

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

**O SENTIDO DOS SENTIDOS:
A EDUCAÇÃO (DO) SENSÍVEL**

João Francisco Duarte Júnior

(Orientação: Prof. Dr. João Francisco Regis de Moraes)

COMISSÃO JULGADORA:

2 000

RESUMO

A Idade Moderna tem, como uma de suas características fundamentais, a constituição de um tipo de conhecimento centrado na “razão pura”, isto é, livre de interferências dos sentidos e sentimentos humanos. Tal razão hipertrofiou-se e hoje se pretende que ela responda pelos mais íntimos e pessoais setores de nossa vida, acarretando uma desconsideração para com o saber sensível detido pelo corpo humano e mesmo um embotamento e não desenvolvimento da sensibilidade dos indivíduos. Essa “anestesia”, que pode ser verificada no mais simples cotidiano de todos nós, precisa ser revertida através de uma educação da sensibilidade, dos sentidos que nos colocam em contato com o mundo. Com isso poder-se-á chegar à criação de uma razão mais ampla, na qual os dados sensíveis sejam levados em conta, o que nos possibilitaria conhecimentos e saberes mais abrangentes.

ABSTRACT

One of the fundamental characteristics of the Modern Age is a type of knowledge based on “pure reason”, free from the interference of the human senses and feelings. This reason became hypertrophied and today is required to embrace even the most intimate and personal aspects of life. This rejection of the sensitive knowledge offered by the human body leads to the underdeveloped sensitivity of human beings. This “anesthesia” which can be observed in the very basics of daily life, must be transformed through a sensitive education of the senses by which we know the world. In this manner we can achieve the creation of a more encompassing reason for which sensitive data is taken into consideration, thus enabling us to attain a more comprehensive knowledge.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, é preciso deixar registrado o meu agradecimento à Faculdade de Educação da Unicamp como um todo, através dos professores e funcionários que a constituem, os quais sempre me receberam muito bem e me ajudaram, sobremaneira, a desenvolver reflexões mais acuradas e atitudes mais humanas para com a ação educacional, ação essa que transcende os limites institucionais e se espalha pelas relações humanas de nossa vida cotidiana.

Depois (e principalmente) a minha gratidão para com o Professor Dr. João Francisco Regis de Moraes, orientador não só deste trabalho mas, sobretudo, de uma visão poética — sensível, reflexiva e ética — que, guiado por ele, intentei adquirir ao longo dos anos através dos quais se enraizou a nossa amizade. Sem dúvida nenhuma, um mestre e um amigo em todos os sentidos, a quem sou muito grato!

E meus agradecimentos devem incluir também as secretárias do Departamento de Artes Plásticas do Instituto de Artes da Unicamp, Mariangela, Silvana e Neusa, as quais, sempre solícitas e por demais eficientes, ajudaram-me bastante, em especial no que toca ao deslindamento e resolução dos vários procedimentos burocráticos.

Sendo ainda necessário anotar aqui a minha dívida para com a amiga Joice Lee, que, desprendidamente, não se furtou em me auxiliar quando de meus problemas técnicos mais sérios com as idiossincrasias dessa máquina caprichosa, o computador.

Por fim, mas não em último lugar, a minha mais plena e sincera gratidão para com a Mary, esta companheira de todas as horas que, além de ter sempre uma palavra de alento e incentivo em meus mais difíceis momentos, também é a responsável direta por eu haver conseguido viabilizar, tecnicamente, este meu escrito, organizando páginas, sugerindo soluções gráficas e me safando das armadilhas informatizadas que minha incapacidade veio criando ao longo destas reflexões. Isto, obviamente, sem contar as suas preciosas lições de sensibilidade, reconhecidas e anotadas na dedicatória deste trabalho.

*À Mary,
“por tanto amor, por tanta emoção”
e, em especial,
pelas lições muitas de sensibilidade.*

Em suma, o sensível não é apenas um momento que se poderia ou deveria superar, no quadro de um saber que progressivamente se depura. É preciso considerá-lo como elemento central no ato de conhecimento.

(Michel Maffesoli)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
I – O SENTIDO DE NOSSA CRISE (MODERNIDADE).....	39
II — A CRISE DE NOSSOS SENTIDOS (ANESTESIA)	71
III – O SABER SENSÍVEL (ESTESIA).....	129
IV — A EDUCAÇÃO (DO) SENSÍVEL (SABOREAR).....	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS (INCONCLUSÕES).....	217
BIBLIOGRAFIA	229

INTRODUÇÃO

Talvez seja hora, num momento em que se assiste a uma crescente estetização da existência, e isso em todos os domínios, de pensar a ciência, ou, mais modestamente, o conhecimento, como uma arte.
(Michel Maffesoli)

Aqui sentado e, como sempre, sem tudo o que se precisa, encarar o sentido. Sentido. Esta notável palavra em português que, beirando o poético, possibilita uma variada gama de significados, merecedores de um pouco da nossa atenção. Segundo o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*¹, são dezoito as significações que o termo carrega em nosso idioma, afora algumas mais, advindas de expressões compostas com outras palavras. Deixando de lado certos empregos, como quando se quer dizer que alguém ficou magoado (“fulano ficou *sentido* com o fato”), ou a imperativa voz de comando militar dirigida aos subalternos pelo oficial (*sentido!*), vejamos aqueles significados que interessam particularmente às reflexões a serem desenvolvidas ao longo das páginas seguintes. Neste caso, cinco deles merecem ser comentados.

O primeiro se refere ao uso do termo para denotar consciência, como em “perdi os sentidos”. O segundo, indica uma lógica, uma razão de ser: “qual o sentido disso?” O terceiro, diz respeito a uma orientação, a uma direção: “em que sentido devo seguir?” E, por fim, o quarto e o quinto remetem à nossa percepção do mundo, numa referência aos “órgãos dos sentidos” e também àquela faculdade que, supõe-se, possuímos e os transcenda: nosso “sexto sentido”, que aponta uma intuitiva capacidade de conhecer. Mas é preciso ainda tomar o termo enquanto participio passado do verbo *sentir*, indicativo de tudo o que foi apreendido pelo nosso corpo de modo direto, sensível, sem passar pelos meandros do pensamento e da reflexão.

Assim, o que parece afluir deste breve elenco de significações é o fato de, em torno da palavra *sentido*, constelar-se um bom número de referências à capacidade humana de apreender a realidade de modo consciente, sensível, organizado e direcionado (ou

¹ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

intencionado, como diriam os fenomenólogos). Em que pese a duplicidade de termos, convém mesmo notar que em nossa vida existe primordialmente um sentido no sentido. Ou seja: tudo aquilo que é imediatamente acessível a nós através dos órgãos dos sentidos, tudo aquilo captado de maneira sensível pelo corpo, já carrega em si uma organização, um significado, um sentido. Fato que o filósofo Merleau-Ponty se esforçou por demonstrar na maior parte de sua obra, voltada para o deslindar desses fios sensíveis que envolvem a nós e ao mundo num único tecido, por ele apropriadamente batizado de “carne” (e não nos esqueçamos que, significativamente, nosso corpo, é composto por *tecidos* celulares).

Começa aí, portanto, nesse “corpo-a-corpo” primeiro mantido com o mundo que nos rodeia, a aventura do saber e do conhecer humanos. Sem dúvida, há um *saber sensível*, inelutável, primitivo, fundador de todos os demais conhecimentos, por mais abstratos que estes sejam; um saber direto, corporal, anterior às representações simbólicas que permitem os nossos processos de raciocínio e reflexão. E será para essa sabedoria primordial que deveremos voltar a atenção se quisermos refletir acerca das bases sobre as quais repousam todo e qualquer processo educacional, por mais especializado que ele se mostre. É preciso retomar a lição do mestre, que ensina:

tudo o que sei do mundo, mesmo devido à ciência, o sei a partir de minha visão pessoal ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência nada significariam. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se quisermos pensar na própria ciência com rigor, apreciar exatamente o seu sentido e seu alcance, convém despertarmos primeiramente esta experiência do mundo da qual ela é expressão segunda. (...) Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo antes do conhecimento cujo conhecimento fala sempre, e com respeito ao qual toda determinação científica é abstrata, representativa e dependente, como a geografia com relação à paisagem onde aprendemos primeiramente o que é uma floresta, um campo, um rio.²

De pronto e ao longo da vida aprenderemos sempre com o “mundo vivido”, através de nossa sensibilidade e nossa percepção, que permitem nos alimentemos dessas espantosas qualidades do real que nos cerca: sons, cores, sabores, texturas e odores, numa miríade de impressões que o corpo ordena, na construção do sentido primeiro. O mundo, antes de ser tomado como matéria inteligível, surge a nós como objeto sensível. E, de acordo com

² Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, p.6-7.

Nicola Abbagnano³, o sensível é “aquilo que pode ser percebido pelos sentidos. Nesta acepção, ‘o sensível’ é o objeto próprio do conhecimento sensível, assim como o ‘inteligível’ é o objeto próprio do conhecimento intelectual.” Acrescentando, mais adiante, uma citação de Pascal (em *Pensées*, 3), na qual este comenta, indiretamente, a importância de o saber sensível e o conhecimento intelectual se complementarem:

*aqueles que estão acostumados a julgar pelo sentimento não entendem nada das coisas do raciocínio porque querem desvendar imediatamente a questão com uma olhada e não estão acostumados a procurar os princípios. E os outros, pelo contrário, que estão acostumados a raciocinar por princípios, não entendem nada das coisas do sentimento, porque procuram princípios e não podem atingi-los apenas com uma olhada.*⁴

Aqui se insistirá, pois, na necessidade atual e algo urgente de se dar maior atenção a uma educação do sensível, a uma educação do sentimento, que poder-se-ia muito bem denominar *educação estética*. Contudo, não nesse sentido um tanto desvirtuado que a expressão parece ter tomado no âmbito escolar, onde vem se resumindo ao repasse de informações teóricas acerca da arte, de artistas consagrados e de objetos estéticos. Trata-se, antes, de um projeto radical: o de um retorno à raiz grega da palavra “estética” — *aisthesis*, indicativa da primordial capacidade do ser humano de sentir a si próprio e ao mundo num todo integrado. Como anota Michel Maffesoli⁵, “segundo Hans R. Jaus, ‘a *aisthesis* restitui ao conhecimento intuitivo... os seus direitos, contra o privilégio tradicionalmente concedido ao conhecimento conceitual’. Deve-se entender estética, aqui, em seu sentido mais simples: vibrar em comum, sentir em uníssono, experimentar coletivamente.” Portanto, voltar à *aisthesis* — ou à estesia, em português — talvez seja uma paráfrase de Merleau-Ponty, com sua volta “às coisas mesmas”: um dedicar-se ao desenvolvimento e refinamento de nossos sentidos, que nos colocam face a face com os estímulos do mundo. A educação do sensível nada mais significa do que dirigir nossa atenção de educadores para aquele saber primeiro que veio sendo sistematicamente preterido em favor do conhecimento intelectual, não apenas no interior das escolas mas ainda e principalmente no âmbito familiar de nossa vida cotidiana. Desenvolver e refinar os sentidos, eis a tarefa, tanto mais urgente quanto mais o

³ *Dicionário de filosofia*, p.840

⁴ *Idem*, p.843.

⁵ *Elogio da razão sensível*, p.137.

mundo contemporâneo parece mergulhar numa crise sem precedentes na história da humanidade. Entretanto, antes de se abordar introdutoriamente tal crise, convém deixar estabelecida uma sutil distinção.

Preferiu-se, neste texto, o emprego da expressão *saber sensível* em lugar de *conhecimento sensível* por se acreditar o verbo *saber* possua uma denotação mais ampla que o seu congênera *conhecer*. Enquanto o conhecimento parece dizer respeito à posse de certas habilidades específicas, bem como limitar-se à esfera mental da abstração, a sabedoria implica numa gama maior de habilidades, as quais se evidenciam articuladas entre si e ao viver cotidiano de seu detentor — estão, em suma, *incorporadas* a ele. E é bem este o termo, na medida em que *incorporar* significa precisamente trazer ao corpo, fundir-se nele: o saber constitui parte integrante do corpo de quem o possui, torna-se uma qualidade sua. Sendo ainda importante relembrar as acepções mais antigas do saber enquanto verbo, que indicam “ter o sabor de” ou “agradar ao paladar” (como em “o doce sabe a chocolate” ou “sabe-me bem esta comida”); isto é: o saber carrega um sabor, fala aos sentidos, agrada ao corpo, integrando-se, feito um alimento, à nossa existência. Por este viés, o sábio distingue-se do especialista, esse detentor de conhecimentos parcializados que, na quase totalidade das vezes, não se conectam às ações de seu próprio dia-a-dia. De acordo com René Dubos⁶,

até este século muitos homens de ciência podiam conversar com qualquer outro homem educado; eram especializados nas suas perícias mas não nos seus interesses. Embora a confiança que tinham no poder da ciência experimental os tivesse feito afastarem-se da erudição acadêmica, tinham conservado uma ilustração que lhes permitia manter contato com as humanidades.

Durante a segunda parte do século XIX, os homens de ciência começaram a transformar-se em cientistas. A nova palavra significava que, em vez de serem filósofos naturais em condições de falar com seus colegas das humanidades, os cientistas se tornavam especializados nas suas atitudes, bem como nos seus campos de conhecimento. Interessavam-se fundamentalmente e às vezes quase exclusivamente pelos problemas e técnicas peculiares da sua especialidade científica.

Assim, o que estamos assistindo neste final do século XX é à proliferação de especialistas dotados de conhecimentos cada vez mais exclusivos e parciais, com o decorrente desaparecimento daquelas pessoas detentoras de uma sabedoria abrangente e

⁶ *O despertar da razão*, p.43.

integrada. As conseqüências de tal fato afiguram-se funestas, conforme se pretende discutir nos capítulos vindouros. Porém, como foi que chegamos a isto? De que modo a sabedoria dos “filósofos naturais” veio se reduzindo ao fracionado conhecimento dos especialistas? (Segundo anotou o poeta T. S. Eliot, “onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento? / Onde está o conhecimento que perdemos na informação?”)

Tais questões deverão ser abordadas no capítulo inicial, no qual serão identificados alguns sintomas da crise que acomete o nosso mundo contemporâneo, crise esta que parece advir de certos fatores determinantes da Idade Moderna. Se há uma crise, esta pode ser abordada como sendo uma crise da modernidade, notadamente de um certo modo de conhecer (e de se relacionar com) o mundo, característico dos tempos modernos. Naquelas páginas a tentativa será a de acompanhar, historicamente e de maneira algo abreviada, a constituição desse tipo de razão tão cara ao especialista, que alguns filósofos (como Heidegger e Adorno) já denominaram de “razão calculante” ou “razão instrumental”. Isto é: uma forma extremada de atuação de nossa faculdade intelectual que, feito munida de antolhos, nesse caso focaliza apenas fenômenos pontuais, desconectados da realidade em volta e da vida humana. Uma razão que se quer “pura”, que se pretende não contaminada por tudo aquilo que o cientista acredita consistir em “tropeços no caminho do conhecimento”, feito os valores e a nossa dimensão sensível. No entanto, segundo Gilberto de Mello Kujawski⁷, “a razão pura não foi feita para entender a vida.” Para tanto, faz-se necessário algo mais: a contribuição daqueles saberes ampliados, oriundos, inelutavelmente, de nossa sensibilidade maior. Pois, como assinala Alain Touraine⁸, “Max Horkheimer formulou uma das idéias mais profundas deste século quando escreveu: ‘A razão não basta para defender a razão’...”

Não nos apressemos, todavia. Porque ainda no primeiro capítulo, após esse sucinto histórico formativo da razão instrumental, com as especializações e a “...visão quantofrênica do mundo”⁹ delas derivada, há que se discutir três temas particularmente caros ao homem moderno: o dinheiro, o corpo e a mente. O primeiro, como se verá, situado nas raízes do pensamento moderno (quando as qualidades são preteridas em favor das quantidades, ou, o valor de troca substitui o valor de uso), acabou por gerar, nos dias que

⁷ *A crise do século XX*, p.120.

⁸ *Crítica da modernidade*, p.223.

⁹ Michel Maffesoli citando P. Sorokin, *O conhecimento comum*, p.69.

correm, uma economia e uma “ciência” econômica totalmente desvinculadas do “mundo vivido”. Criou-se, no dizer de Karl Polanyi¹⁰, uma “economia autonomizada”, cujos fins se encontram nela mesma, devastando o meio ambiente em busca de sua própria sobrevivência feito desligada dos seres humanos que a movimentam. Isto é, “a economia moderna... não é fruto apenas do progresso técnico como nos querem fazer crer. Muito mais decisiva foi a transformação da moeda, que de um meio passou a ser um fim em si mesma.”¹¹ O que se pretende, portanto, é refletir acerca desse conhecimento (econômico) especializado que passou, de um meio para a subsistência do ser humano, a uma espécie de monstro do dr. Frankenstein, alimentando-se dos corpos desses mesmos seres e transformando-os em meros números nos seus gráficos e cálculos percentuais.

Já o tema do corpo, naquela seção, visa a iniciar a discussão acerca de sua célebre separação em relação à mente, característica da modernidade e cuja paternidade atribui-se a Descartes. Ali se concentrará a discussão nessa especialidade que busca exatamente cuidá-lo e curá-lo quando de suas afecções: a medicina. De que modo o nosso corpo foi transformado numa espécie de máquina, independente não só do ambiente onde vive, mas também dos próprios pensamentos e sentimentos nele e por ele gerados? Que tipo de ação desastrosa tal fundamento filosófico pode acarretar sobre nós pela prática médica? E mais ainda: em que medida essa pretensa atividade curativa, ao se apoderar de nosso corpo praticamente o toma como um objeto e nos anula enquanto “eu”, enquanto sujeitos? Veja-se o que, a respeito, comenta Eric Landoswki¹²:

... enquanto o nosso corpo, após a morte (quer dizer, o cadáver), ficará pertencendo-nos, a não ser que tenhamos manifestado, por um ato formal, a vontade de doá-lo à Medicina, pelo Progresso da Ciência, no oposto, no tempo em que ainda vivemos, não se precisa, de nossa parte, de nenhuma expressão de consenso para que dele a mesma instância se apodere e que conseqüentemente ele nos escape. Para tal, basta a enfermidade. Uma vez declarada, se ela dura, se se instala, se se confirma, ela vai rapidamente nos tornar a nós, legítimos donos desse nosso corpo, simples testemunha (aliás, mais ou menos inoportuna) do que lhe sucederá. Não tanto do que vai acontecer conforme às exigências da Natureza, mas antes de tudo em razão das decisões a serem tomadas por algum representante do saber médico. Convocado por causa de necessidade, ei-lo pronto para intervir como terceiro entre nós e nós – entre

¹⁰ Citado por Robert Kurz em O programa suicida da economia, *Folha de S. Paulo*, 2 de junho de 1996.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Viagem às nascentes do sentido, em Ignacio Assis Silva (org.), *Corpo e sentido*, p.22.

o Eu, sujeito, e o Eu, mero corpo-objeto – preparado para apropriar-se, mal chegado, daquela parte de mim que supostamente está “passando mal”.

Este tipo de visão conceitual inerente à medicina moderna, para a qual o corpo consiste tão-só num mecanismo que põe em relação diversas “peças” e sistemas de “peças” está profundamente arraigada em nossa cultura e nos é ensinada desde a mais tenra idade, na família e nas escolas pelas quais passamos. Não aprendendo a ter maior consciência de nosso corpo, de modo a ouvir seus apelos e o educar para uma vida mais saudável, inevitavelmente concedemos a esse especialista, o médico, a prioridade sobre as ações a serem realizadas sobre nós quando de uma enfermidade. Assim, “a maioria dos pacientes não entende muito bem a complexidade de seu organismo, pois foram condicionados a acreditar que só o médico sabe o que os deixou doentes e que a intervenção tecnológica é a única coisa que os deixará bons de novo.”¹³

E a outra face desta moeda encontra-se naqueles “profissionais da mente”, psicólogos e psicanalistas que, da mesma forma, tendem a desconectar o mundo dos sentimentos e pensamentos humanos do corpo de onde provêm. Apesar de ultimamente algumas correntes psicoterapêuticas estarem se dedicando a um trabalho também corporal com seus pacientes, elas ainda constituem uma minoria, preservando-se a célebre dualidade cartesiana na grande maioria dessas especialidades. Tal atitude parece mesmo ser mais arraigada entre os “discípulos de Freud”, para quem a “cura” deve provir exclusivamente da palavra falada. Como pontua o citado Capra ¹⁴,

a divisão cartesiana entre matéria e mente, que é a origem filosófica do conceito de objetividade científica, reflete-se na prática psicanalítica de focar exclusivamente os processos mentais. Conseqüências físicas de processos psicológicos são examinadas durante o processo psicanalítico, mas a própria técnica terapêutica não envolve quaisquer intervenções físicas diretas. A psicoterapia freudiana negligencia o corpo, tal como a terapia médica negligencia a mente. O tabu do contato físico é tão forte que alguns analistas nem mesmo trocam um aperto de mão com seus pacientes.

Deste modo, com essas três especializações típicas de nossa modernidade — a economia, a medicina e a psicanálise —, o capítulo inicial encerrar-se-á na constatação de que a dualidade mente/corpo, subjacente à divisão sujeito/objeto, fundamental à ciência,

¹³ Fritjof Capra. *O ponto de mutação*, p.154.

¹⁴ *Idem*, p.175.

deve ser superada em direção a um saber mais abrangente e integrado. Por ora, não custa dar a palavra a António Damásio, pesquisador do Departamento de Neurologia da Faculdade de Medicina da Universidade de Iowa que, através de suas pesquisas e publicações, vem buscando superar o que ele mesmo denomina “o erro de Descartes”:

*não é apenas a separação entre mente e cérebro que é um mito. É provável que a separação mente e corpo não seja menos fictícia. A mente encontra-se incorporada, na plena aceção da palavra, e não apenas “cerebralizada”.*¹⁵

Havendo refletido acerca da constituição dessa forma particular de razão, a instrumental, responsável em grande parte pela crise que assola a nossa modernidade tardia, e tendo verificado os parâmetros norteadores da economia, da medicina e da psicologia contemporânea, chega-se então ao segundo capítulo, no qual procurar-se-á demonstrar de que maneira a citada crise se instaura em nosso cotidiano. Para tanto, a reflexão irá se desenvolver em torno de nosso corpo, mais especificamente, de seus cinco sentidos e de sua capacidade comunicativa. Assim é que as discussões estarão inicialmente pautadas pelas nossas corriqueiras atividades de morar, caminhar, conversar, comer, tocar, ver, cheirar e trabalhar, ações estas comuns a todos nós e cuja qualidade vem se deteriorando a olhos vistos. O que se pretende é tornar evidente o quanto o mundo hoje desestimula qualquer refinamento dos sentidos humanos e até promove a sua deseducação, regredindo-os a níveis toscos e grosseiros. Nossas casas não expressam mais afeto e aconchego, temerosa e apressadamente nossos passos cruzam os perigosos espaços de cidades poluídas, nossas conversas são estritamente profissionais e, na maioria das vezes, mediadas por equipamentos eletrônicos, nossa alimentação, feita às pressas e de modo automático, entope-nos de alimentos insossos, contaminados e modificados industrialmente, nossas mãos já não manipulam elementos da natureza, espigões de concreto ocultam horizontes, os odores que comumente sentimos provêm de canos de descarga automotivos, chaminés de fábricas e depósitos de lixo, e, em meio a isso tudo, trabalhamos de maneira mecânica e desprazerosa até o estresse.

¹⁵ António R. Damásio, *O erro de Descartes*, p.146.

Para o psicanalista James Hillman (que, em sua atividade, além de enfatizar a corporeidade humana, também reputa fundamental a noção grega de *aisthesis*), seus pacientes que mais demonstram sofrer são justamente aqueles dotados de maior sensibilidade e capacidade de indignação face um mundo doente, feio e hostil. Em seus próprios termos,

*hoje, o reprimido está fora de nós, e somos anestesiados e tranqüilizados com relação ao mundo que habitamos, o que foi chamado de “entorpecimento psíquico”, que se refere não apenas a uma possível catástrofe nuclear, mas a cada detalhe da falta de alma, desde nossas xícaras de café até os sons, as luzes e o ar, o gosto da água e as roupas praticamente descartáveis que colocamos sobre nossas peles, desconfortáveis porém fáceis de manter. Ao reprimirmos nossas reações aos detalhes básicos e simples, como os tetos, ao negarmos nosso desgosto e nosso ultraje, na verdade mantemos uma inconsciência que aliena e desorienta a alma interior.*¹⁶

E acrescenta ele, citando seu colega Robert Sardello:

*um indivíduo apresentava-se para a terapia no século XIX; já no século XX, o paciente em crise é o próprio mundo... Os novos sintomas são fragmentação, especialização, hiperespecialização, depressão, inflação, perda de energia, jargões e violência. Nossos prédios são anoréxicos; nossos negócios, paranóicos; nossa tecnologia, maniaca.*¹⁷

Após essa constatação do quão deseducados e embrutecidos estão os sentidos dos habitantes de nossa modernidade em crise, em decorrência de um ambiente social degradado, de um espaço urbano rude e de uma crescente deterioração ambiental, convirá dirigir nosso olhar para alguns outros aspectos marcantes desse mundo que nos rodeia. Inevitável então que se enfoque o tema da hiper-realidade, ou do simulacro: construções virtuais realizadas principalmente pelos meios de comunicação e que se superpõem, como um sonho dourado, sobre a verdade endurecida do mundo real. Haverá que se perceber, aí, de que maneira essa produção industrial de ideais intangíveis ajudam na deseducação sensível, afastando os indivíduos do contato crítico com a verdade das ruas e de si mesmos. É de se notar, pois, que o próprio corpo humano vem sendo hoje objeto da intervenção de um mercado que visa a produzir padrões idealizados de saúde e beleza, a fim de que se

¹⁶ James Hillman, *Cidade & alma*, p.49.

¹⁷ *Ibidem*, p.12.

consumam produtos e mercadorias, os quais, pretensamente, consistiriam no caminho para se atingir esse “corpo perfeito” incessantemente propalado. E a grande questão que tal fato sugere diz respeito ao poder detido por essa massiva rede de comunicações que nos rodeia, para erigir e definir uma realidade, ou seja, para conferir um estatuto de existência a todo e qualquer conteúdo por ela veiculado. No comentário de Eduardo Subirats¹⁸,

a dimensão fundamental da reprodução da realidade pela mídia não reside nem em seu caráter instrumental, como extensão dos sentidos e da experiência, nem em sua capacidade manipulatória, como fator condicionador da consciência, mas sim em seu valor ontológico, como princípio gerador do real. Reagimos a seus estímulos com maior intensidade do que diante da experiência imediata.

Em decorrência, não faltam autores, como o sociólogo Alain Touraine, por exemplo, que não hesitam em denominar a sociedade contemporânea de “programada”, uma sociedade na qual todos os interstícios de nossa vida recebem a atenção de ávidos produtores e vendedores de mercadorias. O que consumir, como nos vestirmos, em que acreditar, como nos comportarmos em tais e tais ambientes, etc., tudo é devidamente “ensinado” pelos meios de comunicação, aliados a poderosas corporações industriais. Razão pela qual Christopher Lasch defende a tese de que, em tal sociedade programada, resta-nos apenas desenvolver um “mínimo eu”, sem grandes apegos a valores e crenças e flexível o suficiente para mudar de opinião e de estilo ao sabor das alterações da moda. O que, segundo ele, não gera tranquilidade, mas apreensão e um alerta constante para não se ficar “por fora”. Em seus próprios termos:

o estado de espírito promovido pelo consumismo é melhor descrito como um estado de desconforto e de ansiedade crônica. O lançamento de mercadorias depende, como a moderna produção em massa, de desestimular o indivíduo quanto à confiança em seus próprios recursos e julgamentos: neste caso, o discernimento do que ele necessita para ser saudável e feliz.¹⁹

E como na atualidade o mercado e a mídia, de modo avassalador, transpuseram fronteiras nacionais e se espalharam numa gigantesca rede mundial, convirá também que se reflita acerca da tão decantada globalização e de alguns dos seus desdobramentos. Em que

¹⁸ *A cultura como espetáculo*, p.73.

¹⁹ Christopher Lasch, *O mínimo eu*, p.19.

medida é factível o intento das grandes corporações industriais de criar, na consagrada expressão de McLuhan, uma “aldeia global” no planeta? Uma aldeia onde as diferenças culturais (vale dizer, modos de vida e de expressão particulares) seriam apagadas numa mesmidade mundial, padronizada em torno do consumo. Formas regionais de sentir e expressar a existência humana estarão, pois, condenadas ao desaparecimento? Mas o recrudescimento contemporâneo de nacionalismos e regionalismos, alguns dos quais tendendo ao fanatismo, não indicaria uma resistência a esse projeto essencialmente econômico? E agora, quando a programação industrial da sociedade busca dissolver nossas identidades locais, não seria oportuno contrapor-se a ela um projeto educacional que valorize exatamente a ligação do indivíduo com sua realidade mais imediata, realidade (cultural) na qual ele aprende a sentir e a se expressar? Afinal, continuará ainda vigente a máxima do poeta (Vinícius de Moraes) pela qual “ninguém é universal fora de seu quintal”?

Tais questões, portanto, estarão presentes no restante desse capítulo segundo, no qual, em síntese, procurar-se-á verificar o grau de regressão sensível demonstrado pelo homem médio de nossas atuais sociedades ditas “de consumo”, regressão esta produzida e estimulada industrialmente em favor da ampliação do mercado de bens tão dispensáveis quanto pobres esteticamente.

Em seguida, as páginas dedicadas ao terceiro capítulo deverão estar ocupadas inicialmente com uma discussão mais aprofundada sobre o saber sensível e suas relações com o conhecimento conceitual. Separados pela atitude filosófico-científica que definiu os tempos modernos, na verdade a grande maioria da *intelligentsia*, ao longo desses séculos, nunca chegou a admitir que a dimensão sensível humana pudesse consistir numa forma de saber; quando muito, a ele se emprestava um estatuto inferior, na medida em que seu grau de subjetivismo não lhe permitia padronização e confiabilidade. A “visão quantofrênica do mundo” sempre desprezou como “não científico” tudo aquilo que, feito os sentimentos, não pudesse ser objetivado quantitativamente, e, corolário natural de tal pensamento, aquilo que não é científico não pode ser considerado um saber ou um conhecimento verdadeiro. Tal espírito parece ter penetrado mesmo nas ciências ditas humanas, grande parte das quais passou a se esforçar para reproduzir os métodos das ciências naturais, reificando assim o homem, sua vida e suas expressões.

De Pico della Mirandola a Adorno, passando por Durkheim, uma mesma sensibilidade se exprime: a da separação, a de uma razão abstrata que não consegue, não sabe, perceber as afinidades profundas, as sutis e complexas correspondências que constituem a existência natural e social. Daí vem, certamente, a alergia do cientista às formas, às aparências, a todas essas coisas sensíveis que ele tende a desprezar, pelo motivo de que elas não podem reduzir-se à intelectualidade pura. Seu medo é, essencialmente, o do retorno ao caos primordial que só a razão pode e sabe pôr em ordem. Tudo o que tende a relativizar essa ordem é, potencialmente suspeito. No entanto, é a própria vida que, aos olhos do intelectual, é suspeita, pois nunca se dobra a uma ordem abstrata.²⁰

Deste modo, o que nos interessa é a vida, com sua múltiplas sensibilidades e formas de expressão. A vida cotidiana, com todo o saber nela encerrado e que a movimenta por entre as belezas e percalços do dia. A sensibilidade que funda nossa vida consiste num complexo tecido de percepções e jamais deve ser desprezada em nome de um suposto conhecimento “verdadeiro”. Para citar novamente Maffesoli²¹,

... é isto justamente o que nos preocupa: saber reconhecer, indo além de todas as suas vicissitudes, a riqueza e a fecundidade da vida de todos os dias. Para tanto, é preciso aceitar pôr abaixo múltiplas barreiras, erguidas friamente por uma atitude dita “científica”, sempre mais ciosa em gerir algo adquirido do que em empenhar-se resolutamente no desbravar de caminhos pouco ou nada assinalados.

O corpo, portanto, este tema recorrente quando se discute a questão do saber sensível, deverá novamente ser abordado naquelas páginas. Tendo-se já discutido sua fragmentação pela ciência moderna, agora a abordagem será exatamente a favor de sua integridade enquanto ponto de partida para todos os saberes e conhecimentos de que dispõe o ser humano. E então a ajuda de António Damásio haverá de ser fundamental, como se pode notar nesta sua afirmação:

o nosso próprio organismo, e não uma realidade externa absoluta, é utilizado como referência de base para as interpretações que fazemos do mundo que nos rodeia e para a construção do permanente sentido de subjetividade que é parte essencial de nossas experiências. De acordo com essa perspectiva, os nossos mais refinados

²⁰ Michel Maffesoli, *Elogio da razão sensível*, p.43-4.

²¹ *O conhecimento comum*, p.153.

*pensamentos e as nossas melhores ações, as nossas maiores alegrias e as nossas mais profundas mágoas usam o corpo como instrumento de aferição.*²²

Quando está em pauta esse saber sensível encerrado pelo nosso corpo, essa estesia que nos orienta ao longo da existência, inevitavelmente o fenômeno artístico deve vir à baila — não nos esqueçamos que estesia e estética originam-se da mesma palavra grega. Ou seja: é através da arte que o ser humano simboliza mais de perto o seu encontro primeiro, sensível, com o mundo. Situando-se a meio caminho entre a vida vivida e a abstração conceitual, as formas artísticas visam a significar esse nosso contato carnal com a realidade, e a sua apreensão opera-se bem mais através de nossa sensibilidade do que via o intelecto. A arte não estabelece verdades gerais, conceituais, nem pretende discorrer sobre classes de eventos e fenômenos. Antes, busca apresentar situações humanas particulares nas quais esta ou aquela forma de estar no mundo surgem simbolizadas e intensificadas perante nós. Como anota o poeta e crítico de arte Ferreira Gullar²³,

... a significação poética não é da mesma natureza que, por exemplo, a significação matemática ou filosófica. A significação poética nunca alcança o nível de abstração e generalidade que aquelas alcançam. Ela se nega a tornar-se conceito, lei ou princípio teórico. A poesia, a arte, é um tipo de realização intelectual que se situa entre a experiência direta do mundo e a formulação conceitual abstrata: o artista rejeita a experiência imediata do real, na medida em que a transforma em linguagem, mas também rejeita a sua transformação em conceito abstrato porque deseja preservá-la como vivência individual e afetiva.

A se comentar, neste excerto, tão-só que ao qualificar a arte como uma “realização intelectual” o poeta certamente não tem em mente o mesmo tipo de intelectualidade exigida pela matemática ou a filosofia, como se depreende de sua argumentação. Parece que o substrato intelectual contido na realização artística implica numa inteligência humana bem maior que a simples racionalidade abstrata; supõe, sim, um nível de compreensão “total”, digamos assim, em que se apreende o signo estético com o corpo inteiro e não apenas com a razão conceitual. Deste modo, a arte pode consistir num precioso instrumento para a educação do sensível, levando-nos não apenas a descobrir formas até então inusitadas de

²² *O erro de Descartes*, p.16-7

²³ Dor e arte, em *Folha de S. Paulo*, 7 de maio de 1995.

sentir e perceber o mundo, como também desenvolvendo e acurando os nossos sentimentos e percepções acerca da realidade vivida.

Contudo, será necessário deter-nos um pouco na atual situação mundial das artes, face não só a indústria cultural, com sua padronização e “pasteurização” dos objetos estéticos, como principalmente pela crise do mundo moderno que, evidentemente, refletiu-se na produção artística contemporânea. Último reduto contra a tendência racionalizante da modernidade, pelo seu caráter mesmo de saber não-conceitual, à arte sempre coube particularizar os conceitos e exprimir a individualidade num mundo de classes e categorias abstratas e gerais. Mas, a partir dos chamados movimentos de vanguarda, iniciados ao romper do século XX, o canto de sereia do conhecimento científico e as maravilhas anunciadas pelas máquinas e pela tecnologia parecem ter, aos poucos, seduzido os artistas, que também buscaram introduzir uma maior racionalidade em seu trabalho. Isto, sem dúvida, ocorreu com mais ênfase no âmbito das artes plásticas, porém seus reflexos se fizeram sentir praticamente em todo o espectro das manifestações artísticas. De acordo com Eduardo Subirats²⁴,

as vanguardas realizaram a monumental síntese dos valores econômicos, tecnológicos e epistemológicos do maquinismo moderno com valores culturais de signo utópico, em alguns casos espiritualistas ou funcionalistas, como sucede no construtivismo ou na Bauhaus. Nesta tarefa, os pioneiros do Movimento Moderno comprometeram a autonomia da arte e da arquitetura, assim como seus conteúdos semânticos e simbólicos, transformando-as em um meio real para conferir à nova tecnologia uma dimensão universal e absoluta. O maquinismo foi elevado a valor cultural supremo ao longo deste processo.

Todavia, mal ou bem as vanguardas daqueles tempos ainda se esforçavam para manter, nas obras, uma certa tensão interna entre o racionalismo/maquínismo e as emoções e projetos utópicos, esforço que, no entanto, acabou por desaparecer ao longo deste século prestes a terminar. Assim, quer parecer que hoje as artes plásticas, especialmente, chegaram a uma espécie de beco sem saída no qual essa racionalidade extremada ganha, paradoxalmente, ares de irracionalismo e regressão sensível, como se discutirá nesse capítulo terceiro. Por ora, basta anotar ainda que, em decorrência de tal visão “modernizadora”, a questão da beleza passou a ser considerada irrelevante na esfera das

²⁴ *Da vanguarda ao pós-moderno*, p.29.

artes. Isto é: a humana experiência do belo, em confronto com essa atitude intelectualista, tornou-se supérflua para a maior parte dos artistas e críticos de arte, que a consideraram apenas um eco do romantismo oitocentista, esquecidos eles de que o sentimento da beleza constitui um dos mais fundamentais dentre todos os que animam e orientam o ser humano, exibindo sua constante presença em nosso cotidiano e até mesmo naquelas construções intelectuais mais abstratas como as exigidas pela ciência e a filosofia.

Para o psicanalista James Hillman, nossa contemporaneidade, inclusive, esmera-se não só em fechar os olhos à beleza como também em reprimi-la, segundo discutir-se-á naquelas páginas. E tão-só para que sua posição fique agora bem demarcada, veja-se o que ele diz a respeito:

em meu próprio campo observo... que hoje o inconsciente mais significativo, o fator que é o mais importante, porém menos reconhecido no trabalho de nossa cultura psicológica poderia ser definido como “beleza”, pois é isso o que é ignorado, omitido, ausente. O reprimido, portanto, não é o que habitualmente supomos: violência, misoginia, sexualidade, infância, emoções e sentimentos ou até mesmo o espírito, que recebe seu tratamento nas práticas de meditação. Não, o reprimido hoje é a beleza.²⁵

Tal colocação pode parecer contrária àquilo que se constata ao redor, no que tange à enorme insistência dos meios publicitários em promulgar produtos com “*designs* arrojados” e em vender-nos os padrões estéticos do momento, de modo a embelezar nossa vida. Entretanto, há uma radical diferença entre o consumo massificado de bens pretensamente belos e a experiência estética quando vivida como radical manifestação da existência humana. Também neste caso será preciso refletir em que medida o estímulo para a aquisição de tais produtos, indicando aos consumidores o que deve ser reconhecido como manifestação da beleza, não os deseduca profundamente, por dispensá-los de buscar experiências estéticas fora dos limites da mídia e dos *shopping centers*, experiências essas que lhes permitiriam a vivência de algumas das múltiplas formas de manifestação do belo, bem como o desenvolvimento de uma sensibilidade própria. Assim, não será demais insistir que a educação do sensível, antes de significar um desfile de obras de arte consagradas e de discussões históricas e técnicas perante os olhos e ouvidos dos educandos, deve se voltar primeiramente para o seu cotidiano mais próximo, para a cidade onde vive, as ruas e praças

²⁵ James Hillman, *op. cit.*, p.130.

pelas quais circula e os produtos que consome, na intenção de despertar sua sensibilidade para com a vida mesma, consoante levada no dia-a-dia. A educação do sensível é, sobretudo e primeiramente, a educação de nossos sentidos perante os estímulos mais corriqueiros e até comezinhos que a realidade do mundo moderno nos oferece em profusão — quantidade que, evidentemente, não significa qualidade. No entanto, isto já é assunto para o próximo capítulo, o quarto e último deste texto.

Naquelas páginas finais, então, haverá que se discutir com maior proximidade a questão central do presente trabalho, qual seja, a educação da sensibilidade do homem contemporâneo, sensibilidade essa que, segundo as discussões engendradas nos capítulos anteriores, encontra-se num processo de franca regressão. Para tanto, convém retomar a proposta já cinquentenária de Herbert Read de uma “educação através da arte”, não só para resgatar seu espírito original como também para tentar ampliar um pouco sua abrangência. Em 1943 quando publicou o seu livro, este autor dizia:

deve-se compreender desde o começo que o que tenho presente não é simplesmente a “educação artística” como tal, que deveria denominar-se mais apropriadamente educação visual ou plástica: a teoria que enunciarei abarca todos os modos de expressão individual, literária e poética (verbal) não menos que musical ou auditiva, e forma um enfoque integral da realidade que deveria denominar-se educação estética, a educação desses sentidos sobre os quais se fundam a consciência e, em última instância, a inteligência e o juízo do indivíduo humano. Somente na medida em que esses sentidos estabelecem uma relação harmoniosa e habitual com o mundo exterior, é possível construir-se uma personalidade integrada.²⁶

Pois bem: de início é preciso notar que o propósito da “educação estética” estabelecida por Read coincide com o espírito da aqui denominada “educação do sensível”, já que ambas partem (ao menos implicitamente) do conceito grego de *aisthesis*. Contudo, o único caminho apontado pelo pensador inglês para que tal educação se processasse era “através da arte”: esperava ele aprimorar a sensibilidade de crianças e adolescentes por meio do contato intensivo com a arte, contato do qual surgiriam também a curiosidade e a motivação para o desvendar racional e reflexivo do mundo, por intermédio da ciência e da filosofia. Vivendo em outros tempos, quando os sentidos não estavam ininterruptamente bombardeados pela mídia e as cidades eram menos poluídas e mais amigáveis, além de o

²⁶ Herbert Read, *Educación por el arte*, p.33 (minha tradução).

contato com a natureza ser praticamente diário, afora sabores artificiais e padronizados não haverem ainda invadido a mesa da maioria, parece evidente que o contato com a arte poderia então possibilitar um refinamento daquela sensibilidade já exercida cotidianamente. Hoje, todavia, na esteira dessa regressão sensível operada pela sociedade industrial, a questão é verificar-se o quão embrutecidos e toscos se encontram os sentidos humanos (por detrás desse “modernoso” verniz de consumo e moda que os recobre) e tratar de sobre eles atuar, promovendo-lhes o crescimento e o desenvolvimento mínimos para que se possa adentrar no reino da sensibilidade simbólica regido pela arte.

Entendamo-nos: a educação do sensível não prescinde da arte — pelo contrário —, mas deve atuar num nível anterior ao da simbolização estética. Mais do que nunca, é preciso possibilitar ao educando a descoberta de cores, formas, sabores, texturas, odores, etc. diversos daqueles que a vida moderna lhe proporciona. Ou, com mais propriedade, é preciso educar o seu olhar, a sua audição, seu tato, paladar e olfato para perceberem de modo acurado a realidade em volta e aquelas outras não acessíveis em seu cotidiano. O que se consegue de inúmeras maneiras, incluído aí o contato com obras de arte. Não nos esqueçamos, portanto, da arte culinária, dos perfumes e cheiros, das paisagens e noites estreladas, das frutas colhidas e saboreadas “no pé”, das caminhadas por trilhas e bosques, enfim disso tudo de que a vida moderna nos vem afastando.

Depois, é imperativo verificar-se ainda o quanto a proposta original de uma educação estética veio tomando outros rumos entre nós até chegar no atualmente denominado “ensino de arte”. Reservando-se, a esse respeito, uma discussão mais ampla para aquelas páginas, basta apontar agora que a tendência racionalista que tomou conta do meio artístico parece ter se espreado entre os defensores da arte no âmbito educacional. De certa maneira, a atividade pretensamente estética desenvolvida hoje nas escolas vem se resumindo a uma discussão sobre obras e artistas, distantes quase sempre da vida da maioria, sendo que o estímulo para a (pouca) expressão própria decorre exclusivamente desse contato com trabalhos já consagrados pela história. Para esse tipo de ação educacional o nome “ensino de arte”, eleito como a denominação *up to date* para a velha arte-educação, soa mesmo adequado, na medida em que um mestre ensina ao aprendiz como ele deve ver e interpretar trabalhos e tendências artísticas, sem qualquer preocupação de como vem se dando sua percepção e sensibilidade cotidianas. Não seria forçado apontar

nessa atitude metodológica e filosófica um acentuado academicismo e um marcante cerebralismo, tão peculiares aos teóricos da atual universidade brasileira, instituição essa que vem se prodigalizando na produção de *interpretações* e de *releituras* em detrimento das vivências, experiências e reflexões pessoais de seus componentes. Fato que, aliás, não constitui nenhuma novidade, aqui e no resto do mundo, com variações de grau, tão-somente. Motivo que leva Roberto Gomes²⁷ a assinalar que o intelectual deste nosso país,

... capaz de vôos tão mirabolantes no tempo e no espaço, capaz de pensar o século XIII ou as cosmovisões européias, não é capaz, pela armadura na qual se encontra, de enxergar um palmo diante do nariz. Este mesmo “pensador” não é capaz de cobrar um escanteio ou dançar um samba.

Samba e escanteio: música/dança e futebol — ícones, praticamente, da cultura que viemos construindo. Corporal, antes de tudo; quer dizer: sensível. Mas não: há que se negar nossa peculiar via de acesso ao mundo — pensemos mais e dancemos menos; aliás, nem nos movimentemos, a não ser intelectualmente, através das elucubrações e dos conceitos. Entendamo-nos: o que se pretende afirmar aqui é o perigo dos extremos, tanto do lado da corporeidade quanto do cerebralismo — para o qual sempre pendeu, sem dúvida, nossa *intelligentsia*, conforme denuncia Gomes na citação acima. E isto se torna mais alarmante na precisa medida em que o próprio mundo das artes passa a ser matéria exclusiva de reflexão teórica e métodos hermenêuticos, conforme se pretende fazer ver a crianças e adolescentes. O equilíbrio buscado há de ser, sem dúvida, entre o conhecimento e a sabedoria, entre o compreender racionalmente e o saber com o corpo. Porque, de acordo com Maffesoli²⁸,

tem-se aí os dois pólos da inteligência humana. O primeiro, abstrato, que deriva infalivelmente para o dogmatismo, a intolerância, a escolástica; o segundo, mais encarnado, atento ao sensível, à criação natural, e que se empenha o mais possível em evitar a separação. Ao privilegiar-se este segundo pólo, não se está de modo algum preconizando qualquer abdicação do intelecto, mas, sim, prevenindo contra um estreitamento da faculdade de compreender... Em cada um desses casos, a arte de pensar é efetivamente uma arte e integra uma dimensão estética que, posteriormente, foi confinada à esfera das “belas-arts”. Isto é, num lugar destinado à utilização pelo lazer que caracteriza o aspecto não-sério da existência, por oposição ao senso de utilidade, em suma, de uma concepção econômica do mundo.

²⁷ *Crítica da razão tupiniquim*, p.18.

²⁸ *Elogio da razão sensível*, p.40-1.

Nessa direção, portanto, surgem alguns temas importantes para o debate, como, por exemplo, em que medida a maioria das nossas escolas, faculdades e universidades hoje não consistem, em termos mesmo de espaço, construções e cuidados com o ambiente interno, num retrato da falta de sensibilidade daqueles que ali convivem. Sujeira, lixo atirado ao chão, depredações e outras mazelas promovem um ambiente hostil que fere os sentidos de visitantes ocasionais, mas parece pouco importar àqueles (des)educados em tal situação. Muitas vezes os próprios cursos de artes que, teoricamente, deveriam estar educando para a sensibilidade estética, dão-se em meio a esse estado de coisas, numa evidente contradição: como falar-se em beleza junto à degradação ambiental e à fealdade dos detritos amontoados? Mas é preciso atentar-se ainda para a concepção arquitetônica daquelas nossas escolas de construção recente — relevando-se, por ora, sua improvisação em barracões e até em *containers* de carga feito vem ocorrendo em muitas cidades brasileiras. Onde a antiga dignidade e a austera beleza dos velhos prédios escolares? Como foi que tais edificações se transformaram nisso que aí está, nessas escolas gritantemente feias, mal-ajambradas, pintadas de cores desarmoniosas e que, dificilmente, podem se constituir num espaço amável e prazeroso para quem nele circula? Tais discussões que, aparentemente, podem soar como menores, parecem, no entanto, fundamentais à nossa questão aqui, na exata proporção em que os sentidos humanos são educados primordialmente pela estimulação que lhes chega do entorno, do lugar onde se vive e no qual se descobrem os múltiplos aspectos sensoriais da nossa existência.

Assim é que, por derivação, não se pode furtar à discussão mais ampla da questão ambiental, do tema da ecologia, tão atual e que vem merecendo a atenção de inúmeros críticos de nosso presente estágio de desenvolvimento. Porque, se por um lado tal questão tem a ver com a própria saúde planetária e com o modelo instrumental de progresso que adotamos, por outro, como vimos no parágrafo anterior, ela se liga diretamente à nossa sensibilidade, à forma como o ambiente nos chega e nos penetra os sentidos. Será interessante, pois, acompanhar o pensamento do filósofo Felix Guattari, que pretendeu ampliar os domínios da ecologia para que estes compreendam também o psiquismo do ser humano e a sua vida social num meio urbano. Em suas palavras:

*não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Esta revolução deverá concernir, portanto, não só as relações de forças visíveis em grande escala mas também os domínios moleculares da sensibilidade, da inteligência e do desejo.*²⁹

Ou seja: a degradação do meio ambiente solicita agora não apenas uma intervenção científica e técnica nos moldes das atuais ciência e tecnologia, mas implica numa radical alteração dos parâmetros que norteiam nosso conhecimento, nossa prática e, sobretudo, a educação das novas gerações. É necessária uma reorientação do nosso estar-no-mundo, a qual, sem sombra de dúvidas, precisa contar tanto com novas visões do que seja o pensamento científico e a ação técnica, como também do que significa uma vida em equilíbrio sensível com o planeta. Em outros termos, de nada valem rigorosas discussões teóricas e projetos detalhistas de regeneração ambiental, fundados ambos num decadente e já provado improficuo modo de pensar, se a atitude básica — vale dizer, sensível — para com o mundo não for alterada para uma forma diversa dessa que veio embasando a modernidade. Reflexão que nos traz Hillman³⁰ de volta, ao considerar que

queremos o mundo porque ele é bonito, seus sons, seus cheiros e suas texturas, a presença sensorial do mundo como um corpo. Resumindo, por baixo da crise ecológica está a crise mais profunda do amor: que nosso amor tenha abandonado o mundo, que o mundo esteja desamado, é o resultado direto da repressão da beleza, de sua beleza e de nossa sensibilidade para ela. Para que o amor retorne ao mundo, é preciso, primeiramente, que a beleza retorne, ou estaremos amando o mundo só como uma obrigação moral: limpá-lo, preservar a natureza, explorá-la menos. Se o amor depende da beleza, então, primeiro, vem a beleza, uma prioridade que está de acordo com a filosofia pagã, em vez da cristã. A beleza antes do amor também está de acordo com a experiência demasiado humana de sermos levados ao amor pelo encantamento da beleza.

Amor, beleza, encantamento: quantas palavras proibidas em nosso rigoroso meio acadêmico, sempre cioso por definir seus objetos de estudo em termos de qualidades objetiváveis, isto é, mensuráveis — coisa que, definitivamente, não parece possível com estas três, dentre tantas outras aqui empregadas. Contudo, é preciso ousar; é preciso furar a crosta cientificista que vem tornando as reflexões acadêmicas impermeáveis à vida que

²⁹ Felix Guattari, *As três ecologias*, p.9.

³⁰ *Op. cit.*, p.131.

realmente importa: aquela levada a efeito em nosso dia-a-dia, semelhante às dos cientistas e luminares de conhecimentos parciais — na verdade, a única vida que se tem, em que pese as abstrações conceituais com as quais se escrevem teorias, tratados e teses. A vida é exercida, antes de tudo, valendo-se desses saberes sensíveis e conhecimentos que o arrogante intelectual apressa-se logo em classificar como “não-científicos” ou próprios do “senso comum”, feito este não contivesse qualquer verdade ou validade prática. A esta figura emblemática, entretanto, convém opor o já citado Maffesoli, que, do interior mesmo da academia, não vem hesitando em propor um retorno a esse saber das ruas, do povo, com sua sensibilidade e tradição, em obras como *O conhecimento comum*, na qual se lê que

existe, efetivamente, um “conhecimento” empírico cotidiano que não pode ser dispensado. Estes “saber-fazer”, “saber-dizer” e “saber-viver”, todos de tão diversas e múltiplas implicações, constituem um dado cuja riqueza a fenomenologia tem, com inteira justiça, posto em destaque.³¹

Por conseguinte, nesse derradeiro capítulo (e antes de algumas considerações finais), de par com a revitalização do antigo espírito de uma arte-educação preocupada sobretudo com a educação do sensível, não se pode deixar de fazer referência a alguns saberes arraigados no espírito popular, que foram sendo progressivamente negados e afastados do ambiente “superior” de nossa educação instituída. Para se ficar apenas com um caso, tomemos os atuais cursos brasileiros de formação artística ministrados em nossas faculdades e universidades. No âmbito das artes plásticas, por exemplo, em que ao lado das reflexões teóricas os alunos devem desenvolver habilidades técnicas em pintura e escultura, tudo se passa como se os materiais necessários a tanto (tintas, papéis, telas, pincéis, etc.) miraculosamente surgissem em prateleiras de lojas especializadas. Grosso modo, ali não existem disciplinas voltadas à discussão desses instrumentos de trabalho, nas quais não só se apresentassem a história do engenho humano, desde as cavernas até nossas modernas indústrias, como se transmitisse aos alunos um pouco das técnicas ancestrais para a confecção artesanal de tais instrumentos. É fundamental que o futuro profissional desse ramo das artes saiba o que são e de onde provêm essas ferramentas e materiais dos quais se utiliza, bem como aprenda a confeccioná-los a partir dos elementos naturais presentes na

³¹ P.195.

realidade onde vive. Estar atento (vale dizer, sensível) para uma terra roxa ou amarelada naquele terreno baldio pelo qual passa diariamente pode significar-lhe a confecção de tintas violetas ou amarelas passíveis de emprego em seu trabalho.

Em síntese, o que se pretende discutir por essa via é o quanto uma educação voltada para o sensível pode, pela recuperação de velhas técnicas populares, contribuir para um melhor aproveitamento daquilo que se tem à volta, com a conseqüente diminuição desse desmedido desperdício tão corriqueiro em nossa sociedade contemporânea. Saber perceber o mundo ao redor, em termos dos materiais e substâncias que o compõem, coletando-as e as trabalhando artesanalmente consiste, com efeito, numa maneira de estabelecer vínculos mais sensíveis com a natureza. Assim, a ecologia, a sensibilidade e a educação revelam o quão interligadas podem estar se não forem tomadas como partes independentes de um conhecimento fragmentário e desvinculado da vida de cada um.

E nesse percurso chega-se então ao tema da *transdisciplinaridade*, termo elegido por muitos pensadores contemporâneos, filósofos e cientistas, para designar novas formas do conhecimento humano, a serem construídas com a superação de antigos parâmetros metodológicos e daqueles limites rigidamente demarcados entre disciplinas isoladas. Porém, não se trata da velha *interdisciplinaridade*, cujo objetivo consiste apenas em cruzar dados e procedimentos de vários ramos do saber moderno, de modo a produzir um discurso sobre o objeto de estudo a partir de vários ângulos ou diversos pontos de vista. A tentativa, neste caso, revela-se bem mais ambiciosa, significando a construção de grandes blocos de conhecimento nos quais estejam fundidas nossas diversas maneiras de aproximação à realidade.

Segundo Basarab Nicolescu foi Jean Piaget o primeiro a usar o termo “transdisciplinar”. Piaget nos deu uma definição bastante clara e essencial. Disse ele: “... enfim, no estágio das relações interdisciplinares, podemos esperar o aparecimento de um estágio superior que seria ‘transdisciplinar’, que não se contentaria em atingir as interações ou reciprocidades entre pesquisas especializadas, mas situaria essas ligações no interior de um sistema total sem fronteiras estáveis entre as disciplinas.”³²

Básico em tal esforço, todavia, é compreender-se que para essa busca de um saber mais amplo e organicamente integrado à vida, os consagrados pressupostos filosófico-

³² Pierre Weil, A crise de fragmentação: gênese e propostas de solução. Em Weil, D’Ambrosio e Crema, *Rumo à nova transdisciplinaridade*, p.30.

metodológicos definidores do conhecimento moderno já não são suficientes e, portanto, necessitam ser superados. Há que se assumir novas atitudes perante a realidade, em termos de reflexão e da decorrente atuação sobre ela. Confrontando-se a atual crise em que se vê mergulhado o nosso mundo moderno, tudo indica que essa antiga maneira de exercer nossa capacidade reflexiva, no modo de uma razão instrumental (ou operacional), deve chegar a um fim, sob pena de extinção mesmo de grande parte da vida neste planeta. E por isso muitos vêm lançando sérias palavras de advertência acerca de nossa permanência nesse caminho até aqui trilhado, propondo que sigamos rumo ao desenvolvimento de uma razão mais ampla em sua consideração dos enigmas do mundo e das escolhas vitais a serem feitas pela humanidade. Porque, como diz Kujawski³³, “esta união substancial da razão científica e da técnica é a própria fórmula da razão instrumental. Mas esta não esgota a razão, limitando-se a uma versão possível das muitas que a razão é capaz.”

Por agora basta anotar a existência dessa espécie de “contracorrente” brotando no coração mesmo do saber instituído; ou, talvez, melhor seria dizer na *mente* do conhecimento estabelecido, já que, metaforicamente, tal conhecimento sempre prescindiu do coração e de suas manifestações sensíveis. Construir uma nova razão, em que se unam conceito e particularidade, abstração e concretitude, espírito e corpo, pensamento e sentimento, eis o esforço; “ora, direis, ouvir estrelas / certo perdeste o senso”, retrucariam os empedernidos avatares do rigor científico, discorrendo a seguir sobre a inviabilidade de tal projeto. A argumentação seguinte, porém, caberia a Maffesoli:

*o projeto é ambicioso, mas realizável. Contudo, requer que se saiba superar as categorias de análise que foram elaboradas ao longo da modernidade. Não se deve negá-las, mas, em vez disso, alargá-las, conferir-lhes um campo de ação mais vasto, dar-lhes os meios de acesso a domínios que lhes eram até então vetados: por exemplo, os do não-racional ou do não-lógico. Assim fazendo, dá-se à progressão epistemológica aquela “iluminação” que pode ser, que ainda é, apanágio do poeta, do romancista, do místico, do homem de gênio, em suas ações e seus pensamentos específicos.*³⁴

Concluindo, o que se pretende nestas páginas é tão-só questionar o tipo de conhecimento que se edificou *na* e *com a* modernidade, o qual, se por um lado foi

³³ *Op. cit.*, p.159.

³⁴ *Elogio da razão sensível*, p.54.

responsável por incontáveis progressos na história humana, por outro, carrou para esta mesma história um sem-número de problemas que vêm se agravando dia a dia. É tempo ainda de se retificar o percurso, de corrigir nossos erros; e o que se afigura como o principal agora é o fato de essa razão pura, transfigurada em razão instrumental, ter se tornado a razão por excelência, ignorando e desprezando outras maneiras de se saber o mundo. A proposta, pois, consiste numa ampliação nos modos academicamente aceitos de se conhecer a vida. Consiste numa discussão acerca da transdisciplinaridade, na medida em que esta aponta justamente na direção de um entendimento mais amplo da vida e do mundo, na direção de uma razão alargada e mais plena de humanas capacidades. Diversos filósofos já propuseram este alargamento dessa razão típica do mundo moderno, dentre os quais Nietzsche, com sua idéia de “grande razão”, e Ortega y Gasset, ao discorrer sobre uma “razão vital”, mais colada à vida efetivamente vivida. Assim, voltando a Maffesoli, pode-se afirmar que,

em relação à simples razão pura pode-se falar, com Ortega y Gasset, de uma “razão vital”, de um “raciovitalismo” que sabe unir os opostos: operar conhecimento, e, ao mesmo tempo, perceber as pulsões vitais, saber e poder compreender a existência. Parece-me que uma perspectiva tal permite evitar o duplo escolho que consiste seja em fazer-se filosofia ou sociologia desencarnada, seja em contentar-se em contar a vida ou vivê-la. Foi uma dicotomia que marcou todos os tempos modernos: o pensador não vivia e, quando vivia, não pensava mais. Do mesmo modo, ou bem se fazia teoria, ou bem se fazia literatura.³⁵

Portanto, o projeto de uma transdisciplinaridade parece ter seu ponto de partida num estágio anterior ao da constituição mesmo da razão pura. Ou seja, antes de esta razão criar as normas para a sua atuação dentro de um rigor científico que ela mesma engendra, há que se construir um entendimento mais amplo do mundo, no qual os dados sensíveis da realidade não sejam elididos. O conceito de transdisciplinaridade deve, pois, começar na atitude humana perante a vida, em que estejam presentes tanto a abstração generalizante quanto a percepção concreta de particularidades. Deste modo, será “possível integrar à progressão do conhecimento uma dimensão sensível. Integrar os sentidos e a teoria...”³⁶ Esta, então, a proposta do presente trabalho: investir-se numa educação do sensível significa não somente o desenvolvimento de pessoas mais plenas e inteiras em seu contato

³⁵ *Idem*, p.58.

³⁶ *Ibidem*, p.71.

(pessoal e profissional) com o mundo, mas também a criação daquelas bases humanas sobre as quais poder-se-á erigir novos parâmetros do conhecimento, sejam eles chamados de transdisciplinares ou holísticos. E ainda a educação do sensível deverá, de maneira reflexa, implicar numa educação mais sensível em si própria, isto é, menos interessada na quantidade de informação a ser transmitida do que na qualidade de formação daqueles a ela submetidos.

I – O SENTIDO DE NOSSA CRISE

(MODERNIDADE)

...nossa civilização está dominada pela quantidade, tendo acabado por nos parecer que o único real é o quantificável, sendo tudo o mais pura e enganosa ilusão de nossos sentidos.

(Ernesto Sabato)

O progresso resume em si todo o sentido dos tempos modernos, ele é o fiat da modernidade, sua causa eficiente, digerindo minuto a minuto o presente, em nome de um futuro melhor.

(Gilberto de Mello Kujawski)

...o fato é que a racionalização e a eficiência, fundamentos de nossa civilização, não podem existir sem a repressão ao corpo. Para que um homem se torne uma função do sistema ele tem de reprimir todos os ritmos naturais de seu corpo e começar a operar no ritmo estabelecido pelo próprio sistema. O jogo e a eficiência não caminham juntos. Enquanto você olha o relógio, enquanto corre para tomar um ônibus ou o metrô, entra na fábrica ou no asséptico mundo da burocracia, todas as coisas repetem o mesmo refrão: “o corpo deve ser vencido”.

(Rubem Alves)

Estou na Europa. Ligo a televisão e assisto ao grupo inglês *Monty Python* num de seus hilariantes programas dos anos setentas. Nele, o arauto real percorre as ruelas de uma aldeia da Idade Média a proclamar: “começou a Renascença, começou a Renascença!” — enquanto a câmera se desloca para o ar atônito dos aldeões locais. O que me faz recordar o aparvalhado olhar daquele carreiro frente a D. Pedro I que emite, em nome da pátria, o seu grito de independência — cena immortalizada por Pedro Américo no famoso quadro “Grito do Ipiranga”. Ambas as situações são alegóricas, evidentemente, em que pese a primeira se valer de um humor desbragado e assumido enquanto tal. Contudo, ao se levar em conta o que muitos livros didáticos nos ensinaram na escola fundamental, a situação de proclamação da nossa independência foi aquela mesma, e o mundo moderno teve um ano preciso para o seu início: 1453, quando da tomada de Constantinopla pelos turcos. Esta afirmação, aliás, difere muito pouco da ironia criada pelos humoristas britânicos, já que é impossível, com tal precisão, determinar-se uma data para o início da era moderna. A historiografia oficial, no entanto, admite situar-se o início do período moderno no século XV, época de profundas transformações na vida e na concepção de mundo dos povos europeus.

Todo um estilo de vida e de conhecimento começa, naquele século, a se alterar em profundidade, e esses tempos virão a ser, posteriormente, denominados de Renascença ou Renascimento, em função da retomada de certas concepções e valores desenvolvidos pelos antigos gregos e desdenhados ao longo da Idade Média. Não nos apressemos, todavia, porque é preciso buscar os fundamentos do mundo moderno em épocas mais antigas, no seio mesmo da Idade Média. Ou seja: as bases para que uma diversa concepção de mundo e uma nova maneira de viver eclodissem e fossem denominadas como “modernas” encontram-se em tempos pretéritos, em plena vigência da maneira medieval de existir. Há de ser, portanto, entre os séculos XI e XIV que iremos encontrar essas bases, esses fundamentos da vida moderna.

A “guerra santa” empreendida pelas Cruzadas nos séculos XII e XIII, com o intuito de combater os muçulmanos, na realidade possibilitou a abertura de rotas comerciais entre o ocidente e o oriente, favorecendo a mercancia e a idéia de lucro por meio do comércio de produtos entre as duas regiões. Surgiram então, naquela parte da Europa onde hoje se situa

a Itália, as “comunas”: prototípicos modelos das cidades atuais, habitadas principalmente por comerciantes (ou burgueses), essa classe que começava a emergir como intermediária entre produtores e consumidores de mercadorias. Até ali afastado da vida e dos negócios da nobreza e do clero, o povo praticava o *escambo* em suas transações comerciais, isto é, a troca pura e simples de mercadorias. O que, evidentemente, não interessava aos novos comerciantes, cuja motivação consistia na busca de vantagens pecuniárias. Coisas diversas e sentidas como qualitativamente diferentes pelo corpo — que delas se alimentava ou delas se valia — como um carneiro e um saco de batatas, uma enxada e um tear, por exemplo, precisavam ser comparadas de algum modo, com vistas a uma precisa consciência das perdas e ganhos. A solução para tal problema foi encontrada, pois, na popularização do dinheiro, símbolo de valor que até aqueles dias era de uso quase exclusivo da nobreza. “Muitas sociedades arcaicas usaram o dinheiro, incluindo moedas metálicas, mas estas eram usadas para pagamento de impostos e salários, não para a circulação geral.”¹ Deste modo, com o uso corrente da moeda, diferenças *qualitativas* podiam ser tornadas diferenças *quantitativas*, facilitando as comparações, o comércio e a obtenção do lucro. Para empregar termos consagrados, o *valor de troca* começava ali a substituir o *valor de uso* dos produtos, gerando essa atitude que pode ser considerada a essência do mundo moderno: a troca do qualitativo pelo quantitativo, enquanto modo mais seguro de se conhecer o mundo — seguro, é claro, no que toca, originalmente, aos interesses financeiros.

Na esteira dessa mudança, outras se mostraram necessárias para atender ao espírito comercial que se instalava e se expandia. Como, por exemplo, a correta mensuração das distâncias e a sua precisa representação em mapas. Afinal, o valor de uma mercadoria precisava ser calculado levando-se também em conta a extensão por ela percorrida entre o produtor e o seu comprador, de modo a incluir os gastos despendidos com o transporte. Deixemos em suspenso, porém, essa nova atitude de medir e representar o espaço até que nos ocupemos, mais adiante, do século XV, porque outra mensuração vem ocorrendo paralela a essa, a qual irá se tornar de crucial importância para a modernidade prestes a se iniciar. Trata-se do tempo — ou de sua passagem — que para o homem medieval médio se

¹ Fritjof Capra, *O ponto de mutação*, p.186.

apresentava como um fenômeno cíclico e evidenciado qualitativamente no mundo ao redor. Como afirma Robert Kurz²,

...as culturas agrárias pré-modernas não pensavam num tempo linear uniforme, mas num tempo cíclico em ritmos temporais de constante repetição, regulados segundo os ciclos cósmicos e os das estações.

O lavrador, assim, guiava-se pelo movimentos do sol e da lua em seu dia-a-dia e, ao longo do ano, pelas mudanças sazonais e dos astros, alterações qualitativas do mundo que lhe forneciam os parâmetros para o trabalho, o sono, a alimentação e as suas celebrações, em suma, para o desenrolar daquela sua vida tão próxima à natureza. Nas aldeias e cidades o quadro não era diverso, na medida em que as atividades nelas desenvolvidas também prescindiam de qualquer indicação temporal mais precisa. Contudo, por volta do ano mil, no interior dos mosteiros começa-se a observar uma preocupação com o preciso regramento da vida cotidiana, a fim de melhor se louvar ao Senhor e se desempenhar as fainas diárias. Deste modo, os antigos relógios de sol e os de água (clepsidras) foram sendo aperfeiçoados, efetuando-se novas pesquisas no sentido da divisão do dia em espaços iguais. A origem de tal preocupação é hoje atribuída ao monge Guelberto, futuro Papa Silvestre II, assertiva que, porém, carece de exata confirmação, mas o fato é que em meados do século XIV os relógios mecânicos já haviam sido criados, os quais foram logo agregados às torres das igrejas; de início, o povo apenas ouvia a passagem das horas mediante o soar dos sinos, mas em curto espaço de tempo a sua visualização foi tornada possível com a invenção dos mostradores dotados de ponteiro — assim mesmo, no singular, já que a princípio os relógios possuíam apenas um deles. O tempo, portanto, ia se tornando visível não mais através das alterações qualitativas da natureza, e sim por meio dos signos numéricos dispostos nos planos circulares da nova máquina que tanta euforia vinha causando desde a sua invenção.

Entretanto, será no século seguinte (XV), considerado o alvorecer da era moderna, que se haverá de completar o tripé básico para a sustentação desses novos tempos. O dinheiro já nivelava quantitativamente as coisas mais díspares e o tempo passava a ser percebido como composto por unidades iguais, mensuráveis e tornadas perceptíveis nos

² A expropriação do tempo, em *Folha de S. Paulo*, 3 de janeiro de 1999.

mostradores dos relógios. Mas restava ainda o espaço, o qual, mais e mais carecia de ser medido e convenientemente representado em escala nos mapas, essas ferramentas tão preciosas e necessárias aos mercadores, que seguiam ampliando suas rotas de circulação. A matematização do mundo, pois, ia se expandindo e se tornando básica para as mais diversas práticas e ofícios da época. Como bem resume Ernesto Sabato³, no mundo de então

o espaço também se quantifica. A empresa que freta um barco carregado de valiosas mercadorias não vai confiar nesses desenhos de uma escuna rodeada de grifos e sereias; precisa de cartógrafos, não de poetas. O artilheiro que deve atacar uma fortaleza necessita que o matemático lhe calcule o ângulo de tiro. O engenheiro civil que constrói canais e diques, máquinas de fiar e de tecer, bombas para minas; o construtor de barcos, o cambista, o engenheiro militar, todos eles têm necessidade de matemática e de um espaço quadriculado.

Em decorrência, o espaço vai sendo transformado de algo sentido e vivenciado pelo corpo numa abstração, num objeto de raciocínio representado matematicamente e geometricamente. Fundamentais para tal transformação foram os estudos de Alberti, de Piero della Francesca e de Leonardo da Vinci, que sistematizaram a perspectiva geométrica, constituindo-a como uma simbolização aproximada de nossa maneira de ver, mediante a redução das três dimensões espaciais às duas de uma superfície plana. Todavia, é importante notar-se que, ao contrário do que acredita a maioria, nós não vemos o mundo da forma como o representamos num desenho em perspectiva geométrica. Esta, consiste tão-só num símbolo de nossa visão, símbolo que necessita ser aprendido para que possamos perceber três dimensões onde apenas duas estão presentes, fato este devidamente demonstrado através de pesquisas realizadas com povos ditos “primitivos”, os quais se mostraram incapazes de perceber profundidade em tais desenhos. Por conseguinte,

a perspectiva não pode representar plenamente a visão. Vemos com dois olhos, móveis, que exploram o campo visual. Na perspectiva, a situação é bem outra: o olhar é unificado e imobilizado.

A perspectiva não representa a visão, mas é uma representação dela. Vemos da forma que não representamos, pois o olhar percebe de modo ligeiramente esférico, enquanto a perspectiva é linear. (...) Por que, então, somos capazes de entender uma pintura em perspectiva ou mesmo uma fotografia? Certamente porque fomos treinados para isso.⁴

³ *Hombres y engranajes*, p.24 (minha tradução).

⁴ Eduardo Neiva Jr., *A imagem*, p.33.

Tomar, portanto, um desenho em perspectiva como uma “tradução literal” do modo como enxergamos é incorrer em erro, é não atentar para o caráter simbólico, isto é, abstrato, daquela representação. Erro que possui o seu paralelo com isso que, mais recentemente, uma série de filósofos denunciou como a essência mesmo do racionalismo moderno, qual seja, o equívoco de se tomar teorias e outros modelos explicativos feito fossem a realidade em si mesma, e não formas simplificadas de se representar e entender os fenômenos do mundo. No comentário de Capra⁵, “na medida em que nossa representação da realidade é muito mais fácil de se apreender que a realidade propriamente dita, tendemos a confundir-las e a fazer com que nossos conceitos e símbolos se tornem equivalentes à realidade.”

Mas, permanecendo ainda no século XV, não pode ficar sem referência o trabalho de Filippo Brunelleschi, considerado o pai da arquitetura tal como a entendemos hoje. Até os seus dias a construção de um edifício consistia numa tarefa fundamentalmente prática: de posse de uma idéia geral da obra e de alguns esboços traçados sem os rigores geométricos, os problemas construtivos que o assentamento de pedra sobre pedra geravam iam sendo resolvidos de forma empírica. No entanto, para o soergimento da cúpula da catedral de Santa Maria del Fiore, Brunelleschi abandona os métodos tradicionais e, com base no desenvolvimento da perspectiva de sua época, projeta aquela construção na superfície plana de um papel, em mais um contributo para a alteração da humana concepção do espaço, o qual vai se transformando de um meio no qual o corpo vive e se movimenta numa abstração matematizada e geometrizada. Vale dizer, uma transferência dos sentidos para o cérebro, seguindo a exigência da modernidade que então principia a nascer.

Está, pois, alicerçado o mundo moderno nesta tendência que, progressivamente, irá se solidificar: a maior confiabilidade na descrição quantitativa do mundo em detrimento da qualitativa, o que significa uma migração da atenção humana dos sentidos e sensações — isto é, do corpo —, para o cérebro. E para finalizar os marcos desse século de profundas mudanças rumo a uma outra concepção de existência, não custa assinalar a importância representada pela invenção da imprensa de tipos móveis por Gutemberg, responsável direta pela propagação de novas reflexões e idéias, com a decorrente popularização dos textos,

⁵ *O tao da física*, p.30.

tornados assim acessíveis a um maior número de pessoas, as quais passaram a ter, conseqüentemente, maiores oportunidades de se alfabetizar.

Ultrapassado agora o ano de 1500 a Idade Moderna tem, praticamente, a sua alvorada. O século que ali se inicia (XVI) pode ser considerado, de maneira geral, como o das grandes navegações, em que pese elas terem começado um pouco antes, no final mesmo do quatrocentos. Com aquelas longas jornadas marítimas em embarcações celeremente aperfeiçoadas o mundo amplia ainda mais as suas fronteiras, geográficas e mentais. Novas terras são descobertas, outros povos, com diferentes estilos de vida, são contatados e novas idéias começam a brotar, sepultando progressivamente as antigas concepções cultivadas ao longo da Idade Média.

De forma alegórica, pode-se afirmar que o homem medieval se mantinha com o olhar dirigido para cima e para trás simultaneamente, pois, para ele, o mundo enquanto criação divina estava pronto e acabado, sendo mínimas as mudanças que o ser humano podia imprimir na superfície do planeta, mudanças as quais se revelavam apenas de grau, nunca de essência. Deus já escrevera o grande livro do universo, cabendo aos humanos tão-só a sua leitura e interpretação, no sentido de se adequar melhor aos desígnios do Criador. E para essa tarefa de leitura os melhores óculos deviam ser buscados atrás, em tempos passados, nos quais viveram santos e sábios com seus preciosos ensinamentos. Tanto nas páginas por eles legadas quanto em suas vivências exemplares é que se podiam encontrar as lições necessárias para a compreensão do mundo e do universo. Tudo já estava assentado desde eras anteriores e a realidade manter-se-ia a mesma nos tempos vindouros. No entanto, agora a figura começa a mudar. Graças às técnicas e instrumentos navais recentemente desenvolvidos, a descoberta de novas terras faz brotar a concepção de que o mundo talvez não esteja ainda concluído, cabendo ao ser humano a missão de levar à frente essa empreita. Fato que, de acordo com a nossa alegoria, equivale a um deslocamento do ponto de vista, pois doravante seremos nós os construtores de um mundo em progressiva alteração. Assim, o homem moderno volta o seu olhar para baixo e para a frente: para si mesmo, edificador da realidade⁶, e para o amanhã, quando as coisas haverão de ser outras.

⁶ Neste sentido, então, é que se diz ter sido a Renascença um período de redescoberta do humanismo, de volta do olhar do ser humano para si próprio.

Começa a surgir e a se consolidar a preocupação com o futuro, bem como a noção de progresso, ausente nos tempos medievais; nasce a esperança de que o porvir haverá de ser melhor do que o presente, por obra do esforço e do trabalho humanos. Tal fato carrega em si uma clara dimensão utópica, acerca da felicidade e do bem-estar a serem conseguidos em épocas vindouras, dimensão essa de fundamental importância na estruturação do pensamento e do modo de vida modernos. A modernidade, por conseguinte, deve também ser entendida como um período de arraigado utopismo, de crença num futuro cada vez melhor e mais rico em benesses para a humanidade, segundo assinala Kujawski numa das epígrafes que abrem o presente capítulo. Tal utopismo, fincado numa radical noção de progresso, haverá de se desenvolver plenamente a partir do século XVIII, porém não custa assinalar-se aqui, através das palavras deste autor, suas características fundamentais; diz ele:

o utopismo, ou culto da utopia, exige: a) que a realidade seja transformável pelo homem; b) que a transformação se dê sempre para melhor; c) que o “melhor”, o grau ótimo de transformação, esteja situado em futuro sempre mais à frente e sempre por atingir; d) que a realidade presente não tenha valor em si, mas valha, unicamente, como degrau para o estágio superior seguinte.⁷

Mas é preciso notar-se que as grandes navegações contribuem também com a fixação de outro eixo em torno do qual a Idade Moderna deverá girar: a mobilidade, o movimento, *leitmotiv* da nova forma de se fazer ciência que virá a ser desenvolvida por Galileu no próximo século. O ímpeto pela descoberta de novas terras, o qual, inclusive, estimulou o surgimento e a retomada de lendas acerca de lugares maravilhosos e plenos de felicidade para os que ali aportavam, vai inoculando nos homens esse desejo de manter-se em movimento, bem como a percepção de que todo o universo e a vida são constituídos de elementos em constante mobilidade.

E assim se adentra ao século XVII, no qual o conhecimento moderno tem suas bases definitivamente estabelecidas por meio, principalmente, do trabalho de duas pessoas: René Descartes e Galileu Galilei. O primeiro, considerado o iniciador da filosofia moderna, e o segundo, da ciência experimental moderna. Descartes, com seu método da dúvida sistemática, coloca sob suspeita as verdades até ali estabelecidas e separa a relação

⁷ Gilberto de Mello Kujawski, *op. cit.*, p.21.

homem/mundo em dois pólos distintos, o do sujeito que investiga e o do objeto que se deixa investigar, bem como restringe o saber confiável àquele passível de ser expresso em números, reduzindo a natureza e as coisas do mundo à extensão, isto é, à sua dimensão mensurável. Contribui ainda com o estabelecimento da célebre “dicotomia cartesiana”, ou seja, a separação entre o corpo e a mente dos seres humanos, reafirmando a prioridade desta em relação àquele. Apesar de hoje muitos pensadores virem afirmando que tal dicotomia não foi tão ferrenhamente estabelecida pelo filósofo, mas sim devida ao exagero de seus seguidores, o fato é que a partir de então os sentidos corporais passaram a ser cada vez mais colocados sob suspeita, no sentido de não conseguirem produzir um saber confiável e digno do nome.

Já Galileu estuda o movimento dos corpos e lhes estabelece fórmulas matemáticas, processando uma radical transformação naquilo que se entendia por conhecimento. Com seu método fica definitivamente estabelecido que a quantidade, a mensuração, consiste na mais fidedigna maneira de se conhecer o mundo, devendo-se desprezar as qualidades, tão afeitas aos equívocos de nossos sentidos. Conforme Kujawski⁸,

na mesma linha de Descartes, o qual reduziu a natureza à pura extensão, Galileu entende, literalmente, que o grande livro da natureza está escrito em linguagem matemática e os seus caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas. Galileu já não se interessa pelo “princípio” do movimento, conforme a tradição aristotélica e medieval. Nada mais pretende que conhecer a lei do movimento, formulada em equação matemática. Medir o movimento, eis a questão, renunciando-se a saber o que é este, em que consiste a realidade do movimento. Renúncia fecunda, sem a qual não seria construída a física moderna, mas que custaria a implacável servidão da vida humana à lógica dos meios, com sacrifício de sua liberdade e de sua integridade. Galileu formaliza a natureza nas leis gerais do movimento, descobrindo um novo céu e uma nova terra, onde o contexto das coisas é substituído por uma estrutura de relações.

Desde a antigüidade grega e ao longo da Idade Média, o afã de conhecer levava à procura das *essências*, ao esforço com vistas à compreensão do *ser* das coisas e fenômenos. Para o homem medieval, especialmente, a busca do saber significava uma tentativa de melhor se adequar aos desígnios divinos: conhecer a essência da criação era reconhecer e louvar o Criador. Além do que, são nítidos os contornos estéticos até então presentes na maioria das concepções e visões de mundo de sábios e pensadores, para os quais as formas

⁸ *Op. cit.*, p.158-9.

sensíveis constituíam uma dimensão importante no caráter último de objetos e seres. Vide, por exemplo, a percepção de universo presente nos estudos de Johannes Kepler, para quem os planetas correspondiam a notas musicais e o seu movimento se comparava à execução de uma sinfonia regida por Deus.

A partir de Galileu, todavia, não estará mais em jogo a essência, e sim a *função* das coisas. Doravante, não haverá de interessar a busca do ser de objetos e processos, mas o seu funcionamento; o que agora se pretende é desvendar as relações entre forças naturais e corpos em movimento, relações essas devidamente expressas em fórmulas matemáticas. E isto implica numa alteração fundamental quanto ao propósito do conhecimento: quer-se conhecer não a fim de melhor louvar o Criador, porém com o intuito de se interferir na criação, de se atuar sobre a natureza para dominá-la mais facilmente e, em decorrência, extrair-lhe mais lucros e vantagens. Não tardará, portanto, para que comerciantes e homens de negócios passem a ter, na nova ciência que ali emerge, uma preciosa aliada para seus propósitos pecuniários. Sendo importante ainda assinalar-se o papel de Francis Bacon, contemporâneo de Galileu, no estabelecimento das bases e propósitos dessa nova maneira de se forjar o conhecimento. Algo virulento e rancoroso em seus escritos, este homem de ciências não hesitava em comparar os nascentes métodos científicos a sessões de tortura, nas quais a natureza devia ser obrigada a “confessar” seus mais recônditos segredos. Veja-se, a respeito dessa passagem do conhecimento medieval para o moderno, bem como sobre Bacon, o que afirma Fritjof Capra⁹:

desde a Antigüidade, os objetivos da ciência tinham sido a sabedoria, a compreensão da ordem natural e a vida em harmonia com ela. A ciência era realizada “para maior glória de Deus” ou, como diziam os chineses, para “acompanhar a ordem natural” e “fluir na corrente do tao”. (...) A partir de Bacon, o objetivo da ciência passou a ser aquele conhecimento que pode ser usado para dominar e controlar a natureza... Os termos em que Bacon defendeu esse novo método empírico de investigação eram não só apaixonados mas, com freqüência, francamente rancorosos. A natureza, na opinião dele, tinha de ser “acossada em seus descaminhos”, “obrigada a servir” e “escravizada”. Devia ser “reduzida à obediência” e o objetivo do cientista era “extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos”.

E assim, após a criação do moderno método científico adentramos ao século seguinte (XVIII), considerado um marco para a concretização dos parâmetros definidores

⁹ *O ponto de mutação*, p. 51-2.

da modernidade e o seu espraiamento para a vida cotidiana da maioria dos povos de então. O setecentos, também chamado “século das luzes”, é palco de dois eventos basilares para o delineamento mais preciso desta nossa Idade Moderna: o Iluminismo e a Revolução Industrial.

O movimento iluminista, forjado no trabalho reflexivo de inúmeros filósofos, postulava a supremacia da razão humana face a explicações míticas e religiosas da existência. Eleita a primordial dentre as faculdades humanas, a razão devia ser devidamente educada e desenvolvida, a fim de que a humanidade pudesse caminhar (utopicamente) em direção à sua maioridade, ou seja, rumo a uma vida plena de conhecimentos estabelecidos racional e cientificamente, até que se chegasse numa existência liberta de quaisquer peias irracionais. Para tanto, a multiplicação das escolas e a facilitação de seu acesso ao povo revelar-se-ia a ferramenta essencial, bem como a edição da “enciclopédia”, obra idealizada na época com a pretensão de versar sobre todo o conhecimento disponível ao ser humano de então. Mais do que nunca, está-se num tempo no qual a confiança na racionalidade humana é indiscutível, e isto gera a certeza de que

*o progresso das ciências, das técnicas, das artes e das liberdades emancipará a humanidade inteira da ignorância, da pobreza, da incultura, do despotismo, e não fará apenas homens felizes, mas, nomeadamente graças à Escola, cidadãos esclarecidos, senhores de seu próprio destino.*¹⁰

Tal ideal serviu de sustentação à Revolução Francesa, a qual pretendeu implantar a noção de igualdade humana, isto é, a de que todos os homens nasceriam iguais, abolindo-se a idéia da distinção entre nobres e plebeus e instituindo-se o sistema republicano de governo. Sem dúvida, nesse período, a consolidação da modernidade enquanto fecunda e benéfica à vida, e como um correlato natural da progressiva elevação da racionalidade humana, encontra seus apaixonados defensores nas mais diversas áreas de conhecimento, a começar pelos filósofos iluministas. Assim, não custa compreender-se melhor o universo mental da época através das palavras do sociólogo Alain Touraine¹¹, para quem

esse universo progride por seus próprios meios, pelas conquistas da razão. A sociedade nada mais é que o conjunto dos efeitos produzidos pelo progresso do

¹⁰ Jean-François Lyotard, *O pós-moderno explicado às crianças*, p.101.

¹¹ *Crítica da modernidade*, p. 38-9.

conhecimento. Abundância, liberdade e felicidade andam juntas, porque são todas produzidas pela aplicação da razão a todos os aspectos da existência humana. A História nada mais é que o surgimento da razão luzindo no firmamento.

E com a Revolução Industrial que dá então seus primeiros passos, o mundo vem a conhecer profundas transformações, especialmente no que toca à vida cotidiana da população. Tal revolução, filha direta não só dessa glorificação da racionalidade, mas principalmente da aplicação às técnicas de produção daqueles procedimentos científicos criados no século anterior, passará a mudar com velocidade crescente a ocupação diária e o modo de vida das pessoas. É de se notar, pois, que a criação da indústria, sucedendo-se à artesanaria e às primeiras manufaturas, surge como a responsável direta pelo modelo de produção de mercadorias que, aperfeiçoado e ampliado ao extremo, chegou até os nossos dias. Porém, com a Revolução Industrial vão se operando, também e especialmente, alterações em todos os demais setores da vida humana, desde os hábitos e costumes diários até a configuração espacial das cidades, desde as relações parentais até o comércio internacional. Para os nossos propósitos aqui, todavia, há que se ressaltar apenas uma dessas mudanças profundas que a implementação da indústria acarretou. E esta diz respeito ao corpo daqueles que, rapidamente, iam se tornando operários contratados pelo emergente parque industrial da época.

Consideremos, para a compreensão do fato, a transformação do antigo artesão nesse novo operário. Desde sempre, o artesão se mostrara senhor de seu trabalho, levando, ao longo dos dias, uma vida regida organicamente pelo próprio corpo e em concordância com as alterações sazonais do mundo. Quer dizer: concorde com a estação do ano, trabalhava segundo a sua necessidade, comia ao ser solicitado pelo estômago, dormia sob o imperativo do sono, etc. Seus horários e seu regime de atividades se davam em consequência de um ritmo vital, orgânico, corporal. Entretanto, ao se empregar numa daquelas nascentes indústrias, ao se tornar funcionário de uma organização, sua atividade diária passou a ser regida por uma lógica que lhe era exterior, qual seja, a da nova produção industrial. Ocorrência que o obrigou a dormir, a acordar, a comer e a trabalhar em conformidade com os horários estabelecidos por uma racionalidade produtiva a ele externa e totalmente alheia às suas demandas corporais. Por isso, não é demais afirmar-se que, primordialmente e em termos dos indivíduos, a Revolução Industrial significou um radical *processo de reeducação do corpo humano*. Corpo esse que, de maneira acelerada, precisou adaptar-se a

um esquema produtivo que se mostrava indiferente às suas necessidades e ritmos vitais, os quais até então eram obedecidos pelo antigos lavradores e artesãos. Os desequilíbrios físicos e psíquicos verificados na época foram notáveis e, como anota René Dubos¹²,

a alarmante proporção de doenças orgânicas e mentais durante a primeira fase da Revolução Industrial foi causada em grande parte por falta de higiene e desnutrição, mas sem dúvida outro importante fator foi que imensas levas de pessoas das zonas rurais migraram dentro de poucos decênios para as novas cidades industriais. Tinham de viver e trabalhar nos pardieiros e oficinas repletas das pululantes cidades industriais antes que pudessem fazer ajustamentos fisiológicos e emocionais.

O corpo do operário, portanto, precisava mais e mais ser regrado e submetido ao ritmo industrial do trabalho. Toda energia devia ser canalizada para a produção, sem desperdícios fúteis e inúteis do ponto de vista da confecção de mercadorias. Festas e prazeres, assim, haveriam de ser reduzidas e controladas a fim de se economizar energia produtiva. Neste sentido, o filósofo Herbert Marcuse criou o conceito de *mais-repressão*, a partir de uma reflexão de Freud e para indicar o que a Revolução Industrial acarretou imediatamente após sua instalação. De acordo com o pensamento freudiano, para o surgimento da civilização o ser humano houve que reprimir seus instintos fundamentais, tornando possível o aparecimento de leis e normas que regravam a sua correta satisfação naqueles momentos e locais determinados. Para Marcuse, porém, foi necessária uma mais-repressão por ocasião da Revolução Industrial, de maneira que uma quantidade adicional de energia fosse canalizada para a estafante atividade junto às máquinas de então, em jornadas que chegavam a dezesseis horas por dia. O que implicou no estabelecimento de regras morais e de conduta ainda mais severas, na direção de uma condenação aos prazeres do corpo e daquelas atividades não rentáveis no que tange à produção de bens de consumo.¹³ E há que se ressaltar ainda o brutal incremento de horas trabalhadas à vida que anteriormente levava o artesão desde o período medieval, vida que, a partir daí, teve de ser forçosamente compreendida como submissa ao novo ritmo de trabalho. Segundo Robert Kurz¹⁴, que chega a comparar o tempo de atividade produtiva de um artesão até a Revolução Industrial com aquele despendido pelos operários de hoje,

¹² *Op. cit.*, p.140.

¹³ Herbert Marcuse, *Eros e civilização* e *A ideologia da sociedade industrial*, passim.

¹⁴ A expropriação do tempo, *loc. cit.*

na Antigüidade e na Idade Média, apesar do nível técnico inferior, o tempo de produção diária, semanal ou anual era bem menor do que no capitalismo. (...) Documentos britânicos do século 18 relatam que os artesãos livres trabalhavam somente três ou quatro dias por semana, segundo a vontade e a necessidade.

Desta forma, conforme a razão e suas construções modelares para a compreensão do mundo vão se ampliando e sendo consideradas o ápice da capacidade humana, o corpo progressivamente se submete a restrições que são, de modo simultâneo, de ordem epistemológica e produtiva. Quer dizer: ao mesmo tempo em que aos sentidos vão sendo negadas capacidades cognoscentes, capacidades de erigir um saber minimamente confiável, os músculos e a fisiologia geral devem se adaptar a um esquema produtivo que não obedece à natureza humana, e sim a uma lógica de mercado que cresce em proporção geométrica. Mas é preciso notar-se que, ao contrário da crença iluminista na ciência enquanto instrumento eficaz para erradicar a explicação mítica e a superstição, foi-se construindo, ao longo desse século que ora se encerra (XVIII) e daquele em que agora adentraremos (XIX), uma nova forma de superstição: a científica. Nas palavras de Ernesto Sabato¹⁵,

ao largo dos séculos XVIII e XIX se propagou, finalmente, uma verdadeira superstição da ciência, o que equivale a dizer que se desencadeou a superstição de que não se deve ser supersticioso. Era inevitável: a ciência havia se convertido em uma nova magia e o homem da rua acreditava tanto mais nela quanto menos a compreendia.

E é com tal espírito que transcorre o século XIX, com essa fé num ilimitado progresso científico e tecnológico que haverá de conduzir a humanidade a um mundo sem precedentes em termos de felicidade e de facilidades para se viver. Deste modo, tal período constituído por anos de veloz expansão e assentamento da chamada sociedade industrial, bem como de exponencial desenvolvimento da ciência e da tecnologia, pode muito bem ser caracterizado como o século do utopismo tecnocientífico. As novas descobertas e invenções, como a máquina e o navio a vapor, as ferrovias, a dirigibilidade dos balões, o telégrafo, o telefone, o automóvel e a luz elétrica, dentre outras, vão modificando rapidamente a vida cotidiana, que se vê invadida ainda pelos jornais e periódicos, os quais

¹⁵ *Hombres y engranajes*, p.41 (minha tradução).

trazem não somente notícias de outras latitudes como também ajudam a popularizar as mais recentes teorias filosóficas e explicações científicas.

Espera-se firmemente que o progresso das técnicas e das ciências conduza o ser humano a um futuro em que os homens não precisarão mais despende energia e saúde na realização de tarefas brutas e pesadas, a serem então executadas por máquinas e equipamentos constantemente aperfeiçoados, os quais haverão ainda de libertá-los das pequenas, porém maçantes, atividades de seu dia-a-dia. Nos domínios científicos, filosóficos e técnicos, o triunfo da razão parece inquestionável, e tudo aquilo ainda desconhecido ou inexplicável não quedará neste estado por muito tempo: o avanço do conhecimento, em breve, proverá soluções e explicações para tais problemas e mistérios. Apenas a título de curiosidade, veja-se a compilação efetuada por René Dubos¹⁶ deste trecho de uma revista científica da época:

no Scientific American de julho de 1899, há uma discussão dos prováveis efeitos que o carro a motor teria sobre a vida urbana quando a produção em massa lhe tivesse baixado o preço: “A melhoria das condições urbanas graças à adoção geral do carro a motor dificilmente pode ser subestimada. Ruas limpas, sem pó e sem mau cheiro, com veículos leves de rodas de borracha a moverem-se com rapidez e sem barulho pela sua lisa expansão, eliminariam a maior parte do nervosismo, da distração e da tensão da vida metropolitana moderna.”

Esse futuro limpo e feliz afigurava-se inexorável tanto para o cientista como para o homem médio do oitocentos, traduzindo-se para o ser humano não só como um acréscimo em suas horas livres, na medida em que este se veria liberto de uma carga massiva de trabalho, como, especialmente, em termos de um amplo desenvolvimento mental e espiritual, pois seu tempo ocioso irretorquivelmente haveria de ser preenchido com atividades culturais e intelectuais, que o tornariam alguém bem mais sábio e criativo. Por conseguinte, a fé no poder da razão, em todos os níveis, mostra-se irrefutável. A ciência vai avançando em suas descobertas e as máquinas seduzem, realizando tarefas, encurtando distâncias e promovendo o aumento da velocidade. A maioria humana, célebre expressão dos iluministas, parece já bem próxima. E como emblema desse conjunto ideológico oitocentista, nada melhor que o positivismo elaborado por Augusto Comte e muito bem acolhido em diversos círculos letrados da época, já que uma filosofia que prega

¹⁶ *Op. cit.*, p. 81.

a superioridade da razão científica sobre todas as outras formas de conhecimento casa-se muito bem com esse abrangente progresso verificado ao derredor. Filósofos, cientistas, homens de negócio, militares e mesmo artistas crêem estar muito próxima a idade da razão para toda a humanidade, idade em que sociedades plenamente racionalizadas deverão, por certo, promover um amplo bem-estar para os seus membros.

Ainda que algumas vozes discordantes comecem a surgir em tal contexto de euforia, como as de Nietzsche, de Spengler e de Freud, autores atentos para o montante de irracionalismo e instintividade encobertos e até reprimidos por esse encaminhamento da civilização moderna, suas advertências parecem ecoar no vazio, dado o clima geral ser mesmo o de excitação com a modernidade tecnológica que cresce e se expande de maneira veloz. E assim, com tal estado de espírito e portando essa crença ferrenha na racionalidade humana, segundo desenvolvida pela ciência e a técnica do período, o mundo adentra ao século XX, cujo primeiro decênio parecerá um simples prolongamento do oitocentos, com seus dias a fluir sem grandes conflitos ou sobressaltos, numa inquestionável solidez.

Solidez que, no entanto, mostrar-se-á ilusória e começará a ruir, literalmente, com a eclosão da Grande Guerra (ou Primeira Guerra Mundial), na Europa, em 1914. O vasto acervo técnico e científico que se viera acumulando passará, num instante, a ser empregado não na emancipação do ser humano, e sim em sua destruição. Um mal-estar e uma descrença na tão propalada racionalidade progressiva da humanidade principia ali a eclodir, com o surgimento de novas máquinas, agora, todavia, mortíferas, ou adaptadas para o extermínio, feito o avião, que desde há pouco vinha deslumbrando multidões e arrebatando os entusiastas do progresso. Gases letais, veículos blindados, canhões mais potentes, armas de repetição e com maior precisão de tiro, metralhadoras sincronizadas com o movimento das hélices de aeronaves: são incontáveis os refinamentos que a razão tecnocientífica produz em seu afã de destruir o inimigo. Em relação ao estado de espírito desse tempo, comenta Eduardo Subirats¹⁷ que

uma cultura completamente racionalizada conforme critérios tecnológicos poderia, certamente, celebrar sua independência com respeito à natureza, porém não se livraria do sentimento de temor, da angústia produzida por sua força incontrolável ou superioridade face às capacidades limitadas do ser humano. De fato, o que realmente sucedeu no seio das sociedades desenvolvidas é que a angústia frente ao poder

¹⁷ *Da vanguarda ao pós-moderno*, p. 43-4.

incontrolável da natureza, ou às forças irracionais no indivíduo transferiu-se à própria tecnologia e à máquina como sua expressão simbólica.

Será, contudo, com a Segunda Guerra Mundial que esse mal-estar tornar-se-á agudo, pois a destruição haverá de se mostrar muito maior e um irracionalismo cego tomará conta de nações, de líderes e mesmo de populações. Nunca a humanidade assistira a um conflito de tamanhas proporções e numa intensidade tal que toda a economia dos países envolvidos passou a ser direcionada para o que se convencionou a chamar de “esforço de guerra”. E com uma radical alteração naquilo que ao longo da história se veio entendendo por conflito bélico: os embates entre forças inimigas deixariam de acontecer apenas nos campos de batalha, tal como sucedera até a Primeira Grande Guerra, deslocando-se para as ruas das cidades e aldeias, as quais se veriam sistematicamente bombardeadas, saqueadas e destruídas junto com suas populações civis. Em sua extensa e minudente obra, *Era dos extremos: o breve século XX*, o historiador Eric Hobsbawn insiste na brutalidade sem precedentes em toda a história humana que tal conflito armado fez irromper, frisando, ao mesmo tempo, o paradoxo de sua exposta irracionalidade, na medida em que a barbárie ali alcançada, além de massiva, houve de ser racional e cientificamente planejada e executada, em que pese a aparente contradição contida nesta afirmação. Por suas próprias palavras:

a guerra em massa exigia produção em massa. Mas a produção também exigia organização e administração — mesmo sendo o seu objetivo a destruição racionalizada de vidas humanas da maneira mais eficiente, como nos campos de extermínio alemães. Falando em termos mais gerais, a guerra total era o maior empreendimento até então conhecido do homem, e tinha de ser conscientemente organizado e administrado. (...)

Sem dúvida, tanto a totalidade dos esforços de guerra quanto a determinação de ambos os lados de travá-la sem limites e a qualquer custo deixaram sua marca. Sem isso, é difícil explicar a crescente brutalidade e desumanidade do século XX. Sobre essa curva ascendente de barbarismo após 1914 não há, infelizmente, dúvida séria.¹⁸

De tal episódio contemporâneo é possível extrair-se também dois nomes como emblemáticos dessa conflitante situação humana em que a racionalidade dos meios mostra-se perfeitamente passível de ser empregada na consecução de fins absurdamente irracionais: Auschwitz e Hiroshima. O primeiro, do maior dos campos de extermínio

¹⁸ *Era dos extremos: o breve século XX*, p. 54-5-6.

nazistas, onde milhares de vidas foram dizimadas em nome de uma ilusória superioridade racial, e o segundo, da cidade japonesa vítima da primeira bomba atômica despejada sobre seres humanos.¹⁹ Com tal explosão viemos a atingir um estágio absolutamente inédito em nossa história, no qual a humanidade passou a deter suficiente poderio para aniquilar a si própria e a todas as demais formas de vida existentes no planeta. O que possibilitou a percepção de que a competência para afirmar como é e como funciona o mundo real, reivindicada pela ciência, repousa, em última instância, sobre a sua capacidade de destruir essa mesma realidade, com a colaboração de sua filha mais diletta, a moderna tecnologia. Doravante, pois, a dúvida quanto à propriedade dos rumos escolhidos pelo homem moderno haverá de se instalar progressivamente nos corações e mentes daqueles que observam os acontecimentos com criticidade e desconfiança.

Face à brutalidade destes nossos tempos, a edificar aquele que Hobsbawn não hesita em nomear como o “século mais assassino de que temos registro”²⁰, impossível resistir à tentação de citar um famoso tango composto por Enrique Santos Discépolo, músico argentino morto em 1951, intitulado *Cambalache*. Em sua letra encontra-se um perfeito retrato do sentimento que passou a tomar boa parte daqueles que viam com preocupação o beco em que o mundo moderno estava se metendo, o qual, por ora e até estas linhas, mostrou-se apenas através de alguns dos brutais acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Porém, para valeremo-nos de uma paráfrase do poeta Ezra Pound segundo a qual “os artistas são as antenas da raça”, não custa reproduzir as palavras daquele compositor, artista “antenado” com o que até ali havia sido e, principalmente, com o que viria a ser este nosso século prestes a se encerrar. Assim, deixemos que ele expresse, por meio da letra de seu tango, esse sentimento de desencanto e desconsolo para com os últimos cem anos:

Que el mundo fue y será una porqueria ya lo sé, / En el quinientos diez y en el dos mil también. / Que siempre ha havido chorros, maquiavélicos, estafados, / Contentos y amargados, valores y dobles, / Pero que el siglo veinte es un despliegue de maldad insolente / Ya no hay quien lo niegue / Vivimos revolcados en un merengue / Y en lo mismo lodo, todos manoseados. / Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor,

¹⁹ Na verdade, nesta lista de nomes emblemáticos dever-se-ia incluir Nagasaki, a segunda cidade do Japão a sofrer um bombardeio atômico, de conseqüências tão terríveis quanto o anterior. Contudo, Hiroshima é o primeiro e, muitas vezes, o único a ser lembrado, talvez pela tendência humana de se acostumar com os maus-tratos e a tortura e a dar atenção apenas à novidade.

²⁰ *Op. cit.*, p.22.

/ Ignorante, sabio o chorro, pretencioso o estafador / Todo es igual, nada es mejor / Lo mismo un burro que un gran profesor, / No hay emplazar ni escalafón: / Los imorales nos han igualado. / Si uno vive la impostura y otro afana en su ambición, / Dá lo mismo que sea cura, colchonero, rey de bastos, caradura o polizón. / Que falta de respeto, que atropello a la razón, / Qualquier es un señor, qualquier es un ladrón. / Mezclados con Stravinski va Don Bosco y La Mignon, Don Chicho y Napoleón, Carnera y San Martin / Igual que en la vidriera irrespetuosa de los cambalaches se ha mezclado la vida / Y herida por un sable sin remaches / Ves llorar la Biblia junto a un calefón. / Siglo veinte cambalache, problematico y febril / El que no llora no mama y el que no afana es un gil. Dale no más, dale que va, lo que haya en el horno se vamos a encontrar / No pienses más, sentate ao lado / Que a nadie importa se naciste honrado. / Se es lo mismo el que labuta noche y dia como un buey, / Que el que vive de las minas, que el que mata, que el que cura / O esta fuera de la ley.²¹

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, ao qual seguiram-se os anos da chamada “guerra fria”, o medo de uma catástrofe nuclear parecia ter vindo para ficar, e mesmo hoje quando as superpotências já desarmaram uma parte de seus arsenais atômicos ele não pode ser considerado extinto, pois o que ainda resta de mísseis e bombas nesses países guarda poderio suficiente para aniquilar várias vezes o nosso planeta. Sem que se esqueça também o emprego dito “pacífico” da energia nuclear, como nas usinas elétricas, as quais são apregoadas como seguras mas seguem despertando a crítica radical de muitos cientistas, como o físico Fritjof Capra²², que alerta:

o plutônio, assim chamado em homenagem a Plutão, o deus grego do inferno, é de longe o mais letal de todos os produtos do lixo atômico. Menos de um milionésimo de grama — uma dose invisível — é cancerígeno. Cerca de 500 gramas, se uniformemente distribuídos, poderiam induzir potencialmente o câncer pulmonar em todas as pessoas do nosso planeta. Diante desses fatos, é verdadeiramente aterrador

²¹ Numa tradução minha, algo livre: *Que o mundo foi e será uma porcaria eu já sei, / Em quinhentos e dez e em dois mil também. / Que sempre houve tolos, maquiavélicos, logrados, / Felizes e amargurados, valores e imitação, / Mas que o século vinte seja um leque de maldade insolente / Já não há quem o negue, / Vivemos mergulhados numa geléia / E na mesma lama, todos manipulados. / Hoje em dia dá no mesmo ser direito ou traidor, / Ignorante, sábio ou tolo, pretencioso ou enganador / Tudo é igual, nada é melhor / É o mesmo um burro que um bom professor, / Não há limites nem qualquer escalão: / Os imorais já nos igualaram. / Se um vive na impostura e outro rouba em sua ambição, / Tanto faz que seja padre, colchoeiro, rei de paus, caradura ou clandestino.*

Que falta de respeito, que ultraje à razão, / Qualquer um é senhor, qualquer um é ladrão. / Misturam-se Stravinski, Don Bosco e La Mignon, / Don Chicho e Napoleão, Carnera e San Martin / Assim como à irreverente vitrina dos cambalaches foi misturada a vida / E ferido por um sabre inteiriço / Vês chorar a Bíblia junto a um aquecedor. / Século vinte cambalacho, problemático e febril, / O que não chora não mama e o que não rouba é um imbecil. / Já não dá mais, força que dá, é no inferno que iremos nos encontrar / Não penses mais, senta-te ao lado / Que a ninguém importa se nasceste honrado. / Pois igual ao que trabalha noite e dia como um boi / É o que vive das mulheres, o que mata, o que cura e até o fora-da-lei.

²² O ponto de mutação, p.238.

sabermos que cada reator comercial produz de 200 a 250 quilos de plutônio por ano. Além disso, toneladas de plutônio são rotineiramente transportadas pelas rodovias e ferrovias norte-americanas e transitam por aeroportos.

E o autor faz questão de acrescentar que, além de todo o plutônio produzido como lixo nesses reatores até hoje não poder ser armazenado com total segurança, sua ação letal perdura por meio milhão de anos. Assim, de par com esse sentimento de temor pelos rumos que a tecnologia veio tomando, outros subprodutos desse modelo de progresso passaram a ser observados, como os desequilíbrios ambientais, por exemplo, reforçando a suspeita de que a racionalidade construída ao longo da Idade Moderna apresenta uma série substancial de problemas. Na segunda metade do século, muito se produziu em termos críticos acerca dessa sociedade industrial fundada num modo de produção que deve bastante à ciência e ao tipo de razão disseminada através dela e da tecnologia, razão que se tornou conhecida como “instrumental”: um tipo de raciocínio que se ocupa do funcionamento dos processos em detrimento de qualquer reflexão acerca de valores humanos e éticos neles contidos. A idéia de que esta forma de exercer nossa capacidade reflexiva, em se mostrando fundamental para o estabelecimento e crescimento da tecnociência, não serve, porém, para a compreensão da vida humana como um todo nem para a definição dos rumos a serem tomados pela humanidade, tornou-se presente no pensamento de um bom número de filósofos e pensadores, que passaram a diagnosticar os sintomas de uma crise que vinha tomando conta desse conhecimento tido como típico da modernidade. Muito do aparente irracionalismo que se evidenciava em conflitos sociais, em ações predatórias sobre o meio ambiente e na piora da qualidade de vida de vastas faixas da população passou a ser debitado à adoção da razão instrumental como a única forma de se entender a existência. Como diz Sérgio Paulo Rouanet²³, “não há pior irracionalismo que o conduzido em nome de uma razão científica que usurpa as prerrogativas da razão integral.”

O objetivo deste breve percurso que aqui se está realizando através dos séculos que constituíram nossa Idade Moderna consiste tão-só em deixar evidente como o conhecimento que a caracteriza implicou numa pretensa exclusividade do intelecto sobre as formas sensíveis do saber. Com o sério agravante de esse intelecto vir sendo progressivamente reduzido a uma maneira parcial de operação da razão humana: aquela

²³ *As razões do iluminismo*, p.210.

preocupada apenas com o funcionamento e a operacionalidade dos sistemas, sejam eles quais forem, naturais, mecânicos, eletrônicos ou humanos. Tal maneira de se colocar perante o mundo parece estar chegando aos seus limites, na proporção em que se avultam os sintomas de crise ao nosso redor, os quais serão discutidos mais detidamente nos próximos capítulos, a fim de que se deixe claro como essa crise se encontra presente em nosso mais mezinho cotidiano. Por ora, convém que se apontem algumas outros acontecimentos e características chaves deste nosso século, para a sua compreensão como aquele século no qual “o jeito moderno de ser”, ao mesmo tempo em que atingiu o seu ápice, tornou-se preocupante enquanto um modo de vida fadado à extinção. Assim, o medo quanto ao futuro que nos aguarda, face a degradações ambientais, ameaças nucleares, populações empobrecidas, violência crescente, etc., parece vir tomando o lugar do utopismo tecnocientífico até há pouco vigente. Na consideração de Kujawski²⁴,

o utopismo construiu e animou a Idade Moderna, e por utopismo entenda-se, em primeiro lugar, o utopismo da razão pura, do ponto de vista único e absoluto, princípio de todos os demais utopismos modernos. A razão abstrata, more geométrico, está na base da ciência, da técnica, do progresso, da revolução, sem os quais não existiria a modernidade. O colapso da razão pura, seu esgotamento, na medida em que não serve para viver, em que falhou para enfrentar e interpretar os problemas humanos, marca o fim do utopismo e o crepúsculo da modernidade.

Contudo, por mais crepuscular que se mostre o estilo de vida moderno, nosso sistema de produção e atuação vem se expandindo em crescente velocidade. E o valor escolhido por ele para avaliar seu desempenho decorre, logicamente, de seus pressupostos funcionais: a eficiência. Tudo precisa *funcionar eficientemente*, isto é, com o menor custo, no menor tempo e com o máximo de lucro possíveis. Qualquer outra escala de valor deve ser deixada de lado em favor desta única, que mede o desempenho, a produtividade, a “performatividade”, para se empregar um neologismo tão ao gosto dos administradores contemporâneos. O bom e o mau, o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, o belo e o feio, o agradável e o desagradável, o ético e o não-ético, todos os esquemas valorativos baseados numa razão mais ampla sucumbem frente ao novo mito da eficácia. O eficiente e o ineficiente, ou o eficaz e o não-eficaz, tornam-se, portanto, os parâmetros definidores do campo em que se dão os julgamentos de fatos, processos e

²⁴ *Op. cit.*, p.174.

peessoas na sociedade atual. O que interessa é a tarefa eficazmente realizada, e não discussões acerca de sua necessidade, sua justeza ou dos subprodutos decorrentes da sua implementação. Essas discussões, aliás, devem ser colocadas de lado por atrapalharem, dado o seu caráter excessivamente “filosófico”, ou mesmo “romântico”, o desempenho na consecução da finalidade desejada. Este mecanismo de avaliação vai se tornando, por conseguinte, fonte de legitimidade para todo e qualquer empreendimento moderno, seja na mais rudimentar produção material, seja na educação dos espíritos. A este respeito, comenta Kujawski²⁵ que

salta-se do manuscrito para a imprensa, da navegação costeira para a volta ao mundo, do empirismo para a ciência, do artesanato para a indústria, ao cabo de muito pouco tempo. A eficácia torna-se a tal ponto o denominador comum de todos os empreendimentos, não só materiais como científicos, jurídicos, políticos (...), culturais, que a modernidade não demora a criar certa forma de legitimidade, que será típica dela e a única que ela tem condições de criar: a legitimidade pela eficácia. Algo é eficaz, produz bons resultados a baixo custo? Pois então é legítimo, impõe-se por si mesmo e não há que discutir quanto à sua adoção. Esta é a sensibilidade moderna em toda a sua crueza secular e em todo o prosaísmo burguês da razão calculadora. O que é eficaz, em princípio é bom, seja para o bem-estar material ou a salvação da alma, para o enriquecimento ou o reforço do Estado, para a educação dos jovens ou para a conduta moral.

Percebe-se com isto a continuidade existente entre a adoção de um certo tipo de racionalidade e a sua aplicação em todas as esferas da vida. A lógica da produtividade, originada com a Revolução Industrial, passa a permear cada uma das atividades humanas levadas a efeito no dia-a-dia. Entretanto, como estamos tratando do século XX, não pode ficar sem registro esse seu breve momento no qual forças críticas, ainda que desordenadas, opuseram-se à racionalidade industrial operante. A denominada “contracultura”, surgida no final dos anos sessentas e que se tornou conhecida pelo “movimento hippie” abrigado em seu interior, consistiu, sem dúvida, numa tentativa de contestar o esquema dominante da sociedade industrial. Propondo um renascimento de valores humanos, com a estética e o prazer em primeiro plano e se opondo à ganância lucrativa do mundo moderno, aquela manifestação ousou trazer à tona temas que vinham sendo escamoteados da opinião pública, como a expansão da consciência para além dos limites rotineiros e o corpo humano

²⁵ *Op. cit.*, p.139.

como elemento básico de nossa instalação no mundo. Todavia, tais temas vieram a soçobrar nos decênios seguintes, numa incontestável vitória da moderna lógica industrial.

Autores que se ocuparam desse fenômeno social, verificado em grande parte do mundo, não hesitam em atribuir seu fracasso à carência de uma política definida, de uma organização prática de suas ações²⁶. No entanto, além de ser inegável o reconhecimento de que o seu charme provinha justamente dessa ausência de uma ação politicamente coordenada, o fato é que o sistema industrial de então logo encontrou meios para anular seus efeitos e pretensões, incorporando a si esta descoberta. Naquela altura, com o mundo sendo velozmente integrado pelas comunicações via satélites, não se tratava de pura e simplesmente reprimir modos de vida que se contrapunham à operacionalidade industrial, pois repressões intransigentes podem gerar mártires e uma maior oposição ao agente repressor. A grande saída, assim, foi enquadrar a rebeldia no sistema produtivo e “midiático”, transformando em mercadoria lucrativa tudo aquilo que a caracterizava; roupas, músicas, incenso, penteados, textos sobre religiões orientais, *designs psicodélicos*, etc., etc., tornaram-se logo produtos disponíveis “nas boas casas do ramo”. E com isto a racionalidade operativa e mercantil de nosso tempo entendeu que a própria rebeldia e a oposição a si podiam, em grande medida, ser produzidas industrialmente, gerando lucros ao mesmo tempo em que perdiam o caráter radical pela sua transformação em moda e constante exposição na mídia.²⁷

Acerca dessa capacidade da sociedade industrial, através da razão instrumental que a anima, de cooptar seus dissidentes e tornar suas idéias, criações e sua própria imagem mercadorias vendáveis, comenta Marshall Berman²⁸ que

esse sistema requer constante perturbação, distúrbio, agitação; precisa ser permanentemente empurrado e pressionado para manter a própria elasticidade e capacidade de recuperação, para assenhorar-se de novas energias e assimilá-las, para locomover-se na direção de novas alturas de atividade e crescimento. Isto quer dizer, porém, que todos os homens e movimentos que se proclamem inimigos do capitalismo talvez sejam exatamente a espécie de estimulantes que o capitalismo necessita. A sociedade burguesa, através de seu insaciável impulso de destruição e desenvolvimento e de sua necessidade de satisfazer as insaciáveis necessidades por ela

²⁶ Veja-se, a este respeito: Theodor Rozsack, *A contracultura* e Rubem Alves, *A gestação do futuro*.

²⁷ Para uma reflexão acerca da transformação dos *hippies* dos anos 60-70 nos *yuppies* (jovens sequiosos por dinheiro, poder e fama) dos anos 80, veja-se Maria Rita Kehl, *A razão depois da queda*, em Heloísa Rodrigues Fernandes (org.), *Tempo do desejo*.

²⁸ *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p.115.

criadas, produz inevitavelmente idéias e movimentos radicais que almejam destruí-la. Mas sua própria necessidade de desenvolvimento habilita-a a negar suas negações internas: ela se nutre e se revigora daquilo que se lhe opõe, torna-se mais forte em meio a pressões e crises do que em tempos de paz, transforma inimizados em intimidade e detratores em aliados involuntários.

Deste modo, a nossa modernidade tardia²⁹, imbuída de um insaciável desejo de lucro e levando ao extremo a racionalidade instrumental, consegue transformar seus opositores em novas fontes de mercadorias, consumando a sua eficácia. Mas é preciso notar que a eficiência de nosso sistema produtivo, já assinalada como seu esquema avaliativo por excelência, veio encontrando a sua medida ideal no dinheiro e em todo o sistema financeiro que o cerca, numa constante sobreposição de signos: moeda, papel-moeda, letras-de-câmbio, bônus, debêntures, obrigações do tesouro nacional, etc. etc., o que acabou por gerar um sistema autônomo e virtual que se multiplica a si mesmo. A esse assunto específico dos valores virtuais serão dedicadas algumas reflexões em capítulo posterior, cabendo agora deixar-se claro o fato de o atual sistema econômico mundial ter se tornado praticamente independente da vida que o embasa, vindo a constituir a medida última da eficácia produtiva em detrimento de quaisquer outros sistemas qualitativos de valores. Se a moeda consiste numa das raízes do modo moderno de ser, pela sua capacidade de equiparar quantitativamente coisas qualitativamente diferentes, nos dias que correm ela foi elevada a um estágio de existência que se sobrepõe à própria vida concreta das pessoas, que a ela devem prestar cega obediência. Nas palavras de Robert Kurz³⁰,

na economia moderna, inverteu-se a relação entre mercadoria e moeda. Não é mais a moeda que figura entre duas mercadorias qualitativamente diversas, mas justamente o contrário: a mercadoria figura no meio de dois modos de manifestação da mesma forma abstrata chamada “moeda”. Essa operação só faz sentido, obviamente, se ao final resultar uma soma monetária maior que no início. A moeda tornou-se um “capital produtivo” que multiplica a si mesmo. Ao contrário dos antigos produtores não-comerciais, o objetivo não é a reprodução material da própria vida, mas o acúmulo de ganhos em forma de moeda. (...)

Sob a pressão da concorrência no mercado, o empresário é obrigado a obedecer, em todas as decisões, à racionalidade monetária. A isso se dá o nome de economia empresarial. Quando se fala da “redução dos custos” e “eficiência”, o que está em jogo é apenas o “interesse” abstrato da moeda. Como um neurótico que, possuído por uma idéia fixa, toma sempre o caminho mais curto entre dois pontos, sem levar em conta o prazer ou a dor, assim também o cálculo empresarial exige a abstrata

²⁹ Com essa expressão, “modernidade tardia”, muitos autores se referem à segunda metade do século XX.

³⁰ O programa suicida da economia, *loc. cit.*

“redução dos custos”, sem levar em consideração o conteúdo sensível e as conseqüências naturais.

Note-se que Kurz, ao final da citação, assinala o caráter abstrato da economia de nossos tempos e sua desvinculação tanto do “conteúdo sensível” de suas decisões quanto de suas “conseqüências naturais”; isto é: para esse sistema econômico que ora parece gozar de vida própria, corpos humanos sencientes e processos do mundo natural são elementos ausentes de sua esfera de preocupações e de seus cálculos empresariais. A moeda, popularizada desde os primórdios da modernidade enquanto meio eficaz para a comparação de coisas qualitativamente distintas, terminou por se tornar o fim último das ações e empreendimentos de grande parte da humanidade, ao menos daquela que detém o poder de alterar as condições de vida no planeta.

E não sendo o intuito destas linhas uma discussão mais acurada do sistema financeiro internacional, mas sim a percepção do pano de fundo que serve de cenário para as atividades cotidianas do homem comum, fiquemos com esta constatação de que o caráter excessivamente abstrato da atual economia mundial, de par com sua “autonomização”, constitui o fundamento lógico para a educação e as atitudes corriqueiras desse ser humano preocupado cada vez mais com sua eficiência, isto é, com sua capacidade de ganhar dinheiro e acumular bens. As conseqüências éticas e sensíveis de seus atos foram progressivamente sendo substituídas, em seu esquema de valores, por uma noção de lucro (vale dizer, de sucesso) que se mede, de maneira estrita, através do valor monetário que tais atos lhe granjeiam. Por isso pontua Capra³¹ que

juntamente com a redefinição de “eficiência” e “produtividade”, necessitamos de uma revisão completa do conceito de “lucro”. Os lucros privados são hoje obtidos, com demasiada freqüência, às custas da exploração social ou ambiental. Esses custos devem ser totalmente levados em conta, para que a noção de lucro passe a ser associada à criação de riqueza real.

Riqueza que, sem dúvida, tem a ver com a *qualidade* de vida, a qual, a despeito de todo o chamado progresso material e tecnológico alcançado no presente século, parece vir decaindo sensivelmente para a maioria da população mundial. Isto, tomando-se a expressão “qualidade de vida” em seu sentido mais amplo, o qual aponta diretamente para as relações

³¹ O ponto de mutação, p. 221.

do ser humano com o seu corpo e deste com o ambiente que o abriga, seja ele natural ou urbano.

Assim, é preciso considerar-se também a evolução do mundo moderno até estes dias através do conhecimento desenvolvido pelo ser humano acerca de seu próprio corpo e, em última análise, do fenômeno da vida que o anima. Evidentemente, o tipo de racionalidade construída ao longo dos últimos cinco séculos, caracterizada pela instrumentalidade e a funcionalidade, vieram determinando o modo como percebemos o nosso corpo e a maneira de com ele nos relacionarmos. Muito desse conhecimento adveio tanto da biologia enquanto ciência como da prática médica, cujo esforço para se constituir num ramo científico algo independente é notório e sistemático. Ambas, biologia e medicina, no entanto, cresceram ao longo da modernidade tendo o mesmo solo comum, qual seja, a visão cartesiana e mecanicista do mundo e da vida. Pois Descartes não só separou, em reinos independentes, a mente e o corpo humanos, como também fundou a visão deste último como um intrincado mecanismo constituído de peças menores cujo funcionamento assemelhar-se-ia à máquina de um relógio. E desta concepção deriva-se a idéia de que por meio da exaustiva análise das partes isoladas pode-se chegar à compreensão do mecanismo como um todo, estando excluída ainda qualquer consideração das interações que essa máquina animada mantém com o meio natural, social e cultural que o abriga. Com tal atitude, mantida e sofisticada até atingir níveis moleculares, chega-se então ao tipo de percepção que o atual sistema médico-hospitalar tem do corpo humano, o qual raramente é encarado como o fundamento de uma existência, como uma pessoa. Nos termos de Capra³²,

a influência do paradigma cartesiano sobre o pensamento médico resultou no chamado modelo biomédico, que constitui o alicerce conceitual da moderna medicina científica. O corpo humano é considerado uma máquina que pode ser analisada em termos de suas peças; a doença é vista como um mau funcionamento dos mecanismos biológicos, que são estudados do ponto de vista da biologia celular e molecular; o papel dos médicos é intervir, física ou quimicamente, para consertar o defeito no funcionamento de um específico mecanismo enguiçado.

Deste modo, a dimensão do paciente enquanto ser humano é desconsiderada e, junto com a água do banho, atira-se fora também o bebê. Ou seja: a complexidade de nossa vida, a qual resulta de um entretecer de fatores físicos, metabólicos, sensíveis, emocionais,

³² *Idem*, p.116.

ambientais, sociais e culturais simplesmente é descartada, e o que resta é um corpo que possui bem pouco de humano, no sentido maior do termo. Decorrendo daí que um corpo tomado como máquina deve apenas ser “consertado” por meio de intervenções exteriores, não havendo espaço para sua educação ou reeducação. O que significa que tal modelo não leva em conta a doença como um desequilíbrio nessa complexa e sutil teia de relações que constitui a existência humana, e cuja cura, na quase totalidade das vezes, seria bem mais eficaz se o profissional não se restringisse a uma atuação pontual e freqüentemente agressiva, mas tomasse a sua tarefa como sendo a de uma reeducação desse corpo “avariado” para que o indivíduo desenvolvesse um melhor equilíbrio em sua vida cotidiana. Tal educação, contudo, dado o modelo cartesiano que funda a nossa medicina, encontra-se ausente dos próprios cursos de formação dos médicos e outros profissionais da saúde, levando-os a considerar seus próprios corpos segundo o mecanicismo parcializado (vale dizer, especializado) sob o qual aprendem a sua profissão. Nesses termos, convém novamente dar a palavra a Capra³³, que comenta ser

desconcertante e deveras irônico que os próprios médicos sejam os que mais sofrem em decorrência da concepção mecanicista de saúde por desprezarem circunstâncias estressantes próprias de sua vida. Enquanto se esperava que os curandeiros tradicionais fossem pessoas saudáveis, mantendo o corpo e a alma em harmonia e afinados com seu meio ambiente, as atitudes e os hábitos típicos dos médicos de hoje são muito pouco saudáveis e levam a consideráveis doenças. Hoje, a expectativa de vida entre os médicos é de dez a quinze anos menos que a média da população, e eles apresentam elevadas taxas de doença física, além de altos índices de alcoolismo, abuso de drogas, suicídio e outras patologias sociais. A maioria dos médicos adota essas atitudes não-saudáveis logo no início do curso de medicina, onde seu treinamento foi planejado para ser uma experiência extremamente estressante. O mórbido sistema de valores que domina nossa sociedade encontrou algumas de suas expressões extremas na educação médica.

Muitos argumentam, todavia, que, apesar desse modelo biomédico que fragmenta e parcializa o corpo e a vida humanas, ao longo da modernidade se veio conseguindo um incremento na expectativa de vida da humanidade, de par com a debelação de um sem-número de doenças infecciosas. No entanto, de acordo com uma série de estudos efetuados inclusive por membros da classe médica, parece assente que tal melhora na qualidade de vida deveu-se bem mais ao progresso verificado em outras áreas, como o saneamento

³³ *Idem*, p.139.

básico, a melhora na alimentação e em condições sociais e culturais de vida, do que ao desenvolvimento exponencial desse tipo de medicina intervencionista.³⁴ Contudo, o que interessa perceber agora é a existência dessa visão mecanicista e fragmentária do corpo humano a embasar nossos processos educacionais e nossa percepção de mundo, a partir de tenra idade e nas mais comzezinhas situações cotidianas. Tal visão, aliás, mostra-se fruto de uma educação continuada, desde o nosso nascimento no seio de uma sociedade moderna, até a nossa profissionalização, mesmo naquelas áreas científicas a ele dedicadas enquanto objeto de conhecimento. Assim, o corpo como máquina povoa nossa imaginação, fazendo-nos referir a ele ou a suas partes através de metáforas mecânicas: o coração é uma bomba hidráulica, as veias e artérias são tubulações, os pulmões dois foles, músculos e ossos realizam trabalhos de alavancas, cada nervo consiste numa espécie de fio a conduzir correntes elétricas, o cérebro assemelha-se a um computador que processa informações e realiza cálculos, etc.³⁵

E antes de nos ocuparmos do outro pólo da divisão cartesiana, qual seja, a mente, convém que se registre o fato de hoje a dependência em relação à alta tecnologia ter feito com que os médicos significativamente se afastassem mais e mais do próprio corpo de seus pacientes. Isto é: de maneira progressiva o conhecimento corporal direto e exercido através de toques, auscultações e observações veio sendo trocado pela coleta de materiais para exames em laboratórios e pela investigação levada a cabo por máquinas e aparelhos sofisticados que, em teoria, substituem uma avaliação sensível por parte do profissional. Não que tal tecnologia seja dispensável, porém seu papel deveria ser muito mais o de ampliar a capacidade avaliativa do médico do que o de substituí-la, a exemplo do que ocorre com nossos estudantes da escola elementar, na qual calculadoras eletrônicas vêm implicando na não aprendizagem da tabuada pelas crianças e na sua incapacitação para cálculos básicos quando privadas daqueles instrumentos. Alegoricamente, o microscópio deve ampliar a capacidade do olhar sem, no entanto, pretender substituí-lo.

³⁴ Por fugir aos propósitos deste texto uma discussão maior acerca do assunto, remete-se o leitor interessado à obra de Capra, *O ponto de mutação*, na qual estudos e pesquisas sobre o tema são amplamente citadas e discutidas. E ainda aos trabalhos do médico brasileiro Jayme Landmann: *Evitando a saúde & promovendo a doença*, *Medicina não é saúde* e *A outra face da medicina*.

³⁵ Além, é claro, daquelas metáforas mais populares que nos fazem designar (em português) uma mulher bonita como “um avião” ou um esportista como “uma máquina de fazer gols” (no futebol) ou “uma máquina de bater” (no boxe), dentre tantas outras.

Segue-se então que, para esta concepção biomédica do corpo humano, afeita a processos bio e eletroquímicos, nossa mente e seu funcionamento não passam de um corolário lógico de metabolismos algo mecânicos. Pensamentos, emoções, sentimentos, humores e amores nada mais parecem significar do que o resultado de certas estimulações nervosas que deflagram mecanismos eletroquímicos. O mundo mental que caracteriza a espécie humana consistiria, pois, tão-só numa decorrência natural da complexa fisiologia de um corpo tomado enquanto máquina. De onde se conclui que toda e qualquer alteração emocional e cognitiva deve e precisa ser cuidada no modo da intervenção físico-química. Este, o arcabouço teórico que sustentou as primeiras reflexões de Freud, pai da moderna psicanálise, cuja formação médica continua a se refletir, mesmo que enviezadamente, nas obras de sua maturidade, e que, em grande medida, segue constituindo o solo que sustenta os pés da psiquiatria.

Os continuadores do médico vienense, entretanto, parecem ter se deslocado bem mais para o campo conceptual da tradição introspectiva que veio predominando na psicologia desde os seus albores. Tal tradição, situada no outro extremo do dualismo cartesiano, enfoca os processos mentais como fenômenos em si próprios, desconsiderando o fato de a mente humana estar incorporada, isto é, decorrer de uma complexa evolução anátomo-fisiológica de um cérebro animal. Atitude que resulta numa total abstração em relação à corporeidade dos pacientes, cuja “cura” (ou autocompreensão) deve provir apenas do universo simbólico da fala, estando descartados quaisquer procedimentos terapêuticos que envolvam ações corporais. O que conduz à sectária atitude tomada por alguns psicanalistas de sequer cumprimentar seus analisandos com um aperto de mão, a fim de evitar qualquer contato físico entre ambos. Deste modo, tem-se a contrapartida da visão do corpo enquanto mecanismo nessa percepção da mente como “pura espiritualidade”, por assim dizer. Como dimensão apartada de tudo aquilo que ocorre nas interações orgânicas de um indivíduo com seu meio natural e cultural. Fato que condiz bem com o espírito abstracionista da Idade Moderna, cujo privilégio sempre recaiu sobre os significados simbólicos e idealistas em detrimento dos saberes corporais, tomados não como saberes e sim como meros processos fisiológicos.

A psicologia tradicional, portanto, veio caminhando na direção oposta à da medicina, ao se dedicar a fenômenos compreendidos como puramente mentais e

desvinculados de qualquer referência à corporeidade humana. Medicina e psicologia, todavia, estabeleceram uma pequena e frágil ponte entre ambas por meio do conceito de “doença psicossomática”, entendida como uma afecção corporal sem nenhuma causa orgânica observável e cuja etiologia estaria num mau funcionamento dos processos mentais. Assim, o termo “psicossomático”

na medicina convencional, era usado para referir-se a um distúrbio sem uma base orgânica claramente diagnosticada. Em virtude da forte tendência biomédica, os “distúrbios psicossomáticos” eram considerados muito mais imaginários do que reais. A nova aceção do termo é inteiramente diferente; deriva do reconhecimento de uma interdependência fundamental entre corpo e mente em todos os estágios de doença e saúde. Afirmar que um distúrbio tem causas puramente psicológicas seria tão reducionista quanto acreditar que existam doenças puramente orgânicas sem quaisquer componentes psicológicos.³⁶

Neste comentário, Capra não só aponta o reducionismo com que era entendido o termo, fruto da cisão corpo/mente, como deixa entrever que se tem caminhado em direção a uma outra compreensão dele com base num novo enfoque filosófico-científico que pretende superar a dicotomia cartesiana. Tal tendência de superação, porém, é assunto para capítulo vindouro deste texto que, por ora, pretende fixar-se tão-só na problemática visão da psicologia tradicional no que concerne à sua concepção de fenômenos mentais praticamente “desincorporados”. Note-se que esta concepção, oriunda do tipo de racionalidade predominante no mundo moderno e sua metodologia analítica (isto é, fragmentadora por excelência), serve tanto para se tentar compreender a mente dita “normal” como para diagnosticar e — pretensamente — curar seus distúrbios, dos mais corriqueiros àqueles que colocam o ser humano na categoria de “louco”. Mas é preciso perceber-se o paralelismo existente entre essa percepção fragmentária da realidade, característica do conhecimento moderno, e a própria doença mental, naquilo que ela produz em termos dissociativos na existência do indivíduo. Não custa, pois, devolver-se a palavra ao autor que se está citando:

a visão fragmentada da realidade não só é um obstáculo para a compreensão da mente, mas é também um aspecto característico da doença mental. A experiência salutar de uma pessoa é uma experiência de todo o seu organismo, corpo e mente, e as doenças mentais surgem freqüentemente de uma falha na integração dos vários componentes desse organismo. Deste ponto de vista, a divisão cartesiana entre corpo e

³⁶ Fritjof Capra, *O ponto de mutação*, p.321.

*mente e a separação conceitual entre os indivíduos e seu meio ambiente parecem ser sintomas de uma doença mental coletiva compartilhada pela maior parte da cultura ocidental, como são, de fato, freqüentemente percebidos por outras culturas.*³⁷

Portanto, na reflexão de Capra (que, diga-se de passagem, faz-se acompanhar por uma série de outros críticos), o modo moderno de se construir o conhecimento conduziu-nos a uma espécie de doença mental coletiva, caracterizada especialmente pela visão parcializada que temos do mundo e da vida. Talvez não seja o caso, aqui, de se tomar a nossa situação contemporânea sob esta rubrica de “doença”, mas é inevitável a constatação de que o estilo moderno de conhecer a realidade e de com ela manter relações tenha atingido um ponto crítico, cuja principal característica parece ser a dificuldade em se harmonizar as múltiplas partes e segmentos em que a existência foi partida. Melhor falar-se em crise, crise da modernidade, ainda que a esquizoidia definidora destes tempos modernos já tenha celeremente evoluído para os perigosos limites de uma esquizofrenia.³⁸

³⁷ *Ibidem*, p.359.

³⁸ Em grego, literalmente, “mente partida”. Para a psicopatologia, uma psicose caracterizada pelo alto teor de fragmentação tanto entre as funções mentais como entre estas e o corpo enquanto organismo.

II — A CRISE DE NOSSOS SENTIDOS

(ANESTESIA)

Por certo, ouvir-se-á a cada momento que nosso tempo é o tempo da técnica, da ciência, das viagens à lua. Os que continuam pensando dessa maneira são espíritos do século XIX que sobrevivem em nossos dias sem compreender que assistimos ao ocaso dessa civilização que tanto os deslumbra. Não compreendem que enquanto os norte-americanos e russos fazem viagens siderais o homem entrou na crise mais violenta de toda a sua história.
(Ernesto Sabato)

Mas convém não esquecer que Galileu expulsou dos domínios das ciências tudo aquilo que não é quantificável na matéria. O resultado é desastroso, pois perdemos a criança junto com a água da bacia atirada fora. Com a visão, o olfato, o tato, foram-se a sensibilidade estética, a ética, os valores, a qualidade e a forma. Foi-se o espírito. Agora, aqui estamos com nossas fitas métricas e podemos medir cada enésimo de milímetro da superfície das coisas. Ocorre que elas também têm profundidade, mas as nossas fitas métricas não são capazes de penetrar o seu interior.
(Frei Betto)

Nós vivemos... uma divisão extrema entre uma visão economista e uma visão culturalista da sociedade: de um lado, o dos ricos, a escola do rational choice retoma a idéia do Homo oeconomicus; do outro, o dos países empobrecidos ou paralisados, o culturalismo torna-se cada vez mais agressivo, rejeita uma modernidade vista do exterior e busca em um passado mítico compensações para um presente sem futuro.
(Alain Touraine)

Para os chineses, a crise é uma crase — termo este que, derivado do grego, significa literalmente mistura ou fusão. Com efeito, naquela língua oriental o conceito de crise é dito *wei-ji*, locução composta pela junção dos ideogramas *perigo* e *oportunidade*. Por este viés, quando alguma coisa entra em crise a situação não apenas se mostra arriscada, mas é vista também como possibilidade de mudança, como oportunidade para uma alteração de rumo, de modo a reverter seu estado de desequilíbrio, o que demonstra a extraordinária percepção dialética dos chineses, para quem cada elemento do universo tende sempre ao seu oposto — *yin* e *yang*. Imperioso, pois, é que se tenha em mente essa profunda concepção chinesa ao nos ocuparmos aqui da crise pela qual atravessa o mundo moderno. Por um lado, a situação afigura-se delicada e perigosa, com seus múltiplos sintomas a nos rodear: desequilíbrios ambientais, ameaças de acidentes e guerras nucleares, venenos e poluição empestando o ambiente, efeito estufa, hordas de famintos, exércitos de sem-terras e sem-tetos, fanatismos, assaltos, seqüestros, violência gratuita, atentados terroristas, doenças misteriosas e letais, etc. Entretanto, por outro lado e numa perspectiva crítica, esse estado de coisas apresenta-se também como oportunidade para um equacionamento dos desvios da modernidade, para uma reflexão sobre seus problemas e equívocos, em busca de alternativas que corrijam sua rota na direção de um tempo mais ditoso e deveras feliz.

A crise que ora acomete o nosso estilo moderno de viver precisa ser vista como diretamente vinculada a uma maneira de se compreender o mundo e de sobre ele agir, maneira que se veio identificando como tributária dessa forma específica de atuação da razão humana: a forma instrumental, calculante, tecnicista, de se pensar o real. Se há uma crise, esta deve ser primordialmente debitada àquele modelo de conhecimento que, originário das esferas científicas (nas quais, deixe-se claro, ele cumpre o seu papel), com rapidez se espalhou por todos os interstícios de nossa vida diária, respaldando a economia, a produção industrial e mesmo a educação e a maioria de nossos atos cotidianos. Tal conhecimento, tendo (epistemologicamente) negado desde os seus primórdios o acesso sensível do ser humano ao mundo, veio, num crescendo, desumanizando o nosso planeta e as nossas relações sociais ao generalizar-se de modo indiscriminado. Portanto, a hipótese de trabalho proposta nestas páginas consiste em se identificar a crise da modernidade com a crise desse tipo de conhecimento que a engendrou e a ela deu sustentação, em detrimento de outros tipos de saberes, em especial o saber sensível.

E, de antemão, que não se empregue a noção de progresso como justificativa até simplória desse jeito moderno de estar no mundo, pois, como assinala Kujawski¹, “o progresso nem sempre é a contrapartida da decadência, pois esta pode produzir-se numa sociedade em plena expansão progressiva. E as idéias progressistas podem ser fontes de decadência.” Notadamente porque tendemos hoje a confundir desenvolvimento, ou crescimento puro e simples, com a idéia mais complexa e abrangente de progresso, a qual envolve uma gama maior de elementos, relações e valores. A título de alegoria exemplar, uma criança que sofre de hidrocefalia e tem o seu peso constantemente aumentado devido ao *desenvolvimento* da enfermidade não está, a rigor, tendo *progresso* em seu processo de crescimento. Segundo pontua Jean-François Lyotard² acerca de nossas “progressistas” sociedades industriais,

esse progresso prossegue, hoje, sob a designação mais vergonhosa de desenvolvimento. Mas tornou-se impossível legitimar o desenvolvimento através da promessa de uma emancipação da humanidade inteira. Essa promessa não foi cumprida. O perjúrio não foi devido ao esquecimento da promessa: é o próprio desenvolvimento que a impede ser cumprida.

O fato é que o exponencial desenvolvimento tecnológico a que estamos assistindo vem se fazendo acompanhar de profundas regressões nos planos social e cultural, com um perceptível embrutecimento das formas sensíveis de o ser humano se relacionar com a vida. Certas conquistas típicas e definidoras da modernidade, feita a noção do homem como sujeito livre, ou a diferenciação entre as esferas da ética, da arte, da religião e da política, mostram-se agora assoladas por uma espécie de pensamento único, que pretende valer-se da razão científica ou instrumental para abarcar todos os domínios da existência. E não faltam também aqueles que, hoje, pondo-se a decretar o fim do mundo moderno, pontificam a eclosão já ocorrida de uma nova era, de um novo tempo, sofregamente apodado por eles de *pós-moderno*. Quer parecer, todavia, que os argumentos a favor dessa pretensa ruptura, desse hiato entre dois tempos distintos, não se sustentam face a uma reflexão mais detida e aprofundada. Ainda estamos metidos até o pescoço na maneira moderna de conceber o mundo e de nele viver, ainda que tal maneira tenha se exacerbado a um nível de

¹ *Op. cit.*, p. 89.

² *O pós-moderno explicado às crianças*, p. 114.

insuportável desequilíbrio; mas parece prematuro falar-se, por ora, numa pós-modernidade. E neste sentido seguem as ponderações de Sérgio Paulo Rouanet³:

creio que o que está em jogo é o seguinte: depois da experiência de duas guerras mundiais, depois de Aushwitz, depois de Hiroshima, vivendo num mundo ameaçado pela aniquilação atômica, pela ressurreição dos velhos fanatismos políticos e religiosos e pela degradação dos ecossistemas, o homem contemporâneo está cansado da modernidade. Todos esses males são atribuídos ao mundo moderno. Essa atitude de rejeição se traduz na convicção de que estamos transitando para um novo paradigma. O desejo de ruptura leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em via de ocorrer. Se é assim, o prefixo pós tem muito mais o sentido de exorcizar o velho (a modernidade) que de articular o novo (o pós-moderno). (...) Fantasiando uma pós-modernidade fictícia, o homem está querendo despedir-se de uma modernidade doente, marcada pelas esperanças traídas, pelas utopias que se realizaram sob a forma de pesadelos, pelos neofundamentalismos mais obscenos, pela razão transformada em poder, pela domesticação das consciências no mundo industrializado e pela tirania política e pela pobreza absoluta nos ¾ restantes do gênero humano.

Tal opinião, defende-a também Kujawski, na obra que até aqui se veio citando, reiterando ele que atravessamos hoje uma crise do modo moderno de ser, a qual, sem dúvida, precisa ser pensada, equacionada e resolvida para que se encontrem novos rumos até um porvir mais equânime para o gênero humano. Desde a perspectiva destes autores continuamos, pois, mergulhados na modernidade e submetidos à lógica produtiva de uma sociedade industrial, ainda que os apologistas do pós-moderno tentem nos convencer de que estamos vivendo num mundo pós-industrial, no qual os signos computadorizados substituíram os antigos modos de produção e o comércio de bens veio sendo trocado por aquele cujas mercadorias são os serviços e as informações. Ora, o que sustenta essa transação de signos pelo mundo são máquinas (como os computadores e os satélites, por exemplo), as quais necessitam ser produzidas industrialmente, desde a extração dos minérios requeridos (ferro, silício, etc.) até a sua montagem final. E tais máquinas, revertidas para o próprio sistema produtivo, apenas aumentam a sua eficácia, sem, contudo, substituí-lo ou recriá-lo de maneira radicalmente diferente. Retornando-se outra vez a Rouanet⁴, note-se que

³ *Op. cit.*, p. 268-9.

⁴ *Idem*, p. 259.

a racionalização crescente da produção industrial pela aplicação da tecnologia de ponta, inclusive da informática, tem como efeito evidente reduzir o número de trabalhadores empregados no setor secundário, mas não o de debilitar o sistema industrial, pois pertence à lógica desse sistema o contínuo aumento da produtividade, pela redução da mão-de-obra assalariada. A informatização da sociedade torna mais eficiente o sistema industrial, em vez de aboli-lo.

Não caberia aqui uma discussão mais extensa acerca dessa falácia que pretende assegurar a pós-modernidade de nosso presente.⁵ Basta constatar-se a situação de crise em que nos encontramos, trazendo à luz suas características principais — o que será desenvolvido nas páginas seguintes —, de par com uma reflexão sobre os problemas e impasses verificados atualmente nas dimensões basilares da vida cotidiana da maioria da população mundial. No entanto, não pode passar sem referência o pensamento de Alain Touraine, em sua densa obra *Crítica da modernidade*; nela, o sociólogo francês houve por bem adjetivar nossa contemporaneidade como *hipermoderna*, somando-se assim aos críticos que denunciam o equívoco contido no conceito de pós-moderno. E por hipermodernidade entenda-se, segundo o autor, uma situação na qual os pressupostos e fundamentos do mundo moderno acabaram sendo hipertrofiados, numa decorrência dessa lógica linear pela qual se sustenta que “... se algo é bom para um indivíduo ou um grupo, então, quanto mais desse algo houver melhor será.”⁶ Ou seja: aqueles fundamentos da Idade Moderna, por se revelarem profícuos nessa práxis orientada para a estrita obtenção de lucros, foram expandidos até os limites possibilitados por um contínuo desenvolvimento tecnológico, no qual os computadores vêm ocupando um lugar de destaque.

Mas é preciso mencionar ainda o conceito de *sociedade programada* proposto por Touraine como decorrência direta dessa nossa condição hipermoderna. Por seu intermédio se compreendem as sociedades industriais contemporâneas dando um passo adiante no controle da produção de bens e mercadorias. Um passo na direção do controle das vontades, dos desejos e dos impulsos eróticos e estéticos do ser humano, os quais devem encontrar sua satisfação num amplo e diversificado mercado alimentado industrialmente. Fato, por certo, já denunciado por Marcuse, Adorno e outros representantes da Escola de Frankfurt;

⁵ Para essa discussão, consulte-se a obra citada de Rouanet, especialmente o ensaio “A Verdade e a Ilusão do Pós-Modernismo”, bem como a de Gilberto de Mello Kujawski, além do ensaio de Maria Rita Kehl, “A Razão Depois da Queda”, em *Tempo do desejo*, coletânea organizada por Heloisa Rodrigues Fernandes.

⁶ Fritjof Capra, *O ponto de mutação*, p. 205.

contudo, Touraine pretende fazer ver que, em nossos dias, esse controle veio se refinando ao ponto de procurar moldar as próprias personalidades dos indivíduos desde o seu nascimento, bem como ter se tornado uma consciente preocupação operacional dos administradores das grandes corporações, principalmente através de seu braço direito, a publicidade. Sociedade programada.

Por que esse nome? Porque o poder de gestão consiste, nessa sociedade, em prover e modificar opiniões, atitudes, comportamentos, em modelar a personalidade e a cultura, portanto em entrar diretamente no mundo dos “valores” em vez de se limitar ao campo da utilidade. A nova importância das indústrias culturais substitui as formas tradicionais de controle social por novos mecanismos de governo dos homens. Invertendo a fórmula antiga, podemos dizer que a passagem da sociedade industrial para a sociedade programada é a da administração das coisas para o governo dos homens, o que exprime muito bem a expressão lançada pelos filósofos de Frankfurt de “indústrias culturais”.⁷

E fazendo eco com ele levanta a voz o teórico canadense Christopher Lasch, especialmente em seu trabalho *O mínimo eu*. Nele, Lasch defende a idéia segundo a qual nossas atuais “sociedades programadas” exigem, para seus propósitos mercantis, o desenvolvimento de um tipo peculiar de personalidade em seus integrantes, embasada em larga medida no medo e na insegurança contemporâneas. Tais integrantes, assim, tomados não como indivíduos autônomos e sujeitos de suas próprias escolhas, mas segundo o papel de consumidores passivos, devem se restringir a um *mínimo eu*, a um núcleo apenas mínimo de psiquismo que lhes garanta tão-só a sobrevivência diária. Segundo suas próprias palavras:

em uma época carregada de problemas, a vida cotidiana passa a ser um exercício de sobrevivência. Vive-se um dia de cada vez. Raramente se olha para trás, por medo de sucumbir a uma debilitante nostalgia; e quando se olha para frente, é para ver como se garantir contra os desastres que todos aguardam. Em tais condições, a individualidade transforma-se numa espécie de luxo, fora de lugar em uma era de iminente austeridade. A individualidade supõe uma história pessoal, amigos, família, um sentido de situação. Sob assédio, o eu se contrai num núcleo defensivo, em guarda diante da adversidade. O equilíbrio emocional exige um eu mínimo, não o eu soberano do passado.⁸

⁷ *Op. cit.*, p. 259.

⁸ Christopher Lasch, *O mínimo eu*, p. 9.

Entenda-se: inseguro face as muitas armadilhas urbanas, incerto quanto ao que lhe reserva o futuro e precisando adaptar-se continuamente às guinadas da moda (no vestuário, nas artes, nos utensílios e até na política e nos valores), ao homem comum não sobra outro recurso senão a manutenção de um pequeno eu, dotado de suficiente maleabilidade e adaptabilidade à exigências do mercado e aos perigos cotidianos. Suas opiniões, conceitos e pontos de vista devem ser minimamente pessoais e fluidos o suficiente para serem prontamente alterados ao sabor das conveniências do consumo programado. Por isso,

o estado de espírito promovido pelo consumismo é melhor descrito como um estado de ansiedade crônica. O lançamento das mercadorias depende, como a moderna produção em massa, de desestimular o indivíduo quanto à confiança em seus próprios recursos e julgamentos: neste caso, o discernimento do que ele necessita para ser saudável e feliz. O indivíduo vê-se sempre sob observação, quando não de chefes e superintendentes, de pesquisadores de mercado e de opinião pública, que lhe contam o que os outros preferem e o que ele também deve preferir, ou de médicos e psiquiatras que o examinam em busca de sintomas de doenças não identificáveis por olhos destreinados.⁹

Por conseguinte, nessas sociedades compostas por multidões de indivíduos dotados de “mínimos eus” a patologia de uma modernidade tornada doente passa a acometer o mais comezinho dia-a-dia das pessoas. Aquelas íntimas e recônditas dimensões do “mundo vivido” vão se tornando progressivamente objetos de curiosidade e de pesquisa para os sistemas políticos e econômicos, cujo fim consiste não apenas em descobrir e desvendar suas particularidades, mas, através desse conhecimento, em torná-las partes integrantes e consumidoras desse vasto mercado de produtos, idéias e serviços. Na observação de Rouanet¹⁰,

no capitalismo moderno, há uma tendência crescente para a invasão sistêmica em áreas cada vez mais extensas do mundo vivido. As crises na reprodução econômica do capitalismo atual obrigam o Estado e a economia a invadir cada vez mais a esfera do mundo vivido, intervindo em áreas até então exclusivamente sujeitas à ação comunicativa, como a família, a educação, a organização do tempo livre etc. Surgem, assim, as patologias do mundo vivido, em consequência da colonização do mundo vivido seja pelo sistema político (burocratização), seja pelo sistema econômico (monetarização).

⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 164.

Por este motivo, Kujawski propõe que identifiquemos a crise do mundo moderno primordialmente no cotidiano vivenciado por todos nós, de modo a não se ter a falsa noção da “crise da modernidade” como um processo algo distante e abstrato, identificável somente através de herméticas elucubrações filosóficas. Quando tal crise é evocada, portanto, não se está referindo apenas a questões epistemológicas acerca dos modos de obtenção do conhecimento, a problemas um tanto teóricos e abstratos, percebidos especialmente por espíritos pessimistas. Antes, ela se manifesta como uma situação de desconforto que ocupa o mais prosaico cotidiano; ela nos cerca e nos assusta em nossa vida diária, e é nesta que seus sintomas devem ser buscados, com vistas a uma reflexão mais abrangente. Nas palavras deste autor:

*a crise é vivida primariamente no cotidiano, como crise biográfica produzida pela dificuldade de instalação da vida humana no mundo. (...) E a vida humana se articula primordialmente no cotidiano, que é onde a crise nos atinge em caráter radical e universal, a saber, como impossibilidade de viver. (...) Por isso a compreensão da crise do século XX tem que começar por onde nós a vivemos, na deterioração do cotidiano em si mesmo...*¹¹

Para pensar este acometimento da crise do mundo moderno em nosso dia-a-dia, Kujawski seleciona então cinco elementos com os quais todos nós necessariamente estamos envolvidos ao longo da vida. São eles: a habitação, o passeio, a conversa, a comida e o trabalho. Perceba-se que todos mantêm uma relação direta com os nossos sentidos, na ampla significação do termo. Ou seja: a casa onde moramos, os lugares por onde caminhamos, aquilo de que falamos e aqueles com quem conversamos, o alimento que ingerimos e a maneira como ganhamos a vida, além de darem um sentido, de emprestarem um significado à nossa existência, também estão diretamente relacionados com o nosso corpo, com as nossas sensações, percepções e sentimentos. Alguém poderia, talvez, contra-argumentar afirmando que o moderno trabalho intelectual (ou financeiro, ou empresarial) tem bem pouco a ver com a corporeidade de seu executante. Todavia, tal argumento não se sustenta, pois ele o tem, e muito, ainda que no modo da elisão, isto é, da “supressão” dos sentidos através da quase negação desse corpo, obrigado a permanecer sentado por horas a fio em ambientes assépticos, com iluminação e climatização artificial e movimentando-se

¹¹ Gilberto de Mello Kujawski, *op. cit.*, p. 54.

minimamente, para se ficar apenas com uma das situações a que tal organismo pode ser submetido nesse tipo de atividade.

Nas reflexões que aqui se irá desenvolver, esses ingredientes básicos de nosso cotidiano serão transformados de substantivos nos verbos a eles relacionados, de modo a se indicar a ação de um sujeito, o envolvimento ativo de corpos humanos em sua relação com tais elementos. Assim, haverá que se pensar no *morar*, no *caminhar*, no *conversar*, no *comer* e no *trabalhar*, segundo tais atividades se dão hoje para a média da população, tomando-se a liberdade de acrescentar, aos indicadores daquele autor, os atos de *ver*, de *cheirar* e de *tocar*, estas outras manifestações diretas dos sentidos corporais que se acham presentes em nosso dia-a-dia. E antes de nos determos em cada uma dessas ações, não parece excessivo esta pequena reiteração através das palavras de Kujawski¹², pelas quais se reforça o entendimento de que a nossa crise atual “não é, primariamente, crise dos fundamentos da ciência, ou da política, ou da economia, ou do que for, e sim *crise dos fundamentos da vida humana*”, vida essa que se constitui imediatamente como cotidianidade, como um desenrolar de atividades e fainas diárias, a maioria delas repetitivas e rotineiras, mas sempre fundadas nos sentidos corporais. Passemos, pois, a elas.

MORAR

Habitamos a Terra. Porém, da natureza que, além de amiga, sempre nos foi muito mais hostil, havemos desde o início que nos proteger, e, desta forma, construir um abrigo talvez tenha sido uma das atividades primordiais do homem ao se ver assim constituído, isto é, ao se descobrir dotado de consciência reflexiva e apartado do mundo meramente natural. Agora, no entanto, além de a maioria de nós ser incapaz de erigir sua própria morada, enfrentamos uma crise severa com respeito às nossas modernas cabanas, cuja denominação varia desde os sofisticados *duplex*, *loft* e mansão até os paupérrimos barracos, choupanas e conjuntos habitacionais. E essa crise que acomete a nossa necessidade vital de moradia dá-se atualmente tanto no modo quantitativo como no qualitativo, ou seja, em termos de quantidade e de qualidade.

¹² *Op. cit.*, p. 34.

Desta maneira, nos dias que correm a crise habitacional apresenta uma evidente dimensão quantitativa, facilmente verificável com um simples correr de olhos por nosso derredor. O número de pessoas desabrigadas, desprovidas de um mínimo teto sobre as suas cabeças, parece aumentar em progressão geométrica. A população que habita os desvãos de viadutos e pontes, somada àquela constituída por indivíduos que não moram, mas apenas atravessam as noites sob marquises e beirais, vem aumentando a olhos vistos. Acrescendo-se aí o veloz incremento de favelas e ocupações, nas quais barracos e tendas improvisadas com plásticos, latas, pedaços de madeira e lâminas de papelão vão fazendo as vezes de residências, numa brutal laceração da paisagem urbana. Fenômeno este que não se mostra exclusivo do chamado Terceiro Mundo, podendo ser constatado naqueles países considerados “desenvolvidos”, nos quais se encontra também em progressiva ampliação — vide os denominados *homeless* da maior economia mundial, os Estados Unidos.

De par com essa dimensão quantitativa da crise habitacional de nossa modernidade tardia, e num agravante de seu caráter perverso, convém que não se esqueça os inúmeros imóveis desocupados em toda e qualquer cidade do planeta, por conta exclusiva da especulação imobiliária, fato ainda mais chocante em sociedades como a brasileira, nas quais se verificam imensos desníveis econômicos e sociais. O que se afigura ainda mais dramático ao se ter em mente o veloz aperfeiçoamento das técnicas de edificação neste século XX, técnicas essas que ora permitem a construção de edifícios de até cem andares em qualquer tipo de terreno. Cruel ironia a emergir deste mundo moderno: nunca tantos careceram de uma moradia minimamente digna quanto nestes dias em que o desenvolvimento tecnocientífico da arquitetura e da engenharia civil logrou alcançar resultados surpreendentes.

Já do ponto de vista qualitativo, a análise precisa ser um pouco mais detida, partindo-se da idéia de que o empobrecimento de nossa moradia, nos dias correntes, deriva-se basicamente da adoção da racionalidade instrumental por essa sociedade industrial à qual nos submetemos. Racionalidade que, de pronto, requer a redução de custos na construção civil por meio do emprego de materiais menos nobres e de rápida deterioração, bem como a eliminação de tudo aquilo considerado supérfluo pelo seu espírito mercantilista. O que resulta, em primeiro lugar, numa acelerada degradação das habitações, que passam a requerer o concurso continuado de construtores e reformadores ávidos por lucros. Todavia,

o decréscimo na qualidade de nossos lares talvez se verifique mais acentuadamente nessa eliminação total de adornos, ornamentos e outros elementos estéticos presentes nas construções de outrora, que lhes conferiam maior conforto e expressividade.

Apenas a título de memória, convém lembrar as antigas casas erigidas em nossas cidades até os primeiros decênios deste século, nas quais o proprietário/construtor fazia grafar sobre os portais de entrada, em alvenaria ou ferro fundido, as suas iniciais e a data da construção, expressando um sentimento de extensão e permanência. Muito diferente da atual situação, em que nos países de acelerada expansão, como os Estados Unidos, vêm-se trabalhando com a idéia de que um edifício não deve ser projetado para uma vida útil além de dez anos. Deixe-se, contudo, esta observação para mais à frente, quando se for tratar da situação contemporânea de nossas cidades e retornemos à transformação das residências em meros aglomerados de materiais, sem alma nem sentimento e dotadas apenas do propósito mínimo do lucro em troca de um abrigo elementar e padronizado. O que se está afirmando é que a nossa casa veio deixando de ser um lar, no sentido de constituir uma extensão de nossas emoções e sentimentos, veio deixando de ser um lugar expressivo da vida de seus moradores e da cultura onde se localiza. Foi se transformando, nesta expressão difundida, numa “máquina de morar”, fria e estritamente utilitária, sem o aconchego e o afeto de uma verdadeira morada. Basta uma olhada sobre os conhecidos “conjuntos habitacionais” populares que se multiplicam no Brasil para se constatar essa desumanização da casa, conduzida aí ao seu grau mais extremo.

A expressão “máquina de morar”, aliás, originou-se da teorização dos arquitetos que, nos anos vinte, propuseram a denominada “arquitetura moderna”, um estilo de construir habitações e edifícios declaradamente tributário do fascínio que a racionalidade científica, bem como a tecnologia em expansão, produziam sobre os sonhadores de um novo tempo para a humanidade. Tal arquitetura se dispunha precisamente a tornar mais *racionais* as edificações, isto é, a executá-las de modo *funcional* — este termo chave para a compreensão da verdadeira alma do mundo moderno. Numa fórmula também tornada famosa, aqueles arquitetos proclamavam que “a forma segue a função”, isto é, um edifício deve ser projetado com o pensamento exclusivamente voltado para a sua utilização prática, para o funcionamento da atividade a ser desenvolvida em seu interior. Por conseguinte, é preciso que se eliminem quaisquer elementos supérfluos e decorativos, sendo ele concebido

com rigor matemático e geométrico com vistas à sua funcionalidade. E o extremismo de tal concepção, a que se chegou com o correr dos anos, acabou por redundar nesses monstros de concreto e vidro que se espalham por nossas cidades, frios, assustadores e desprovidos de calor humano. Como assinala James Hillman¹³,

estou sugerindo... que nossos edifícios não são realmente habitáveis — que devemos nos tornar um certo tipo de pessoa com estranhos hábitos de alma para podermos ficar nesses tipos de ambientes sob esses tipos de teto a maior parte de nossa vida consciente. Estou sugerindo que muito de nossos males sociais e problemas psicológicos — e mesmo doenças econômicas como baixa produtividade, ineficiência, absenteísmo, crimes sexuais, não-fixação no emprego, declínio de qualidade, ou os vícios (trabalho, Valium, álcool, café, refrigerante) — são conseqüências psicológicas do design interior.

Para este psicanalista, que conduz suas reflexões no sentido de demonstrar o quanto nosso mundo moderno se encontra doente, afetando, em conseqüência, a saúde mental e física de todos nós, a degradação funcionalista de nossos edifícios e residências consiste numa causa bastante eficiente para muito de nossos males atuais. Hillman procura, assim, pensar a cidade e suas edificações como espaços onde nossa sensualidade, vale dizer, nossa sensorialidade, não encontra mais objetos para a sua satisfação, o que gera inúmeros desequilíbrios psíquicos e deficiências na “humanidade” de todos nós. Deste modo, não custa reproduzir um pouco mais do seu raciocínio, quando ele diz que

nossos prédios certamente não estão desaparecendo. Na verdade, estão surgindo cada vez mais. Embora estejam lá, como ouro e prata brilhando ao sol, talvez estejam sumindo num outro sentido. Talvez estejam perdendo sua realidade estética, sensorial, tornando-se não-prédios, que ninguém nota, prédios que não servem nem aos olhos nem aos pés, mas que são simplesmente escritórios, depósitos ou enormes espaços — tudo vazio. Números abstratos matematicamente transformados em concreto, metal e vidro, enormes vasos Mason sem emenda.¹⁴

Uma racionalidade funcionalista, portanto, veio fazendo de nossas moradas e locais de trabalho um espaço bem pouco expressivo e acolhedor, tornando-nos, em seu interior, pessoas desconfortavelmente instaladas no que toca à satisfação estética de nossos sentidos. Sendo necessário não esquecer ainda a tendência oriunda desse modo de se pensar a

¹³ *Op. cit.*, p. 48-9.

¹⁴ *Idem*, p. 56.

arquitetura que se popularizou através da expressão inglesa *international style*; tal tendência pretendia estabelecer um pretenso estilo internacional de se construir, fundamentado numa lógica estritamente geométrica e matemática, com vistas ao funcional. Obedecendo aos ditames de uma ordem derivada do pensamento tecnológico e das organizações industriais, vale dizer, de uma tentativa de racionalizar a vida dos cidadãos, essa arquitetura decretava a morte de qualquer “cor local” em seus projetos, de qualquer vestígio expressivo da localidade onde o edifício seria levantado. Elementos surgidos, ao longo da história, de um estilo de vida ou de uma cultura, deviam ser banidos de seus prédios, voltados determinantemente para propósitos práticos e funcionais. Assim, o pagode chinês ou o chalé suíço, por exemplo, perdem a razão de ser; tanto faz se edificar na China, em Portugal, na Suíça ou no Brasil — em todo e qualquer caso o edifício precisa seguir o mesmo padrão utilitário/geométrico com base numa racionalidade teoricamente adequada a certo “jeito moderno de ser”, que tem na praticidade (ou funcionalidade) a sua palavra de ordem. Na ponderação de Eduardo Subirats¹⁵,

tratava-se... de criar uma linguagem que fosse suficientemente homogênea, consistente e congruente com as exigências da construção industrializada para converter-se em um paradigma generalizável. Tal foi o espírito dos promotores de um International Style a partir da Segunda Guerra Mundial. (...) Tratava-se de um código, estruturalmente bem organizado, mas artisticamente vazio de qualquer conteúdo, de qualquer dimensão espiritual, social e cultural.

Desta forma, o que estas breves reflexões acerca da maneira contemporânea de se morar pretendem fazer ver, é o fato de que a mentalidade instrumental tomou conta de nossas habitações, levando-nos a crer que a nossa casa nada mais deve ser que um ambiente prático e utilitário, desprovido de incentivos às nossas sensações e emoções; um ambiente geometricamente asséptico que, pensado sob os ditames da praticidade de vida, contenta-se apenas com remodelações superficiais em sua decoração interior, de modo, inclusive, a se consumir e usufruir daqueles móveis e utilitários que levam o selo de “a última tendência da moda”. Coisa que talvez mantenha entretido e iludido aquele morador desses minúsculos apartamentos que proliferam em nossas cidades, os quais, além de estarem hoje reduzidos a um espaço habitável ínfimo, ainda desintegram qualquer sentimento de comunidade, por

¹⁵ *Da vanguarda ao pós-moderno*, p. 33.

gerarem tensas situações entre condôminos, especialmente pela promiscuidade de sons e ruídos que atravessam suas finas paredes. E não custa anotar um último exemplo da situação degradante a que chegou o ato contemporâneo de morar, proveniente do Japão. Em Tóquio, capital daquele país e cidade que talvez possua o metro quadrado mais caro do mundo, já existem apartamentos com dimensões aproximadas de 2m X 3m, espaço suficiente para conter apenas uma cama e utilizado pelo seu morador (se é que ele pode ser chamado assim) tão-só para dormir.

CAMINHAR

Num hipotético dicionário de definições atualizadas, Millôr Fernandes define, com irônico humor, o ato de caminhar como “aquilo que você faz quando desce do automóvel e vai até o elevador”. O que não parece estar muito distante da verdade em se tratando dos habitantes de nossas apinhadas metrópoles, para quem o andar significa tão-só uma ação mecânica que os conduz de um ponto a outro, a transposição de uma distância que não pode ser vencida com o concurso de máquinas ou equipamentos. Mas a constatação da qual se deve partir é que, afora os benefícios auferidos pelo nosso corpo através da simples atividade de caminhar quando executada sistematicamente, ao andarmos são mobilizados em nós importantes processos sensoriais, emotivos e psíquicos, de maneira geral. Como muito bem ressalta Hillman¹⁶,

andar acalma. Prisioneiros circulam no pátio, animais andam de um lado para outro em suas jaulas, a pessoa ansiosa mede o chão com seus passos: esperando o bebê nascer ou as notícias da sala da diretoria. Heidegger recomendava o caminho na floresta para filosofar; a escola de Aristóteles era chamada “Peripatética”— pensar e discursar enquanto se caminha; os monges andam em seus jardins fechados. Nietzsche disse que só tinham valor as idéias que ocorriam ao caminhar, as idéias laufenden — idéias correntes, não idéias sentadas. (...) Uma cidade que não permite caminhar não é também uma cidade que nega uma moradia para a mente?

Tomando-se a última afirmação do autor, comecemos assim por perceber o quanto as nossas cidades nos negam hoje não apenas um espaço seguro e prazeroso para o corpo se

¹⁶ *Op. cit.*, p. 53.

movimentar como impedem, com isso, que consigamos nela uma certa paz e algum espaço para atividades mentais sadias. Sendo importante notar-se ainda que o ato de passear a pé pelos espaços urbanos constitui um prolongamento das relações que o ser humano mantém com a sua habitação, pois a cidade, de certa forma, nada mais é do que a grande moradia de toda a coletividade. O exercício do passeio por ruas, jardins e praças do lugar onde se mora funciona, basicamente, como um processo de identificação entre o homem e o seu ambiente vital. Processo esse do qual resulta uma dupla identidade: primeiro, a de quem passeia, um indivíduo que, em seu caminhar, pode se reconhecer cotidianamente na paisagem, verdadeiro repositório de símbolos e marcos de sua biografia pessoal, e, depois, da própria cidade, a qual, antes de ser um mero conjunto utilitário de prédios e ruas, mostra-se sobretudo como uma idéia e um sentimento no corpo de seus habitantes. Segundo os versos do poeta (Ferreira Gullar), “o homem está na cidade / como uma coisa está em outra / e a cidade está no homem...” Dessa relação, portanto, emerge em nós um sentimento de instalação no mundo e de compromisso social, não só com o próximo, a partilhar o mesmo espaço, mas também com o nosso ambiente e as coisas que o preenchem. Passear pela paisagem urbana se mostra, pois, fundamental para a constituição de uma realidade estável, sensível e acolhedora, uma realidade com a qual nos identificamos e pela qual nos sentimos um pouco responsáveis.

Temos memórias emotivas em nossas cidades através de parques históricos, estátuas de personalidades, memoriais de guerra, a tradição dos fundadores. As cidades antigas foram originalmente construídas sobre o túmulo ou a sepultura do fundador da família, do clã ou da cidade. E assim encontramos as memórias de heróis locais nos nomes dos lugares, que são um tributo às emoções que aconteceram no passado e sobre as quais foi fundada a cidade. A cidade, então, é uma história que se conta para nós à medida que caminhamos por ela. Significa alguma coisa, ela ecoa com a profundidade do passado.¹⁷

Todavia, esse exercício de interpenetração entre nós e a cidade vem se tornando mais e mais complicado, na medida em que os espaços urbanos vieram progressivamente se transformando num cenário inóspito e ameaçador. O colapso das grandes cidades parece evidente, com seus congestionamentos, sua deterioração material, sua variegada poluição e toda a violência que se espalha por seus interstícios. As ruas vão se tornando cada vez

¹⁷ James Hillman, *op. cit.*, p. 39.

menos um acolhedor e convidativo lugar de passeio e cada vez mais um simples elo de ligação entre a casa e o compromisso, uma distância que deve ser rapidamente vencida a fim de se evitar ameaças à nossa integridade, bem como desnecessárias perdas de tempo. A cidade, este lugar primordialmente sensorial e emotivo, está agora em franco processo de derruição; o que equivale a se dizer que todos nós estamos nos deteriorando com ela. Não mais passeios ao pôr-do-sol, não mais um vagar descompromissado com os sentidos tocados pelas cores, pelos sons e odores do lugar, não mais um sentimento da cidade como uma extensão amorável de nosso corpo. Em troca, o caos e a brutalidade, o medo e a violência, a sujeira e a fealdade. O que parece decorrer diretamente dessa forma utilitarista de se encarar o nosso espaço urbano, agravada pelos desníveis sócio-econômicos próprios da sociedade industrial avançada, em especial no chamado Terceiro Mundo. Aqui, nestes países que parecem ter assimilado somente o lado mais brutalmente mecânico da modernização, a destruição de parques e locais de encontro, além de tesouros arquitetônicos do passado, para dar lugar a vias expressas destinadas ao automóvel, parece ser uma regra inquestionável.¹⁸ Algo diferente das cidades européias, em cujo espaço urbano são preservados bosques e lugares campestres, verdadeiros deleites para quem deseja se afastar um pouco do trânsito ruidoso e poluído e se reencontrar com a natureza e com seus semelhantes que por ali passeiam; coisa que também existe, se bem que em menor escala, nos países desenvolvidos da América, como os Estados Unidos e o Canadá. O que nos conduz de volta a Hillman¹⁹, que pontua:

pensar que o propósito das cidades é econômico ou político é uma idéia, sem dúvida, muito recente. Desde o início, o propósito de construção de uma cidade foi algo instintivo nos seres humanos: querer estar junto, imaginar, falar, fazer e trocar. Precisamos desses assim chamados mercados, lugares onde a quebra possa acontecer: o cafezinho, o pub, os cafés, as cervejarias, a lanchonete, os vestiários, o ringue de patinação, ou mesmo o banco da praça ao sol, onde é possível se fazer uma pausa nos deveres e obrigações do dia.

Muito pouco caminhamos por nossas cidades quando desprovidos de um objetivo utilitarista, muito pouco exercitamos os nossos sentidos com sons, cores e odores que não

¹⁸ Como pontua Marshall Berman, “levando em conta a rapidez e a brutalidade do desenvolvimento capitalista, a verdadeira surpresa não está no quanto de nossa herança arquitetônica foi destruído, mas no fato de que alguma coisa chegou a ser preservada.” *Tudo que é sólido desmancha no ar*, p. 98 (nota).

¹⁹ *Op. cit.*, p. 42.

sejam os desagradáveis subprodutos da degradação ambiental urbana, e muito pouco espaço para o encontro com a natureza e os amigos nos é oferecido nesses conglomerados contemporâneos. Situação que se afigura ainda mais trágica para as crianças, cujo desenvolvimento sempre implicou nesses contatos naturais e sociais. Foram-se os “jogos de rua”: a “amarelinha”, a “cabra cega”, o “pega-pega”, o “balança caixão” e tantos outros, presentes hoje apenas na memória dos mais antigos, já que à infância vem restando apenas os *playgrounds* desses nossos edifícios pródigos em cimento e regras restritivas, com seus brinquedos chatos e industrializados, quando existem. O que fala diretamente ao tema destas páginas, qual seja, a educação do sensível: às crianças não se oferecem mais oportunidades de contato com a natureza, com a cidade e os seus iguais, em situações mais desprendidas e abertas do que aquelas verificadas nos parques espaços livres de nossos edifícios. As crianças, tanto quanto os adultos, não contam mais com espaços e locais amorosos e sensíveis para caminhar e correr em nossas cidades modernas. Cidades cujo propósito vem se restringindo ao estritamente econômico, ao estritamente prático, funcional e utilitarista. Cidades desprovidas de alma e apelos à sensibilidade de todos nós, a não ser no modo inverso e negativo. Assim, hoje, como caminhar e brincar nesses nossos neuróticos centros urbanos? Irresistível, pois, transcrever aqui um longo arrazoado deste psicanalista que viemos citando, a bem da beleza e da clareza da argumentação. Vamos, pois, a ele:

há dois séculos, durante aquele período calmo e racional do Iluminismo do século XVIII, caminhava-se muito na Europa, principalmente em jardins e em torno deles. A arte da jardinagem atingiu seu apogeu. Podemos aprender alguma coisa com esses jardineiros. Eram os grandes urbanistas daquele tempo: paisagens inteiras eram erigidas ou niveladas, canais desviados, vistas panorâmicas descobertas, labirintos construídos. (...) Esses urbanistas eram então movidos por razões estéticas; os nossos de hoje por razões econômicas. O que aqueles deixaram tornaram-se tesouros nacionais; o que os nossos estão deixando resulta em riqueza pessoal para alguns indivíduos. (...)

... caminhar é uma maneira de descobrir novas paisagens. Em nossos cenários, caminhar é apenas uma maneira lenta e ineficiente de nos aproximarmos daquilo que os olhos já viram.²⁰

²⁰ James Hillman, *op. cit.*, p.54.

Poucos de nós, portanto, caminham sistematicamente nos espaços urbanos que nos cabem quando não movidos por um propósito utilitarista. E mesmo assim, muito desse caminhar se pauta por regras não sensíveis, mas tão-só imediatistas ou pragmáticas, como perder peso ou melhorar o metabolismo, de acordo com recomendações médicas. Não raro se cruza com tais pessoas em sua “faina” diária, cujo comportamento ao caminhar evidencia estarem realizando o passeio primordialmente por obrigação: olhar dirigido para o chão ou fixo num ponto infinito, ignorando árvores, flores e pássaros que inundam os arredores de sensibilidade e beleza, bem como ouvidos obliterados por um *walk-man* ou aparelho eletrônico similar, que as impede de ouvir os sons dessa natureza que ainda resiste em nossos poucos parques — quando não caminham em grupo a conversar ruidosamente sobre os mesmos e velhos problemas práticos do cotidiano. Isto, para não se falar daquela maçante e terrível solução da esteira mecânica, engenhoca que transforma o prazer do passear num torturante caminhar sem sair do lugar, envolto numa paisagem de paredes e móveis domésticos, ou, pior, de frios esqueletos de ferro e molas desses aparelhos de academias. Deste modo, a relação sensível entre o ser humano e o local onde habita, da casa à cidade, vem inegavelmente sofrendo um processo de deterioração em nossa modernidade tardia, um processo para o qual contribuiu bastante essa concepção econômica e industrial de espaço urbano que, concorde com a medida última da eficácia, privilegia os velozes deslocamentos mecânicos em detrimento do homem no exercício de seu andar. Assim, não custa recolher outra vez mais algumas reflexões de Hillman²¹, que assinala:

idades mais antigas quase sempre cresciam em torno do rastro dos pés: trilhas, esquinas, caminhos, entroncamentos, cruzamentos. Essas cidades seguiam os padrões inerentes aos pés, em vez de plantas desenhadas pelos olhos. O automóvel parece ser claramente um desenvolvimento da consciência do olho e não da consciência dos pés. (...)

E agora gostaria de contrastar “lugar” com “espaço” com o objetivo de mostrar que, embora os lugares governem nossa experiência na cidade, o espaço tende a regular nosso pensar e nosso planejamento das cidades. Às vezes o espaço leva embora nosso sentido de lugar — e aí nos perdemos, precisamos de placas e sinalizações, como num estacionamento, no aeroporto, no subsolo dos grandes arranha-céus envidraçados. Lugar — como piazza, place, plaza — é uma localidade autolimitada, caracterizada, qualificada, com um nome e uma habitação. Temos imagens de lugares, enquanto que espaço é um conceito abstrato, melhor apresentado geometricamente, um tipo de espírito formal na mente.

²¹ *Op. cit.*, p. 55 e 61.

Parecendo ainda, mesmo com o risco de cansar o leitor, ser indispensável aduzir a estas reflexões algumas palavras de Eduardo Subirats²², que comenta:

o funcionalismo estético da era tecnológica permitiu que se impusesse uma ordem industrial e comercial em nosso meio vital, conforme, aliás, aos poderes políticos e ideológicos da grande indústria. As novas cidades foram concebidas como desertos de asfalto e cimento, coalhados de formas poliédricas, sem plasticidade nem expressão, sem valores nem emoções, nem símbolos espirituais ou poéticos.

E para concluir este tópico acerca do caminhar, convém deixar anotado um trágico exemplo dessa destruidora e inumana racionalização de nossas cidades, conforme reportado recentemente pelos jornais brasileiros. O fato é que vêm aumentando, especialmente na cidade de São Paulo, dois tipos de soluções “arquitetônicas” com vistas a enfrentar a deterioração urbana dos mais populosos conglomerados urbanos deste país: as construções “anti-enchentes” e as “anti-mendigos”. Pela primeira, erigem-se contenções, barreiras e até comportas móveis nos muros e fachadas daquelas residências localizadas em áreas sujeitas a inundações, as quais se mostram cada vez mais freqüentes — outro subproduto urbano da mesma mentalidade instrumental. Enquanto a segunda, visa a impedir que esses crescentes deserdados do mundo contemporâneo, os mendigos e sem-tetos, utilizem as entradas dos edifícios e seus desvãos como abrigos noturnos, o que se consegue pela colocação de grades, pela eliminação de marquises ou até pela instalação de um sistema hidráulico eletronicamente programado para, de tempos em tempos, espargir jatos de água sobre os locais de descanso noturno daqueles desvalidos. Soluções, como se vê, absolutamente racionais e que se mostram eficazes para a resolução imediata (ainda que precária e desumana) desses “pequenos” subprodutos do modelo de desenvolvimento que viemos adotando.

²² *A flor e o cristal*, p. 24.

CONVERSAR

“Papear”, “jogar conversa fora”, “bater-papo”, “prosear”, “levar um lero”, “contar *causos*”... são inúmeras as expressões brasileiras para essa antiquíssima atividade humana que consiste em se trocar informações, opiniões e significados através da conversa, do encontro face-a-face. Entre filósofos e antropólogos, inclusive, é ponto pacífico o fato de que tenhamos nos tornado verdadeiramente humanos quando a criação de um sistema simbólico, ainda que rudimentar, permitiu-nos a troca de impressões sobre o mundo e sobre nós mesmos. A conversação, sem dúvida, constitui uma arte, para se empregar uma expressão popular. Saber argumentar, saber contar, narrar, prender o ouvinte e, sobretudo, saber ouvir o que ele tem a dizer só se aprende com alguma prática. Prática essa que, no entanto, parece cada vez mais ausente da vida cotidiana dos habitantes de nossa modernidade tardia, os quais, sem tempo a perder com essas “irrelevâncias”, economizam a palavra para empregá-la preferencialmente naquelas situações “de negócio” ou estabelecidas institucionalmente, ou seja, naqueles momentos efetivamente lucrativos e utilitários. Parece que, cada vez mais, o verbo mostra-se ligado à verba.

Mas a importância do ato de conversar sempre foi reconhecida antes de nossos dias, nos quais ele vem sofrendo um significativo decréscimo. A conversa, além de ajudar a manter viva a sabedoria popular, consiste também num fator de identidade e de integração cultural. Por ela são trocados não apenas informações e dados, mas, sobretudo, afetos e sentimentos, esses elementos básicos para a manutenção ou a transformação de uma dada realidade. Nas palavras de Kujawski²³,

a tradição oral, antes da modernidade, sempre foi a depositária da cultura viva, aquela que não se encontra nos livros, mas nos usos e na história dos povos. A palavra falada encarnava a sabedoria, a história, a ciência, a arte e a técnica tradicionais. (...) A modernidade, com sua vivência do tempo histórico, trouxe a evolução da palavra falada para a palavra escrita, mas durante muito tempo ainda a arte da conversação prosseguiu, brilhando nos salões, nos cafés políticos e literários, nas reuniões burguesas.

Nossas atuais reuniões, portanto, mesmo quando não se dão sob o caráter utilitário e institucional, e sim festivo, oferecem poucas oportunidades para que exerçamos a arte do

²³ *Op. cit.*, p. 48.

conversar, notadamente pelo volume beirando ao insuportável que a música costuma ter nelas. E as festas hoje parecem destinar-se a uma série de outros propósitos que não o encontro humano mediado pela conversação, propósitos que variam da embriaguez à dança, da auto-exibição à busca de um parceiro sexual. Não que tais atividades não sejam profundamente humanas e até necessárias, contudo, o que se está assinalando é a sua ocorrência vir se dando *em detrimento* do diálogo e da troca de experiências que costumavam ter as antigas *tertúlias*.

Deste modo, conversar, que sempre consistiu numa atividade rotineira e prazerosa do ser humano, vem se tornando cada vez mais um ato de pouca ocorrência para além dos limites oficiais e burocráticos onde ela se dá. Além de que, tome-se como outro exemplo o caso de um operário que, após a fatigante jornada diária de trabalho e das preciosas horas gastas espremendo-se nos transportes públicos, dispõe tão-só de poucos momentos para encontros face-a-face com a família. A qual, por seu turno, na maioria das vezes preenche esse escasso lapso de tempo noturno numa coletiva e silente solidão frente a um aparelho de televisão, sendo qualquer fala reprimida a fim de não se perder o diálogo da telenovela. E nas próprias cidades interioranas praticamente desapareceu o antigo hábito de os vizinhos colocarem cadeiras nas calçadas para falar da vida após o jantar, numa atividade que mantinha unida a comunidade e informada sobre os acontecimentos do bairro e da cidade. Nos dias que correm, é muito mais comum estarmos informados sobre as ocorrências de nosso próprio bairro por meio dos jornais, rádio ou televisão, do que através da conversa com vizinhos e outros habitantes do local. Sem contar-se também que as cidades atuais, como anteriormente observado, contam com pouquíssimos lugares para encontros descompromissados, onde mesmo estranhos possam trocar palavras e comentários acerca dos acontecimentos. No dizer de Hillman²⁴,

se a cidade não tem lugares para pausas, como é possível o encontro? Passear, comer, falar, fofocar. Esses lugares onde podemos fofocar são incrivelmente importantes na vida da cidade. As pessoas param perto dos bebedouros e falam sobre o que está acontecendo e essa fofocagem é própria da vida da cidade. Por trás de uma mesa de escritório nossa fala é diferente daquela num café.

²⁴ *Op. cit.*, p. 41.

Não podendo ainda ficar sem registro o fato de que, mesmo nas falas mais operacionais, a presença do interlocutor humano vir sendo gradativamente substituída por máquinas e sistemas eletrônicos de atendimento. Para se falar com alguém de carne e osso numa grande corporação, via telefone, é necessário cumprir-se uma árdua peregrinação por sistemas que nos solicitam digitar tais e tais números em nosso aparelho a fim de caminharmos pelos seus labirintos informatizados. Neste sentido, uma notícia recentemente veiculada pela mídia parece indicar uma certa resistência a essa “desumanização” do diálogo, em que pese esta ter partido de pessoas mais idosas e, portanto, para determinados setores atuais, não afeitas à “modernização” dos tempos. O fato é que, numa pequena cidade do interior da Inglaterra, com sua população composta basicamente por idosos aposentados, os atendentes e funcionários da única agência bancária foram substituídos por caixas e equipamentos eletrônicos a serem operados pelos próprios clientes. No entanto, a reação foi tão forte por parte dos moradores que o banco se viu obrigado a restabelecer o velho sistema de atendimento por caixas humanos. Em entrevistas às emissoras de televisão, senhoras e senhores da localidade diziam exatamente que ficar numa fila para pagar contas ou retirar dinheiro era uma atividade muito importante para eles, porque *ali se conversava, trocavam-se informações, sentimentos e opiniões, fazendo, desta forma, que todos se sentissem vivos e participantes do mundo.*

E encerrando estas reflexões acerca da diminuição verificada no humano ato de conversar, convém não esquecer que este fato implica também na perda do sentido forte da expressão “opinião pública”, já que uma opinião nasce fundamentalmente de uma troca de informações e pontos de vista entre pessoas. Sendo importante sublinhar a *troca*, isto é, a conversa de duas vias, o diálogo, a ação e a contestação, e não o mero assimilar passivo de informações despejadas ininterruptamente pelos meios de comunicação de massa sobre os espectadores passivos, impondo-lhes verdades e opiniões que muito pouco são discutidas com interlocutores presentes. Assim, mesmo correndo o risco de novamente cansar o leitor, este longo arrazoado de Christopher Lasch²⁵ se impõe:

as avançadas técnicas de comunicação, que parecem simplesmente facilitar a disseminação de informação em uma escala mais ampla que a anteriormente

²⁵ *Op. cit.*, p. 17-8.

disponível, demonstram, a um exame mais detido, impedir a circulação de idéias e concentrar a informação num punhado de organizações gigantescas. A moderna tecnologia tem sobre a cultura o mesmo efeito que tem sobre a produção, onde serve para estabelecer o controle administrativo sobre a força de trabalho. O estudo sobre a cultura de massa conduz-nos, assim, à mesma conclusão inspirada por um estudo da mecanização do trabalho: a tecnologia mais avançada compreende deliberadamente um sistema unilateral de gestão e comunicação. Concentra o controle político e econômico — e, cada vez mais, o controle cultural — nas mãos de uma elite de planejadores das corporações, analistas de mercado e engenheiros sociais. Acolhe a “entrada” (input) e a “realimentação” (feedback) populares somente na forma de caixas de sugestões, pesquisas de mercado e enquêtes de opinião pública. Assim, a tecnologia passa a servir como instrumento efetivo de controle social — no caso dos meios de comunicação de massa, interferindo no processo eleitoral através das pesquisas de opinião, que ajudam a formar a opinião mais que a registrá-la...

COMER

De início e antes de nos ocuparmos com a dimensão sensível presente no ato humano de comer, convém voltarmos os olhos para o aspecto quantitativo da crise que acomete mundialmente o setor de alimentação de nosso mundo moderno. Mais especificamente, para o fato de a produção de alimentos ter sido ampliada em larga escala ao longo do presente século, dado o desenvolvimento de técnicas e de novos produtos agropecuários e, ainda assim, o fenômeno da fome continuar presente em vastas parcelas da população. Nas palavras de Robert Kurz²⁶:

se, por um lado, a civilização moderna elevou a produtividade para além de todos os limites imagináveis, por outro, submeteu a uma alimentação miserável ou mesmo aos tormentos da fome um número de pessoas sem precedentes, tanto em termos absolutos quanto relativos. (...) Se observarmos a história dos países e dos grupos sociais desde o século 16, veremos facilmente que a era moderna como um todo provocou o maior surto de escassez de alimentos jamais visto, superando em muito os próprios déspotas orientais. (...) Segundo um relatório do Unicef, a cada ano morrem mais de 7 milhões de crianças, vítimas da subnutrição. (...) A fome regressou até mesmo nos centros industriais do Ocidente.

²⁶ Fome em Abundância, em *Folha de S. Paulo*, 26 de julho de 1998.

Ou seja: atrelada ao modelo econômico industrial, a produção de alimentos só tem sentido na medida em que seja mensurada pelo lucro financeiro obtido com a sua comercialização, e, caso haja excedente de qualquer produto no mercado, sua destruição pura e simples deve ser implementada, a fim de se manter a lucratividade num patamar adequado, sem nenhuma consideração para com a carência de grandes parcelas da humanidade.²⁷ O sistema é implacável e exige o lucro, mesmo às custas de vidas e vidas, ceifadas pela mais terrível das mortes, aquela advinda pela inanição. De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), no Brasil há em torno de 32 milhões de pessoas (20% da população) sem renda suficiente para suprir as necessidades básicas de alimentação. Estatística que se torna mais chocante ao se constatar que o país desperdiça por ano cerca de 6,3 bilhões de dólares com alimentos que se deterioram ou são atirados ao lixo, o que corresponde a 1,4% de seu PIB (Produto Interno Bruto — medida do total da riqueza produzida anualmente).²⁸ Assim, novamente é preciso perceber que a crise da modernidade, no que diz respeito à comida, também possui o seu violento lado quantitativo, deixando exposto outro setor no qual a promessa de emancipação da humanidade, colocada pelos seus entusiastas, tornou-se um evidente perjúrio.

Sendo preciso considerar-se ainda o fato de que nossa agricultura moderna, nos últimos decênios, veio se tornando “viciada”, para usar uma expressão de Hillman, dada a imensa quantidade de insumos agrícolas, fertilizantes e pesticidas, despendidos em sua viabilização. Sem contar-se toda a gama de hormônios, vitaminas e antibióticos injetados no gado e nas aves destinadas à alimentação humana, a fim de se conseguir um maior crescimento do animal no menor tempo possível, aumentando o lucro de produtores e acarretando um sem-número de problemas aos consumidores de suas carnes e derivados.²⁹ Nos comentários de Capra³⁰:

²⁷ Diz Kurz, no mesmo artigo citado acima: “Se para todas as sociedades pré-modernas uma colheita excepcional era celebrada com júbilo e garantia a todos pelo menos um excedente temporário, para o cálculo empresarial do ‘agrobusiness’ ela representa uma fatalidade, pois, com o ‘excedente’, os preços são reduzidos. Faz parte do cotidiano dos negócios mercantis, em caso de colheitas recordes, queimar em massa produtos agrícolas ou desnaturá-los por meio de processos industriais, enquanto bem ao lado as pessoas morrem de fome.”

²⁸ Dados contidos em reportagem do jornal *Folha de S. Paulo*, de 9 de novembro de 1998.

²⁹ Alguns estudos médicos vêm apontando um significativo decréscimo no número de espermatozoides produzidos pelos homens ao longo dos últimos anos, cuja causa suposta está essencialmente na alta dosagem de hormônios femininos presentes nas carnes consumidas pela população.

³⁰ *O ponto de mutação*, p. 245-6 e 249.

assim como a indústria farmacêutica condicionou médicos e pacientes para acreditarem que o corpo humano necessita de contínua supervisão médica e de tratamento medicamentoso a fim de permanecer saudável, também a indústria petroquímica levou os agricultores a acreditar que o solo necessita de infusões maciças de agentes químicos, supervisionados por agrônomos e técnicos agrícolas, para se manterem produtivos. (...)

Para os agricultores, o efeito imediato dos novos métodos de lavoura foi um aumento espetacular da produção agrícola, e a nova era da lavoura química foi saudada como a Revolução Verde. Contudo, o lado sombrio da nova tecnologia não tardou em evidenciar-se e, hoje, está provado que a Revolução Verde não ajudou os agricultores, nem a terra, nem os milhões de famintos do mundo inteiro. Os únicos que lucraram com isso foram as grandes companhias petroquímicas. (...)

Depois da Segunda Guerra Mundial, quando começou o uso maciço de pesticidas, as perdas de safras causadas por insetos não diminuíram; pelo contrário, quase dobraram. Além disso, muitas culturas são agora atacadas por novos insetos que nunca haviam sido considerados pragas anteriormente, pragas essas que estão ficando cada vez mais resistentes a todos os inseticidas.

Um quadro deveras sombrio e preocupante. Porém, é principalmente o lado qualitativo, sensível, da presente crise por nós enfrentada com relação à nossa alimentação, que merece uma reflexão mais detida. Porque, entre os humanos, desde tempos imemoriais a ação de comer veio carregando um certo caráter ritualístico e até sagrado, caráter esse muitas vezes manifesto e explicitado: o banquete de casamento, a festa de aniversário, a liturgia da comunhão na Igreja Católica e mesmo o canibalismo praticado por alguns povos, com a intenção de absorver as qualidades do inimigo vencido, por exemplo. Ao que se soma o imenso prazer sensorial contido na ingestão de alimentos e nas fainas exigidas por sua preparação. Reunir os amigos e cozinhar, desfiando conversas em torno do fogão enquanto se processa a alquimia do prato, com seus temperos e especiarias. A satisfação direta dos sentidos, proporcionada por aromas e sabores. A imagem poética de caldeirões que fumegam a exalar mágicos convites. O acompanhamento das bebidas: cervejas, vinhos, sucos, aguardentes e licores. O doce arremate das sobremesas e o reconfortante cheiro do café ao ser coado. O inefável deleite de desfrutar sabores...

Em sendo exercido com alegria e uma boa dose de devoção, portanto, o ato de comer parece congrega em torno a si uma série de prazeres sensoriais relativos ao olfato, à gustação, à visão e inclusive ao tato, fazendo brotar entre as pessoas até mesmo a arte da conversação. Os comensais partilham pratos e palavras; repartem sabores, perfumes e sentidos múltiplos. Inegavelmente, comer é uma festa. Vide o filme “A Festa de Babete”,

baseado num conto de Isak Dinensen e dirigido por Gabriel Axel, no qual a mesquinha comunidade de um vilarejo, fanaticamente religiosa e sempre atenta no reprimir de todo e qualquer prazer sensorial, vê-se de repente feliz e inebriada com a celebração dos sentidos proporcionada pelo magnífico jantar preparado pela personagem principal.

No entanto, a velocidade industrial imprimida à vida destes nossos dias veio nos afastando quase completamente dessas celebrações da mesa, restritas cada vez mais a uma ínfima minoria que dispõe não só do tempo e do dinheiro necessários para tanto, como também da sensibilidade por elas solicitada. E foi justamente a velocidade que passou a nomear essa parca e insossa refeição que, no mais das vezes em pé, a maioria faz entre um e outro compromisso nas grandes metrópoles: *fast-food*, ou comida rápida. Um alimento produzido em série e ingerido às pressas, sem qualquer resquício de prazer sensorial, num ato que se afigura tão-só uma mecânica reposição de energias, feito o abastecimento de veículos num posto de combustíveis. Neste sentido, é notável a relação que os norte-americanos, inventores e disseminadores do *fast-food*, têm com o ato de comer cotidiano, o qual, para eles, parece significar apenas uma quebra do seu veloz *business* diário, uma interrupção que deve e precisa ser minimizada o máximo possível, coisa que se consegue ingerindo rapidamente hambúrgueres e outros sanduíches às vezes no próprio local de trabalho. Ao que se contrapõe o espírito europeu, para o qual o prazer sensorial das refeições continua sagrado e, em larga medida, resistindo a essa deterioração sensível do ato de comer.³¹ “Industrialização, racionalização, funcionalização crescentes: desde o final do século XIX essa tripla dimensão aparece, sem qualquer dúvida, de maneira ofuscante nas modificações que perturbaram nossa alimentação”, diz Claude Fischler³², que acrescenta:

a forma como os americanos se relacionam com a alimentação constitui uma fonte de espanto constante para os europeus: o tempo de comer não é isolado, delimitado; não existe necessariamente por si mesmo, como tal. É possível trabalhar e comer ao mesmo tempo, comer e empreender, aparentemente, qualquer outra atividade. Na velha Europa a refeição é (era) um tempo e um espaço ritualizados, protegidos contra

³¹ Morando em Lisboa em meados dos anos oitentas pude constatar esse respeito dedicado pelos europeus ao ato de se alimentar, já que a partir do meio-dia a maioria do comércio e dos serviços suspendia seu trabalho por duas horas a fim de que o almoço, em casa ou em restaurantes, tascas e bares, fosse desfrutado com inteireza na companhia de vinhos e de boas conversas.

³² A “McDonaldização” dos Costumes, em Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari (orgs.), *História da alimentação*, p. 845.

*a desordem e as intrusões: o decoro proibia telefonar na hora das refeições ou, mais ainda, de fazer uma visita. Era (em grande parte, continua sendo) impensável comer na rua, dirigindo ou num elevador.*³³

Ao que os organizadores dessa obra acrescentam mais adiante, em sua conclusão:

*com efeito, no continente europeu a função social da refeição continua sendo importante: as pessoas não comem somente para se alimentar, mas também para visitar os pais ou amigos e vivenciar com eles um prazer compartilhado. Esse prazer convivial necessita dos empregos comuns do tempo e não se faz sem um mínimo de cerimônia.*³⁴

Mas, daquela atitude que encara o comer como uma mera obrigação diária, decorre também o chamado “almoço de negócios” — essa pretensa tentativa de revestir a continuidade operacional do comércio com alguns ares de prazer e de sofisticação. Almoço de negócios: situação em que empreendedores de nossa modernidade se reúnem para ingerir sofisticados pratos num restaurante fino enquanto fecham contratos e discutem finanças. Nele, o ato em si de se alimentar constitui apenas uma claudicante desculpa para a ininterrupção dos negócios num horizonte de lucros, raramente sendo apreciadas a qualidade da comida, das bebidas e da situação, empregadas bem mais como símbolo de *status* e, portanto, como partes necessárias na transação comercial em curso. Deste modo, não é de espantar que na cidade de São Paulo um dono de restaurante tenha denominado o seu estabelecimento justamente de “Almoço de Negócios”, o que deve afastar pessoas sensíveis e de bom-gosto, mas, sem dúvida, atrai para as suas mesas executivos ávidos pela auto-exibição. Já no reverso desta moeda encontramos a figura do assim chamado *bóia-fria*: um trabalhador rural cujas péssimas condições no campo o obrigam a ingerir, fria, uma paupérrima refeição trazida de casa numa tosca marmita, refeição essa que lhe empresta a própria designação. O drama de sua condição de vida, aliás, serviu de inspiração aos compositores João Bosco e Aldir Blanc, que a tais trabalhadores dedicaram a bela marcha “Rancho da Goiabada”, na qual o *bóia-fria* sonha, entre outras coisas, com uma boa porção de goiabada cascão com queijo, essa sobremesa tipicamente brasileira tornada ali um símbolo “estético-afetivo-alimentar” de um paraíso perdido (ou nunca conhecido), no qual comida e ser humano reverberam e brilham em toda a sua dignidade.

³³ *Loc. cit.*, p. 852.

³⁴ *Op. cit.*, p. 866.

O que se está apontando aqui é o fato de nossa alimentação vir se tornando um ato desprovido do verdadeiro prazer sensível, vir deixando de ser reconhecida como uma exaltação dos sentidos, a maioria dos quais se mostram envolvidos na ação de comer. Porque, como se sabe, e principalmente os japoneses demonstram à sobeja, principia-se a comer com os olhos, derivando daí o esforço para que os pratos (em especial os da culinária nipônica) apresentem também uma trabalhada estética visual. Parece mesmo que o nosso organismo encontra na beleza um bom guia alimentar, já que não faltam estudiosos cujos conselhos para uma boa alimentação indicam precisamente o caráter estético do prato a ser ingerido: é preciso, por exemplo, efetuar-se uma combinação de verduras e legumes de cores diferentes (verdes, vermelhos, amarelos, etc.) a fim de que as diversas vitaminas das quais necessitamos sejam ingeridas. O caráter estético da comida, pois, transcende qualquer consideração da beleza como algo meramente acessório e superficial: trata-se, aí, de uma questão literalmente orgânica e vital. (Por outro lado, não faltam nutricionistas que absolutamente se esqueceram do caráter prazeroso do comer, enxergando os alimentos tão-só através de tabelas numéricas referentes a glicídios, lipídios, vitaminas, carboidratos, etc. De modo paradoxal, é como se para eles a comida devesse ser *quantitativamente* saboreada.)

E nesse embrutecimento dos sentidos humanos no que toca à alimentação é preciso ressaltar também o quanto isto se deve à industrialização da nossa comida. Pois, desde a sua criação, a indústria alimentícia veio, progressivamente e em nome da praticidade e da economia de tempo, aplanando os sabores, padronizando os odores e nos impingindo uma série de produtos, outrora intragáveis, como a mais moderna forma de nos alimentarmos. O que promove, inevitavelmente, uma deseducação compulsória do paladar e uma desconsideração para com a refeição em si mesma. Conservantes, acidulantes, corantes, flavorizantes, etc., etc., tornam os produtos alimentícios verdadeiros monstros do Dr. Frankenstein, que, mais e mais, a maioria vai identificando como os únicos sabores possíveis.³⁵ Para essa maioria, assim, vai se tornando complicado distinguir a radical

³⁵ Havendo ainda que se ressaltar a recente polêmica em torno dos alimentos transgênicos: plantas comestíveis com características modificadas por meio de alterações genéticas, as quais, segundo alguns estudiosos, poderão se revelar danosas à saúde humana e ao meio ambiente. Porém, sem se entrar no mérito da questão, quer parecer que o fulcro do debate se localiza no fato de a essas plantas serem agregados genes provenientes não só de outras espécies vegetais como também de animais, numa radical diferença do que ocorre com os vegetais híbridos, cujas alterações se processam apenas dentro da mesma espécie.

diferença de, por exemplo, um molho de tomates proveniente de uma linha industrial e acondicionado numa caixinha, num vidro ou numa lata, daquele conseguido através de horas de preparo e confecção artesanal em cozinhas de verdade. Tudo se padroniza por baixo e as sutilezas do gosto vão se perdendo, num acentuado processo de deseducação sensível. Fato também assinalado por Kurz³⁶, ao comentar que

... mesmo quando os ingredientes da alimentação não são diretamente envenenados ou nocivos à saúde, sua qualidade continuamente cai de patamar e seu sabor é eliminado. A começar pela redução da variedade dos sabores, pois a distribuição continental e transcontinental permite apenas um espectro bem diminuto de produtos básicos como que cultivados segundo as “normas de acondicionamento”. Milhares de frutas e legumes, centenas de espécies de animais comestíveis são deixados de lado, pois, do ponto de vista do cálculo abstrato dos custos, eles são “supérfluos”.

E no mesmo texto o autor anota, em seguida, que “em testes numa escola alemã, as crianças foram incapazes de identificar o sabor ‘amargo’.” Ou seja: alimentadas o tempo todo com *fast-food* e comidas pré-fabricadas, desprovidas de oportunidades para provar variados sabores e temperos naturais ou minimamente transformados, aquelas (e a esmagadora maioria das outras) crianças vêm tendo seu paladar — vale dizer, um aspecto de sua sensibilidade — deseducado e embrutecido sistematicamente em nome de uma funcionalidade no ato de se alimentar. Embalagens vistosas, promoções, brindes e comerciais televisivos iludem desde tenra idade esses pequenos consumidores, para quem o sabor da comida e o ritual mínimo que deve acompanhar a sua ingestão vão se tornando aspectos *supérfluos* e totalmente dispensáveis pela vida afora no que diz respeito à sua alimentação.

Evidentemente, não se espera de cada um o acurado paladar de um *somelier*, este profissional que, degustando um vinho, pode precisar o tipo de uva utilizado em sua fabricação, a sua região de origem e até a sua idade. Contudo, a degradação sensória, no que tange principalmente ao paladar, vem atingindo níveis assaz inquietantes, por revelarem esta acentuada característica de nossa modernidade tardia: a regressão da sensibilidade humana a patamares grosseiramente inferiores.

³⁶ Fome em Abundância, *loc. cit.*

VER, CHEIRAR E TOCAR

Ações provenientes de três sentidos também descurados pela nossa educação (formal e informal), os quais, em nossos dias, seguem o mesmo caminho regressivo apontado nos itens anteriores. A visão, talvez o principal deles em termos de nossa sobrevivência, inegavelmente vem sendo estimulada de forma maciça nesta sociedade das imagens, a qual muitos qualificam, com precisão, de “sociedade do espetáculo”. Contudo, é preciso notar-se o quanto essa avassaladora estimulação visual presente em nosso cotidiano não desenvolve verdadeiramente o olhar das pessoas, mas simplesmente o dirige e o condiciona para uma restrita percepção do mundo em que vivem. Uma percepção que, assim dirigida, desloca-se das coisas para a sua representação, isto é, o universo das imagens representativas passa a prender muito mais a nossa atenção do que a realidade em que nos movemos. Fechada entre as quatro paredes de um apartamento, a criança se encontra hoje bombardeada por imagens que lhe chegam pela televisão, pela tela do computador, pelas fitas de vídeo, por revistas e jornais, etc., enquanto o mundo lá fora parece esfumar-se mais e mais, tornando-se uma experiência distante e algo inatingível. Não raro é o caso de um jovem jamais ter visto uma galinha, por exemplo, a não ser por meio de desenhos ou de fotografias. Adiante discutir-se-á mais detidamente este fenômeno contemporâneo do *simulacro* ou da *hiper-realidade*, convindo, porém, ressaltar-se agora esse apego à representação visual do mundo verificado nos dias que correm, para o que se irá valer das palavras de Eduardo Neiva Jr.³⁷, a pontuar:

a realidade passa a ser secundária em relação à imagem que a reconstitui enquanto simulação. A experiência é de uma irrealidade vertiginosa que nem sequer chegamos a admitir. (...) O que importa é a transformação do acontecimento em imagens, assim como a presença das câmaras de televisão pela cidade reconhece fatos e testemunhos... conferindo-lhes uma hiper-realidade que, na tela, é incontestável. O prestígio da imagem significa que substituímos a experiência por representações.

³⁷ *Op. cit.*, p. 75-6

Ver as coisas do mundo, portanto, consiste numa experiência, na medida em que elas se nos mostram presentes, postando-se frente ao nosso corpo. Já olhar uma imagem não possui este caráter inteiriço da experiência, dado não se poder alterar, frente a ela, distâncias e perspectivas em relação ao representado; isto, sem contar os outros sentidos, que também se acham envolvidos numa verdadeira experiência, bem como as evidentes distorções do real verificadas em toda e qualquer representação imagética, seja ela obtida por que meio for. Sem dúvida, a fotografia e os meios de reprodução de imagens tiveram um papel significativo na ampliação dos horizontes do homem do século XX. Por elas se pôde relativizar um pouco a nossa existência, através da visão de outros povos, outras gentes, outras maneiras de ser, de se vestir e de se comportar. A fotografia, em jornais e revistas ilustradas, contribuiu, inegavelmente, para a extensão da consciência de populações para além de suas fronteiras culturais e territoriais. No entanto, o fato a ser considerado com relação à nossa contemporaneidade se deve ao extremismo imprimido ao mundo das imagens, que começa a superar o mundo concretamente vivido pelas pessoas. Isto é: com a atenção voltada quase exclusivamente para a representação das coisas, vamos nos tornando indiferentes e cegos para as próprias coisas. O real, em sendo recriado e melhorado em imagens, torna-se nelas mais atraente do que a realidade circundante, a qual passa a merecer tão-só uma atitude indiferente ou até desdenhosa de nossa parte. Deste modo, vamos desaprendendo a ver quando imersos numa situação concreta, tal como, a propósito, exemplificamos páginas atrás na discussão sobre o passear: indivíduos que caminham quase que por obrigação, com os olhos fixos no solo ou perdidos no infinito, indiferentes às maravilhas visuais da natureza e do mundo cultural a rodeá-los.

Da mesma forma, neste país com índices alarmantes de miséria, diariamente vamos também nos treinando para não encarar de frente, nos semáforos e nas vias expressas margeadas por favelas, toda a degradação humana que nos cerca. O “mal”, para se empregar uma expressão de Hanna Arendt, vai sendo “banalizado”, ao ponto de sequer notarmos as suas manifestações junto a nós, em crianças famintas e maltrapilhas, em desempregados que esmolam, em sem-tetos pedindo auxílio, etc. “É melhor não ver”, pensa o cidadão comum, pois, “o que os olhos não vêem o coração não sente”, segundo o ditado popular. Não ver para não sentir: atitude extrema tomada como mecanismo de defesa face

ao enfeamento de nossa situação vital. E assim, seguindo o folclórico comportamento do avestruz, vamos desaprendendo a ver um pouco mais. Ato que vale ainda para o lixo que se deposita nas ruas e espaços públicos da esmagadora maioria das cidades brasileiras, atirado ali tanto pelo inculto cidadão quanto pelo professor universitário, fechado em si e cioso de suas elucubrações metafísicas e científicas. Aliás, recente pesquisa promovida pelos nossos organismos oficiais de fomento ao turismo detectaram que o mais chocante para os turistas provenientes de países do chamado Primeiro Mundo, em se tratando destas plagas, consiste na sujeira acumulada nas ruas e avenidas de nossas cidades; sequer a violência urbana, com seus assaltos, tiroteios e seqüestros, logrou alcançar o primeiro lugar nessa lista de itens desagradáveis registrados em nosso país pelo olhar estrangeiro. Esse lixo, entretanto, parece ter se tornado, aos olhos da maioria que aqui vive, algo absolutamente corriqueiro e, portanto, “natural”, num mau emprego do termo.

Novamente, pois, há que se fazer referência ao utilitarismo, ao pragmatismo, ao funcionalismo de nossos dias, já que os olhares se perdem nos horizontes do lucro e das vantagens, fechando-se à pulsante vida que transcorre à sua volta. O que vem acontecendo sem qualquer interposição educacional, já que nossas escolas e famílias não consideram relevante o treino para um olhar mais sensível. Como muito bem assinala Rubem Alves³⁸,

Nietzsche disse que a primeira tarefa da educação é ensinar a ver. É a primeira tarefa porque é através dos olhos que as crianças pela primeira vez tomam contato com a beleza e o fascínio do mundo. Os olhos têm de ser educados para que a nossa alegria aumente. Os olhos das crianças não vêem “a fim de”. Seu olhar não tem nenhum objetivo prático. Elas vêem porque é divertido ver.

O que nos diz dessas duas maneiras distintas de se perceber as coisas: a percepção prática e a estética, segundo pude discutir num trabalho anterior.³⁹ Enquanto a primeira busca a função — vale dizer, a utilidade — dos objetos, a segunda se compraz com suas formas e maneiras de aparecer, isto é, com os prazeres sensíveis e emoções que eles nos despertam. O modo prático de ver o mundo orienta-se movido pelas questões “o que posso fazer com isto e que vantagens posso obter disto?”, ao passo que o olhar estético não interroga, mas deixa fluir, deixa ocorrer o encontro entre uma sensibilidade e as formas que

³⁸ O Olhar do Professor, em *Correio Popular*, 24 de outubro de 1999.

³⁹ *O que é beleza.*

lhe configuram emoções, recordações e promessas de felicidade. Desta maneira, do topo de uma montanha, ao observar o rio que lá embaixo serpenteia pelo vale, o olhar poético pode apreendê-lo enquanto metáfora da vida sempre a correr num cenário natural, enquanto o modo prático de enxergar provavelmente se porá a investigar as possibilidades de ali ser construída uma barragem que alimentaria uma lucrativa usina hidrelétrica. Não que um destes modos de ver tenha prevalência sobre o outro, dado ambos se revestirem de sua importância, porém, em nossa situação atual, parece que tão-só a apreensão pragmática do mundo tem o seu lugar, ignorando-se e tornando-se mesmo risível a sua contrapartida estética. Assim, o olhar que interessa ao nosso moderno sistema industrial, segundo confirmado e treinado com exaustão nas escolas e situações cotidianas, parece ser mesmo aquele orientado exclusivamente por intentos práticos e lucrativos. De onde decorre nossa inatenção para com aspectos esteticamente significativos de nosso entorno diário, seja o lixo acumulado, seja a floração de um ipê amarelo no inverno.

Já quanto à nossa capacidade olfativa, não custa relembrar que Proust escreveu os vários volumes de sua obra *Em busca do tempo perdido* a partir das recordações e emoções nele despertadas pelo cheiro das *madeleines*, esses delicados confeitos de massa da culinária francesa. Ou seja: a memória olfativa com que contamos parece ser um aspecto marcante de nosso estar-no-mundo, parece ser um forte resquício animal preservado em nós e mesmo diferenciado pela dimensão simbólica de que dispomos.⁴⁰ Talvez pouquíssimos de nós não se deixem levar pelas lembranças despertadas por aromas que, vez por outra, invadem as nossas narinas, produzindo verdadeiros poemas mnemônicos em nosso ser. Inegavelmente, há cheiros específicos em nossa memória: os da infância, da escola, de certas férias, do perfume de um primeiro amor, etc. Muito daquilo contido em nossa lembrança é, sem sombra de dúvida, eminentemente olfativo.

No entanto, a vida moderna vem nos privando, em boa medida, de odores e perfumes, seja pelo nosso distanciamento com relação à natureza, seja pela poluição atmosférica que campeia em nossas cidades. As quais, aliás, ora guardam bem poucas oportunidades para que nos maravilhemos com cheiros agradáveis, achando-se infestadas

⁴⁰ Sem dúvida alguma, a capacidade olfativa da grande maioria dos animais é infinitamente superior à nossa, especialmente no que tange à diferenciação e precisão com que identificam aromas. (Recentes pesquisas demonstram que eles conseguem perceber as substâncias curativas de que necessitam e se acham presentes numa dada planta apenas pelo olfato.) Entretanto, possuímos a capacidade de revestir os odores a nós acessíveis com uma excepcional capa de valores emotivamente significativos.

pelos gases provenientes dos escapamentos de veículos, dos odores putrefatos do lixo depositado em becos e vielas, das indústrias despreocupadas com filtros anti-poluição, bem como dos esgotos a céu aberto que abundam em suas periferias. Diminutas chances temos atualmente de transitar por odores e perfumes diversos em nossa movimentação pelos espaços urbanos, conforme recorde terem-me sido freqüentes nos primeiros anos de vida.⁴¹ O prazer olfativo e a imensa gama de sentidos atribuída aos cheiros ao longo de nossa existência constitui, positivamente, um diferencial marcante da espécie humana; desprovidos de uma elaborada acuidade em termos de olfato, como a maioria dos animais, carregamos, no entanto, a capacidade de imprimir aos odores que sentimos uma notável carga de significados e emoções.

Mas, se por um lado a vida contemporânea vem nos privando de uma série de odores agradáveis (especialmente os naturais), por outro ela acentua ainda mais nossa deseducação olfativa, ao nos impingir uma variada gama de aromas artificiais, aromatizando quimicamente a comida industrializada e impingindo-nos perfumes em *spray* que imitam, de forma grosseira, a fragrância de flores, destinados pretensamente a tornar “bom” o “ar” de nossa casa. E assim vamos desaprendendo o verdadeiro perfume das flores e vegetais, bem como o cheiro natural dos alimentos quando preparados sem a adição de disfarces químicos. Na reflexão de Rubem Alves⁴² acerca dessa anestesia a que o mundo de hoje vem nos submetendo, é

como se a língua, o nariz, os olhos, os ouvidos e o tato tivessem sido amortecidos ou castrados. A comida, caso você ainda não tenha notado, exige a “intersensibilidade” (palavra que acabo de inventar, irmã da “interdisciplinariedade”). O torresmo, para ser bom, tem de fazer o barulhinho típico: prazer para o ouvido. O refrigerante, para ser bom, tem de ter o pinicado das bolhas de gás: prazer para o tato. E tem de ser bonito para os olhos: há pratos que são servidos com flores. E tem de ter o cheiro erótico dos temperos. Tudo isso se consumando na boca. Mas, para isso, os sentidos têm de ser educados. Eles precisam aprender a “prestar atenção”.

Assim, desatentos e deseducados, nossos sentidos vão se obliterando, enquanto seguimos na crença de que o único conhecimento importante é aquele de caráter abstrato

⁴¹ E que não se considere demasiada, aqui, a recordação do perfume da “dama da noite” que podia sentir, proveniente de um jardim vizinho, ao voltar de meus passeios noturnos; ou da jaboticabeira florida no quintal, a partir dos setembros de minha infância, bem como a lembrança do cheiro daqueles assados nas celebrações natalinas vividas em família. Uma odorífica e efetiva memória afetiva!

⁴² Caro Professor, Pais, Etc., em *Correio Popular*, 10 de outubro de 1999.

produzido exclusivamente em nosso cérebro, um cérebro que tão-só pensa e realiza cálculos sem se dar conta do mundo sensível ao derredor.

Porém é preciso, agora, que se reflita um pouco sobre a nossa capacidade tátil, sobre a apreensão da realidade que a pele nos permite, especialmente a que recobre as nossas mãos. Tocar as coisas que nos deslumbram parece ser um impulso quase irresistível, especialmente para as crianças, das quais cuidamos para manter afastados aqueles objetos mais frágeis ou perigosos. Sendo esse mesmo impulso, presente em nós ao longo da vida, o que muitas vezes leva administradores de museus e curadores de exposições de artes plásticas a espalhar pelos salões o indefectível cartaz que solicita: “não toque nas obras”. Deste modo, as mãos parecem ser a extensão natural de nossos olhos, completando com o toque o conhecimento iniciado pelo olhar. O tato se compraz com a descoberta de formas e texturas, num complemento da visão, estabelecendo, de certo modo, uma relação “amorosa” com o objeto — e é neste sentido talvez que se diferencie o “amor platônico”, o qual, no meio do caminho, fica preso apenas à dimensão visual, daquele amor mais “pleno”, que só atinge a sua inteireza por meio do contato físico, vindo a saber o outro também através da pele. (E não nos esqueçamos de que, na Bíblia, o ato amoroso — eminentemente tátil —, é referido através do verbo conhecer: “Fulano *conheceu* Sicrana”.)

Devendo-se ainda notar o fato de estarmos vivendo a “civilização do plástico”, o que significa, *grosso modo*, que a grande maioria dos artefatos por nós manipulados cotidianamente vêm sendo confeccionados com uma das variantes daquela matéria-prima, implicando numa privação do contato mais extensivo com outros materiais, feito a madeira ou couro, por exemplo, o que se traduz também numa deseducação tátil das pessoas, as quais já não conseguem distinguir, pelo tato, se determinado calçado, bolsa, cinto ou carteira, foi produzido com couro ou com um sucedâneo artificial, para se ficar apenas num caso. Quer dizer: numa realidade cada vez mais cerebral e padronizada, nossa apreensão tátil do mundo vem se perdendo enquanto forma do saber, na medida em que nossas mãos não se exercitam no ofício de tocar sensivelmente, de tocar com vistas ao prazer e à sabedoria que as coisas podem nos proporcionar pelo contato com a nossa pele. E tal regressão sensível, sem dúvida, principia hoje na infância, já que às nossas cidadinas crianças são negados aqueles encontros corporais com a variada gama de estímulos do mundo, proporcionada, por exemplo, pelo subir numa árvore, pelo brincar na terra e na

lama, pelo colher frutas num pomar, pelo andar descalço e pela confecção de brinquedos com materiais variados como latas, elásticos, papéis, barbantes, bambus, etc. A elas vem restando somente os brinquedos industrializados (geralmente de plástico) e as áreas cimentadas dos edifícios de apartamentos, o que, descontando-se o trocadilho, só as torna mais apartadas de um contato efetivo com os diversos elementos da natureza. Incluindo-se aí os animais, com seus couros, pêlos e penas, os quais, raramente tocados, seguros e acariciados pelas crianças de nossos dias, deixam de ser verdadeiramente conhecidos por elas.

Contudo, algo resta a nosso favor, brasileiros que somos. Porque temos, culturalmente, o costume de nos tocarmos uns aos outros, seja ao nos encontrarmos, seja ao nos despedirmos e até enquanto conversamos. Aprendemos e exercemos, vida afora, a arte do abraço, do beijo e do contato físico, mesmo em situações consideradas mais formais. O que se afigura terrivelmente estranho a um europeu, fechado em si e avesso a quaisquer toques, a não ser em seus contatos mais íntimos e muito familiares. É muito improvável, por exemplo, que um cidadão inglês nos estenda a mão até para um cumprimento protocolar se não formos a ele apresentados por um conhecido comum. Berço da modernidade e da “cerebralização” enquanto método do conhecimento por excelência, a Europa afastou seus habitantes do próprio corpo de uma maneira muito mais extremada do que a nossa América Latina fez conosco, detentores ainda de uma boa dose desse saber “primitivo”, herdado dos verdadeiros naturais desta terra, os indígenas, bem como dos povos da África trazidos para servir em escravidão, ambos culturalmente centrados em sua apreensão sensível do mundo.

TRABALHAR

No mundo grego, entendia-se o trabalho ou como produção (*poiesis*), ou como ação (*práxis*). Isto é: ao trabalhar, ou se produzia um bem, transformando matérias-primas, ou se executava uma atividade, realizando um feito, tal como Hércules ao desempenhar seus doze *trabalhos*. Em ambos os casos, o labor humano ocorria baseado num sentido, na criação de um significado, bem como no domínio de habilidades corporais e mentais; consistia no

exercício de atividades dotadas de uma alma, de um coração (vale dizer, de um sentido existencial) — tanto que o termo *poiesis*, em nossa língua, veio posteriormente tornar-se *poesia*: um exercício voltado à construção da beleza.⁴³

Quanto ao sentido medieval do trabalho e à transformação em sua moderna acepção, comenta Kujawski⁴⁴ que

na Idade Média os monges reconheciam o valor moral do trabalho, pautando a vida pelo preceito ora et labora. Modernamente, o calvinismo assimilou o primeiro termo ao segundo, converteu o ora no labora, passando a exaltar o trabalho como a melhor forma de oração, o que muito ajudou a promover o crescimento do capitalismo, como se sabe. Até que o século XIX, em meio ao crepitar triunfal das máquinas, proclamou o trabalho como a própria substância da história, pretendendo Marx e Engels construir uma dialética do trabalho que unificasse, num continuum, a natureza com a história.

O industrialismo veio consagrar o trabalho industrial como o padrão absoluto e universal de qualquer trabalho. O símbolo do trabalho industrial é o relógio, tiranizando a sociedade ao jugo do tempo abstrato, rigidamente dividido, de modo a mecanizar a conduta humana segundo a mesma regularidade daquelas engrenagens delicadas concebidas e construídas na atmosfera silenciosa e recolhida de tantos cantões idênticos à Genebra de Calvino.

O que significa que, a partir da Revolução Industrial, a antiga concepção do trabalho, ligada principalmente ao corpo, às habilidades e aos desejos do trabalhador (mesmo que, de certa forma, limitados pelas suas condições sociais concretas), foi sendo substancialmente alterada. Se o artesão do passado era senhor de sua produção, a dominar os segredos de um ofício que principiava na imaginação e se concluía num objeto, concretizando o planejado, o novo operário perdeu por completo o controle de sua atividade. Foi se especializando numa tarefa restrita até que se visse atirado nas atuais linhas de montagem, nas quais sequer chega a ter uma visão inteiriça do bem que ajuda a produzir. Em suma, o trabalho na sociedade industrial moderna tornou-se uma *função*, tornou-se o desempenho de uma atividade controlada e racionalmente planejada dentro de uma lógica maior, o que faz de seu executante um mero *funcionário*. Peça de uma imensa organização, a ele cabe também *funcionar* de modo preciso, sob pena de ser descartado e

⁴³ E o erro crasso cometido por muitos é justamente tomar *poesia* como sinônimo de *poema*. A rigor, a poesia, enquanto concretização da beleza, é intentada de diversas maneiras: num quadro, num romance, numa escultura, numa peça musical, numa dança, num poema, etc.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 46.

substituído por outro que não comprometa o funcionamento do sistema como um todo. Assim, voltando novamente a Kujawski⁴⁵, é imprescindível notar-se que

a industrialização despojou a produção de seu caráter artesanal, isto é, pessoal, criador, apropriador da obra na medida em que ela se constitui. Transforma o trabalho em atividade anônima, mecânica e espoliada da própria obra; em suma, desfigura-o em “função”, algo a ser cumprido, indiferentemente, por um homem ou por um robô. A função não é nem ação, nem produção; portanto, não é trabalho.

No rigor do termo, por conseguinte, desempenhar uma função não significa cumprir um trabalho, na medida em que este implica numa decisão e numa criação pessoal, enquanto aquela traduz a subordinação a uma racionalidade operativa preestabelecida, freqüentemente elaborada por outrem que não o trabalhador. O que tem de criador, auto-satisfatório e pessoal o trabalho, tem de mecânica, repetitiva e anônima a função. Coisa que o genial cineasta Charles Chaplin logrou criticar em seu filme *Tempos Modernos*, de 1927, época em que o *fordismo* se espalhava como a melhor maneira de desenvolver a produção industrial.⁴⁶ No comentário de Alain Touraine⁴⁷,

a racionalização é uma palavra nobre quando ela introduz o espírito crítico e científico nos domínios até então controlados por autoridades tradicionais e a arbitrariedade dos poderosos; ela se torna uma palavra temível quando designa o taylorismo e os outros métodos de organização do trabalho que violam a autonomia profissional dos operários e que os submetem a cadências e comandos que se dizem científicos, mas que não são mais que instrumentos a serviço do lucro, indiferentes às realidades fisiológicas, psicológicas e sociais do homem no trabalho.

Assim, a maioria de nós está submetida a um regime de desempenho de função muito mais que a uma verdadeira situação de trabalho, na medida em que executamos tarefas pré-determinadas e mecânicas ao longo dos dias, umas após as outras. A criatividade e a satisfação advinda de um verdadeiro empenho profissional encontram-se afastadas de nosso labor. Mecanicamente, seguimos a nos desincumbir das tarefas

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 47.

⁴⁶ O *fordismo* consiste na inovação introduzida por Henry Ford em sua fábrica de automóveis: a linha de produção, na qual cada operário desempenha tão-só uma única tarefa, confeccionando, ao longo da jornada e uma após outra, a mesma parte do bem total produzido pela indústria. A ele seguiu-se o taylorismo, denominação derivada de Frederick W. Taylor, um engenheiro e economista que pretendeu otimizar a produção industrial pelo regramento dos mínimos movimentos corporais dos operários, a fim de não se desperdiçar energia e tempo de produção.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 99.

cotidianas à espera de um dia podermos realizar o que de fato desejamos, dia esse traduzido pela palavra *aposentadoria*. O que nos diz, aliás, deste que talvez constitua o mote de nossa sociedade industrial: realize com afinco, hoje, a sua tarefa ingrata, a fim de que no amanhã (num longínquo amanhã) você possa fazer aquilo pedido por sua vontade, quando de sua aposentadoria. Decorrendo desta idéia a visão que a maioria das pessoas possui do trabalho dos músicos, pintores, escultores, bailarinos, poetas, etc... enfim, da atividade de todo indivíduo criativo, em especial no campo das artes. Para elas, mostra-se bastante difícil encarar a produção do artista como um verdadeiro ato de trabalhar, na proporção mesma em que ele realiza seu labor com uma significativa dose de prazer e de alegria, coisa que não condiz com a nossa moderna concepção do trabalho. Portanto, trabalho e prazer acabaram por se tornar termos antitéticos, termos que se opõem em nosso cotidiano e cujo distanciamento sobressai nas dificuldades de nossa vida diária.

Constatação que remete às nossas escolas e às atividades ali desempenhadas. Construídas a partir da mentalidade predominante na sociedade industrial e a ela servindo, às escolas cabe a formação de pessoas adaptadas à lógica desse sistema produtivo e em seu benefício. Aprender, por conseguinte, aparece aí como uma atividade árdua, desprazerosa e desvinculada da vida cotidiana; surge como algo que se executa por imposição e não por livre determinação, o que implica também em que tais estabelecimentos sejam geridos com base num pensamento idêntico ao que alicerça a produção industrial. Por isso Rubem Alves estabelece, em sua obra *Conversas com quem gosta de ensinar*, a diferença entre o educador e o professor nos dias que correm: tal diferença repousa exatamente na distinção entre vocação e função. Enquanto o educador surge como o exercício da vocação de um indivíduo, a despertar sonhos, produzir questionamentos e gerar emoções nos aprendizes, o professor se mostra um funcionário burocrático, um simples cumpridor de funções preestabelecidas (tais como fazer a chamada, preencher diários, elaborar e repassar programas, ministrar notas, participar de reuniões, etc.), as quais são passíveis de um controle e de um gerenciamento mais efetivo por parte da direção e do sistema escolar, ao contrário dos sonhos, das aspirações, emoções e sentidos existenciais — coisas intangíveis e incomensuráveis, portanto irrelevantes, para essa mentalidade operacional.

O que se pretende, pois, nesta breve discussão acerca do trabalho, ou de sua conversão em função pura e simples na maioria dos casos de nossa sociedade atual, é

assinalar o caráter desprazeroso, mecânico, não-criativo e pouco sensível do ganha-pão da quase totalidade de nossos contemporâneos. Sendo necessário lembrar-se ainda que tal reflexão não se aplica apenas aos operários e trabalhadores não-qualificados, segundo a designação estabelecida, mas também a altos funcionários e executivos que, apesar de sua régia remuneração e de certas regalias a eles acessíveis, freqüentemente exercem atividades que bem pouco os recompensam em termos de satisfação pessoal e construção de um sentido maior para a vida.

Esquizóide, ao separar corpo e mente (ou sensibilidade e pensamento) enquanto formas distintas do conhecimento humano, a modernidade também se esmerou em afastar a execução de uma atividade do exercício pleno de um eu; quer dizer: aprimorou-se em apartar o desempenho de uma função do sentido integral da personalidade do funcionário que a executa. Para o que criou, inclusive, uma fórmula verbal que, de certo modo, serve para “normalizá-la”, sendo de larga ocorrência, desta maneira, a assertiva: “enquanto profissional eu tive que tomar essa atitude, ainda que, como pessoa, não concorde com ela”. Quem nunca ouviu tal afirmação ou mesmo uma de suas variantes? E quem, senão pouquíssimos, já se deram conta de que ela traz à tona uma esquizoidia peculiar aos nossos tempos? Como é que se separam um eu-profissional (ou eu-trabalhador) de um eu-indivíduo? Existirão éticas e códigos de conduta diversos para uma e outra “parte” de uma mesma pessoa? Muitos dos conflitos pessoais que acometem um bom número de trabalhadores originam-se desta situação, levando-os, às vezes, a procurar aqueles profissionais da angústia, como os assistentes sociais, psicólogos e psiquiatras. Os quais, por sua vez, se acriticamente inseridos nessa corrente ideológica predominante da sociedade industrial, não hesitarão em propor terapias de “adaptação” a esses indivíduos “desajustados”, a essas pessoas que não se encaixam no que lhes é exigido pelo sistema produtivo. Nessa direção, e de acordo com Christopher Lasch⁴⁸,

com o auxílio de uma elaborada rede de profissões terapêuticas, as quais, elas próprias, abandonaram as abordagens que enfatizam as introversões introspectivas em benefício da adaptação e da modificação do comportamento, os homens e as mulheres tentam atualmente reconstituir uma tecnologia do eu, a única alternativa aparente ao colapso pessoal. (...) Por trás da injunção de “comunicar-se com seus próprios sentimentos” — um remanescente de uma anterior psicologia “profunda” — encontra-se a insistência ora familiar de que não há profundidade, não há mesmo

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 48. (grifos meus).

desejo, e de que a personalidade humana é apenas uma coleção de necessidades programadas, seja pela biologia, seja pela cultura.

O que é equivalente a se dizer que a personalidade de todos nós consiste num elemento amoldável, predominantemente às determinações biológicas e àquelas do sistema social produtivo, descartando-se idiossincrasias e laivos de criatividade pessoal, tão-só aceitas (e com boa dose de relutância) quando estas agem no sentido de incrementar a produtividade de todo o conjunto. Desprazer na execução de uma determinada tarefa, bem como idéias para modificá-la, parecem constituir sintomas de um mal maior, o qual carece de um acompanhamento bem mais próximo, sob pena de se comprometer toda uma linha de montagem e produção.

Não sendo o intuito deste texto discutir as variantes econômicas e políticas que implicaram numa radical transformação do sentido humano do trabalho nos tempos modernos, mas sim anotar a perda da dimensão sensível, criativa e pessoal no âmbito dos diversos desempenhos profissionais dos dias correntes, basta-nos a constatação desse caráter desprazeroso e pouco sensível presente na maioria das atividades remuneradas a que se submete grande parcela de nossa população. Convindo também citar-se o polêmico sociólogo italiano Domenico di Masi, que vem pregando em suas obras⁴⁹ a necessidade de o ser humano diminuir radicalmente as horas dedicadas ao desempenho de uma função produtiva (segundo a visão da sociedade industrial), voltando-se para o ócio criativo e a fruição dos prazeres da vida. (Numa direção já apontada há mais de um século por Paul Lafargue em seu texto *O direito à preguiça*.)

E agora, após havermos verificado o quanto a crise do mundo moderno atinge nossos sentidos físicos e as atividades mais elementares de nosso dia-a-dia, convém que se volte a atenção para um fenômeno encontrado notadamente entre as sociedades e as classes mais abastadas destes tempos, o qual foi denominado de *hiperconforto* pelo educador Regis de Moraes, fenômeno esse que contribui, sem resquício de dúvida, para agravar a anestesia e a deseducação corporal contemporâneas. Depois de percorrer, historicamente, as transformações materiais, sociais e morais da noção humana de conforto⁵⁰, o autor detém-se

⁴⁹ Especialmente em *Desenvolvimento sem trabalho*, em *Futuro do trabalho* e em *O ócio criativo*.

⁵⁰ No capítulo “Cultura e Educação: Os Pactos da Indústria do Conforto”, da obra *Estudos de filosofia da cultura*.

na discussão do quanto as inúmeras facilidades da moderna tecnologia superam aquele ideal benéfico de conforto buscado desde sempre, atirando muitas pessoas num estado de letargia e inação que as faz considerar incômodos e excessivos os mínimos movimentos e exercícios corporais diários, os quais, inclusive, constituem uma fonte fundamental de saúde e bem-estar orgânico. Isto porque “... o valor conforto passou a ser entendido como uma função economicamente explorável, como uma mercadoria cuja importância poderia ser hiperdimensionada pela propaganda: em suma, surge e se desenvolve a indústria do conforto que acaba por degradar o próprio conceito inicial de vida confortável.”⁵¹

Tornar-se obeso, preguiçoso e incapaz de realizar, sem reclamações, até as menores tarefas exigidas pelo nosso dia-a-dia, consiste numa das conseqüências de um mundo que proclama estar a tecnologia integralmente apta a nos poupar de atividades recorrentes, enfadonhas e cansativas do ponto de vista do dispêndio de energia, provendo, para tanto, uma série de serviços e aparelhos sofisticados que pretensamente nos libertam dessas repetitivas ações cotidianas. Do que decorre um desestímulo a todo esforço algo maior e continuado para se alcançar aquilo a que se aspira, seja um aprendizado, seja a aquisição de um produto, seja um estado qualquer de bem-estar. Neste sentido, parece tragicômico, por exemplo, certo método de aprendizagem de línguas apregoado pela publicidade, através do qual se pode adquirir, dormindo, o domínio de um idioma estrangeiro, bastando que se ouça, por meio de fones de ouvido, uma série de aulas gravadas enquanto nos entregamos ao sono — o que eliminaria, de forma quase mágica, qualquer esforço de aprendizagem. Ou ainda determinados aparelhos elétricos que promulgam nos livrar de exercícios corporais para nos manter em forma, sendo suficiente a conexão de seus terminais vibratórios com diversas regiões de nosso corpo. Vários fisioterapeutas, inclusive, vêm alertando para o fato de essas aparentes “soluções” tecnológicas para as assim consideradas “dificuldades” diárias acabarem, na verdade, acarretando problemas físicos aos indivíduos delas dependentes, em especial para os adolescentes, os quais, em fase de crescimento, necessitam se exercitar de maneira algo mais intensa e continuada. Portanto, essa “lei do mínimo esforço” — substrato ideológico do hiperconforto bastante evocado na publicidade (ao menos subliminarmente) — constitui outra causa da anestesia tão peculiar aos dias

⁵¹ Regis de Moraes, *op. cit.*, p.83.

correntes, acabando por gerar mais dificuldades para os seres humanos do que lhes facilitando a vida.⁵²

Num comentário que também permite reflexões acerca da moderna visão do trabalho, conforme discutida nas páginas precedentes, Capra⁵³ deixa anotado que

em nossa sociedade, como em todas as culturas industriais, às tarefas que envolvem um trabalho altamente entrópico — serviços domésticos, serviços de reparações e consertos, agricultura — é atribuído o mais baixo status, e são elas as atividades a que são destinados os mais baixos salários, embora todas sejam essenciais à nossa existência cotidiana. (...) Os trabalhos com status mais elevado envolvem tarefas que criam algo duradouro — arranha-céus, aviões supersônicos, foguetes espaciais, ogivas nucleares e todos os outros produtos de alta tecnologia. (...) Essa hierarquia de trabalho é exatamente inversa à das tradições espirituais. Aí, o trabalho de elevada entropia é altamente apreciado e desempenha um papel significativo no ritual cotidiano da prática espiritual. Os monges budistas consideram a culinária, a jardinagem ou o asseio da casa parte de suas atividades meditativas, e os frades e freiras cristãos têm uma longa tradição na agricultura, na enfermagem e em outros serviços. Parece que o alto valor espiritual atribuído ao trabalho entrópico nessas tradições provém de uma profunda consciência ecológica. Executar um trabalho que tem de ser feito repetidamente ajuda-nos a reconhecer os ciclos naturais de crescimento e declínio, de nascimento e morte, e a adquirir, portanto, consciência da ordem dinâmica do universo. O trabalho “ordinário”, como o significado da palavra indica, está em harmonia com a ordem que percebemos no meio ambiente natural.

Quer dizer: essas tarefas cotidianas, aparentemente tão maçantes quanto improdutivas, e das quais a indústria do hiperconforto pretende nos libertar de uma vez por todas, de acordo com uma visão mais antiga e “espiritualizada” parecem constituir, durante o seu desempenho, não só momentos propícios à meditação como ainda sua própria realização, além de manter nosso corpo em movimento, também nos torna conscientes da constante repetição dos ciclos universais nos quais estamos inseridos. Não que devamos colocar de lado toda e qualquer inovação tecnológica que nos chegue para facilitar a vida, regredindo a um estágio pré-moderno com seus lampiões, carruagens e banhos na tina com sabões de sebo, mas uma percepção mais acurada e alguma reflexão adicional por certo são

⁵² Isto quando a “facilidade” oferecida não nos embaraça ainda mais no desempenho de uma dada atividade, ocasião em que passa a ser vendida a idéia de um *status* automaticamente conferido ao proprietário daquele bem. Como é o caso, por exemplo, do controle remoto para aparelhos de som automotivos, isto é, instalados num automóvel, já que a busca da peça sobre o painel ou em qualquer outro lugar, para posterior acionamento, parece implicar numa movimentação muito mais ampla do que o simples apertar das teclas do próprio equipamento, por parte do motorista.

⁵³ *O ponto de mutação*, p. 223-4.

capazes de nos mostrar o quanto determinadas aquisições nossas podem nos tornar mais inermes e preguiçosos sem qualquer vantagem adicional, revelando-se, assim, autênticos “inutensílios”. Portanto, é preciso insistir, especialmente num trabalho educacional e contra o constante apregoar publicitário, que as nossas conquistas, na esmagadora maioria dos casos, surgem como frutos de um empenho, de uma dedicação e de um trabalho continuado, apontando-se ainda as armadilhas muitas vezes escondidas nesses produtos e serviços que proclamam serem capazes de nos propiciar um estado de lassidão e de bem-estar perene. E talvez aquela animosidade, produto misto de inveja e raiva, que muitos mantêm contra o artista (conforme apontado páginas atrás), surja também da errônea idéia de que a arte possa ser produzida sem qualquer esforço, sem horas e horas de treino, de ensaios e de trabalho continuado. Ao se defrontar com o produto final, ao ser colocado numa (sempre prazerosa) experiência estética, o cidadão comum em geral desconhece toda a entrega, toda a frustração advinda de tentativas malsucedidas e todo o recomeçar exigido por um verdadeiro trabalho artístico, supondo que a obra possa ter brotado quase que num passe de mágica. Deste modo, nunca será demais insistir-se, no âmbito da educação, que os bons resultados apenas são conseguidos através de um dedicar-se, com afinco, às tarefas que nos cabem, ainda que muito exigentes e cansativas elas se nos revelem.

Discussão que nos conduz a outro tema parelho a este, qual seja, o da *hiper-realidade* (às vezes também chamada de *segunda natureza*). Com este termo vem-se denominando toda representação melhorada do real, levada a cabo pelos instrumentos tecnológicos e veiculada pelos meios de comunicação, feito as revistas ilustradas e a televisão. Uma hiper-realidade, assim, consiste numa apresentação de certos aspectos da realidade corrente despojados de todo e qualquer elemento feio ou negativo, o que se consegue pelo trabalho de câmera ou de computadores providos de programas especializados em retoques e melhorias da imagem. Parece, pois, que a realidade do homem contemporâneo vem lhe chegando cada vez mais pelos instrumentos da mídia do que sendo vivida através da experiência integralmente física, conforme se anotou em páginas precedentes. Nas palavras de Christopher Lasch⁵⁴,

a própria realidade não é real, no sentido de que nasça de uma compreensão comum às pessoas, de um passado e valores comuns. Cada vez mais, as nossas impressões

⁵⁴ *Op. cit.*, 119-20.

sobre o mundo derivam não das observações que fazemos, tanto como indivíduos quanto como membros de uma comunidade mais ampla, mas de elaborados sistemas de comunicação, que vomitam informação, a maior parte dela inacreditável, sobre acontecimentos dos quais raramente temos algum conhecimento direto.

Tal realidade, portanto, muito pouco possui de concreta, estando seu impalpável caráter erigido sobre signos e imagens, restando ao ser humano interagir hoje bem mais com representações de coisas e de pessoas do que com objetos e com seus semelhantes. Fato que acaba por conferir à mídia, em especial à televisiva — dado a sua presença na maioria das residências —, um poder quase ontológico de produzir o real, ou seja, de criar um mundo comum a todos que a assistem.

Desta forma, é possível, por exemplo, que uma pessoa se mostre comovida frente à televisão com as imagens da fome, da seca e da miséria que se alastram num país qualquer da África, dispondo-se prontamente a colaborar com campanhas filantrópicas em prol daqueles longínquos flagelados, poucos instantes depois de negar ajuda a um pedinte que lhe bateu à porta, justificando sua atitude com a afirmação de que “essa gente não quer mesmo trabalhar, são todos vagabundos”. Ou ainda, para citar um caso de freqüente ocorrência, o indivíduo pode agredir um ator na rua em função do papel de vilão que ele desempenha na telenovela, numa confusão entre pessoa e personagem, ficção e realidade. Por conseguinte, com sua atual capacidade de construir o real e de acordo com Subirats⁵⁵, a mídia vem ultrapassando seu estatuto de meio de informação para se tornar um poderoso instrumento de *formação* das pessoas e do mundo no qual elas vivem. A televisão, especialmente, acaba por constituir a única experiência que os membros de uma dada comunidade possuem em comum e, assim, atingindo a todos de forma igual, ela passa a ser a realidade exclusiva sobre a qual todos podem falar, comentar e trocar idéias. Torna-se quase impossível resistir a esta realidade, pois,

... inclusive quando me custa a crer nele, identificar-me com esse grande mundo programado pela tela pequena, e ainda que me negue interiormente a assumir sua ficção como a realidade do mundo, objetivamente falando, não há outra experiência consensualmente compartilhada privilegiada o bastante para constituir uma possível contrapartida ou sua alternativa.⁵⁶

⁵⁵ *A cultura como espetáculo*, p. 69-74.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 73.

Devendo-se notar ainda que essa hiper-realidade criada pelos meios de comunicação mostra-se muito mais atraente, colorida e encantadora do que o poluído e decadente mundo das ruas. Assim, por ser a realidade urbana feia e perigosa, não é difícil compreender-se a atração representada por esse universo cheio de encantos da tela pequena e a força com que ele se impõe a nós. Até mesmo quando o que se vê são notícias, dado que as próprias tragédias, ali, ganham caráter de espetáculo multicor. A recente “Guerra do Golfo” (Persa) e outras a ela posteriores, evidenciam claramente este fenômeno. Já suficientemente escolado pela Guerra do Vietnã, quando, nos anos sessentas e setentas a televisão, ao mostrar cenas de cruentas batalhas e corpos mutilados, contribuiu para jogar a população contra o *establishment* norte-americano e apressar o fim do conflito, o Estado Maior daquele país impôs um novo padrão de transmissão televisiva àquela beligerância. Sublinhando tratar-se agora de uma espécie de “intervenção cirúrgica”, de uma “guerra limpa” (em que pese a evidente contradição de termos), o que se viu no noticiário não diferia muito de um *videogame*, com mostradores dos painéis de aviões bombardeiros e pontos de luz que se deslocavam pela tela escura. Ou seja: construiu-se a ilusão de um combate asséptico feito um inocente jogo eletrônico; uma realidade na qual, de certa forma, a própria guerra foi tornada bela. Não houve, praticamente, qualquer referência aos 300 mil civis destroçados pelos bombardeios, segundo se calcula. Valendo, então, o velho ditado: o que os olhos não vêem o coração não sente; e uma “hiper-realidade” é construída. A este respeito, afirma Don Johnson⁵⁷ que

o importante é notar a eliminação do caráter sensorial da guerra, a progressiva abstração do corpo daqueles rotulados de inimigo. A desmaterialização da guerra tem incrementado gradativamente a quantidade de destruição que nós, populações supostamente civilizadas, estamos dispostos a tolerar.

E para reforçar a idéia de que atualmente nosso contato maior vem se dando com signos e imagens, não com coisas concretas, tomem-se os modernos laboratórios de testes industriais. Neles, quase não se submetem mais os produtos fabricados a experimentos que avaliem sua resistência. Os objetos são convertidos em imagens e números nos programas de computadores que *simulam* condições de uso e calculam sua durabilidade ou desgaste. Os próprios desenhistas não empunham mais lápis, réguas e esquadros para traçar seus

⁵⁷ *Corpo*, p. 136.

projetos em papéis: tudo se faz por meio da informatização, em computadores de última geração, numa *simulação* da prancheta e dos instrumentos de desenho. (Coisa que, obviamente, facilita o trabalho, mas constitui outro elemento neste quadro de afastamento do ser humano em relação à concretude do mundo.)

Simular: fazer de conta, fingir, aparentar. Verbo do qual se deriva o conceito de *simulacro*, fundamental à análise de certas características de nossa modernidade tardia. Assim, o que se veio afirmando até aqui foi que os meios de comunicação constroem, atualmente, *simulacros* da realidade, através de imagens que intentam não só representar o mundo, mas, quase num passe de mágica, substituí-lo. O simulacro, pois, é colocado no lugar da própria coisa, repousando, sua aparente vantagem, no fato de possuir mais atrativos do que ela. Além, é claro, das vantagens econômicas decorrentes de um produto que imita algo mais oneroso em termos de custos.

Quando se discutiu, páginas atrás, a questão de nossos alimentos virem sendo, em boa parte, substituídos por substâncias químicas que lhes imitam o gosto e o aroma, estava-se fazendo referência exatamente a um dos tipos de simulacros presentes em nossa sociedade. A comida artificial substitui a natural com sabores, cheiros e cores intensificadas industrialmente, contribuindo para a deseducação do paladar dos consumidores. E ainda com relação ao tema, vale perceber que nas fotografias exibidas em livros de culinária os pratos surgem sempre mais belos e apetitosos do que os conseguidos em nossa cozinha, mesmo que sigamos à risca a sua receita. Ocorre que, além de os fotógrafos profissionais contarem com excelentes recursos de equipamento e iluminação, também foram desenvolvidas tintas especiais para se retocar alimentos preparados, emprestando-lhes cores mais vivas e conferindo-lhes melhor aparência. Aduzindo-se a isto todo o trabalho de retoque da imagem fotográfica realizado posteriormente em computadores antes de a foto ser impressa.

Merecendo também registro o papel que os centros comerciais, ou *shopping centers*, desempenham hoje na vida urbana. Como substitutos de nossas violentas, poluídas e enfeadas cidades, eles vêm sendo planejados para simular ruas e pequenas praças em seu espaço interno, onde se exercem arremedos de passeios, num ambiente climatizado e mantido sob a vigilância de seguranças do estabelecimento. Enquanto as cidades se degradam, os *shoppings* mais e mais adquirem um estatuto de redoma, com constantes

incrementos em seus atrativos e sedutores simulacros. Um aparente oásis de consumo e lazer programado, substituindo os antigos espaços públicos comunitários.⁵⁸ E ainda é digno de nota o que vem ocorrendo com os ditos “condomínios fechados”, muitos dos quais estão se tornando quase que pequenas cidades, com lojas, escolas e até igrejas por detrás de seus altos muros protegidos por guardas. Recente matéria produzida por um jornalista acerca dessas cidadelas contemporâneas destacava precisamente a perda de contato com o mundo exterior por parte das crianças nascidas e criadas ali, já que são bastante raras, quando não inexistentes, as suas saídas para as ruas da “cidade real”. Realizando um passeio com um grupo delas, principalmente por bairros pobres da metrópole, a equipe de reportagem pôde gravar em vídeo suas reações de espanto com a descoberta desses e de outros espaços urbanos que até então lhes eram desconhecidos. Pelos comentários das crianças podia-se cometer o equívoco de supor estarem elas tomando contato, pela primeira vez, com uma cultura radicalmente diversa daquela na qual até então haviam vivido.

No entanto, um dos mais sérios processos de construção de simulacros em curso nos dias correntes diz respeito ao próprio corpo humano. E para iniciar esta reflexão, considere-se, por exemplo, a imagem da mulher, em especial as veiculadas nas chamadas revistas masculinas. A nudez exposta naquelas páginas traz em si muito pouco de um corpo real, na medida em que, além de todo o trabalho de iluminação e maquiagem da modelo, ocultando humanas imperfeições, a imagem a ser publicada sofre ainda tratamentos artísticos (retoques) manuais e computadorizados. Por conseguinte, o que se oferece ao leitor (ou ao *voyeur*, melhor dizendo), é muito mais uma idealização da figura feminina do que a imagem de uma mulher de carne e osso.

Fato que implica em conseqüências diversas, principalmente em termos educacionais e no que toca ao desenvolvimento de uma consciência sensível em relação à corporeidade humana. Ao se veicular, de modo exclusivo, um determinado tipo de beleza, esta se padroniza como sendo a única possível e desejável, descartando-se toda e qualquer variação na forma, na cor e na textura do corpo como passível de apreensão estética. Quer

⁵⁸ Enquanto estas linhas eram escritas ocorreu o lamentável episódio no qual um estudante de medicina, munido de uma metralhadora, disparou contra a platéia de um cinema localizado no interior de um *shopping center* da cidade de São Paulo, matando três pessoas e ferindo diversas outras. Além da crescente violência moderna, para nossos propósitos aqui vale assinalar as reações de estupefação das classes que freqüentam tais estabelecimentos, nos quais sentiam-se, até então, seguras e protegidas contra o “mundo real” localizado fora de suas paredes.

dizer: toda a imensa gama de belezas que a realidade do corpo humano apresenta é descartada em favor de um modelo padrão muito distante da verdadeira experiência sensível. O que cria entraves à descoberta e ao desenvolvimento da sensibilidade com relação ao próprio corpo, lugar primeiro do sentido de nossa existência. Tome-se, para exemplificar, um aspecto corporal específico: a cor da pele. Há algum tempo elegeu-se o bronzeado, no caso das modelos brancas, como sinônimo de belo feminino, sendo uma epiderme alva rejeitada de pronto como esteticamente deficiente face ao estilo escolhido pela indústria da imagem. As variantes todas, do tom mais claro ao negro profundo, acabam por desaparecer em função dessa míope exclusividade. E as mulheres passam a sentir na pele, literalmente, as conseqüências dessa habilidade industrial, deixando-se torrar ao sol a fim de atingir o ideal veiculado. Casando-se a isso toda uma estratégia de mercado que oferece, para consumo, uma profusão de produtos para a pele, tais como bronzeadores, hidratantes e filtros solares variados. Sem contar-se os métodos de bronzeamento artificial por meio de luzes e até de produtos químicos que, ao serem ingeridos, conferem um tom mais escuro à epiderme de seu usuário.

Neste sentido, é esclarecedor o levantamento estatístico levado a cabo por entidades médicas norte-americanas divulgado recentemente. Segundo esses dados verificou-se, nos últimos anos, um substancial aumento no número de casos de anorexia encontrados em mulheres daquele país, principalmente entre jovens e adolescentes. Esse distúrbio de ordem psíquica leva o indivíduo a uma progressiva diminuição de sua alimentação, com base numa falsa percepção de si próprio. Isto é: o anoréxico se enxerga sempre obeso, independentemente da opinião de terceiros e de sua imagem refletida em espelhos, o que gera nele a perda do apetite e a aversão por comida, podendo levá-lo à morte por inanição. Qual foi, então, a explicação para esse incremento da anorexia, aventada pelos próprios pesquisadores? Precisamente a maciça publicidade da indústria da moda, a estimular o sonho adolescente de se tornar uma famosa e bem remunerada modelo (ou *top model*, no jargão da mídia). Havendo escolhido o padrão longilíneo, de extrema magreza, para desfilar suas criações, tal indústria, poderosamente sedutora, induz as jovens a perseguir esse radical modelo de corpo, levando-as ao desequilíbrio. De forma paradoxal, essa aparente valorização do corpo conduzida pela mídia acaba se tornando a responsável pela perda de contato dos indivíduos com a mais carnal realidade própria.

E neste ponto é preciso que nos detenhamos um pouco mais, refletindo acerca de tal fenômeno, o qual pode soar como contraditório. Se afirmamos a modernidade caracterizar-se como um processo de crescente abstração, isto é, como um progressivo afastamento do próprio corpo e do saber sensível que ele encerra, de que maneira entender essa enorme presença do corpo humano nos meios de comunicação, cotidianamente assegurada? Como explicar o avassalador aumento de produtos destinados ao uso corporal, bem como o de ginásticas, massagens, cursos e terapias voltadas para um suposto desenvolvimento da corporeidade de homens e mulheres em nossa sociedade?

Descontando-se os casos de reação, ou seja, daquelas reais tentativas de se reatar as mais íntimas ligações entre mente e corpo, desfeitas pelo conhecimento moderno, a resposta para essa constante estimulação corporal deve ser buscada no espírito mesmo da modernidade tardia, que tenta transformar tudo em mercadoria, não somente bens e produtos materiais como também idéias, imagens e até o corpo humano. Se há pouco tempo alguns filósofos (como Felix Guattari), em suas análises da sociedade industrial, chegavam à conclusão de que nela a nossa consciência é, de modo substancial, forjada industrialmente a partir dos meios de comunicação e da ininterrupta publicidade, o mesmo raciocínio pode ser aplicado ao corpo como um todo. Vale dizer: esse corpo que hoje retorna ao primeiro plano, em especial nos meios de comunicação, consiste em mais um produto a ser consumido, guardando pouquíssimas características verdadeiramente humanas.

Além dos simulacros corporais veiculados pela mídia, os quais vão servindo de modelo aos ávidos consumidores, uma série gigantesca de produtos é vendida a todo aquele que pretenda atingir tal ideal. Assim, qualquer vivência do próprio corpo, na atualidade, deve forçosamente passar pelo consumo de um bem ou um serviço especializado. Para se manter a forma física através de exercícios há que se consumir calçados e roupas especiais, bem como freqüentar-se academias que dispõem de máquinas e aparelhos sofisticados. Para se adquirir um tom bronzeado de pele, o mercado oferece tanto uma imensa linha de bronzeadores e filtros solares como lâmpadas e até drogas ingeríveis que substituem os raios de sol. E mesmo o desempenho sexual, que nunca requereu mais do que corpos nus,

atualmente vem necessitando dos produtos e implementos comercializados nas *sex shops*, bem como o concurso de abalizados sexólogos. A lista é infindável e cresce dia a dia.⁵⁹

O presente culto ao corpo, portanto, parece fazer parte bem mais de uma estratégia do sistema industrial moderno, em busca de novos produtos a serem consumidos, do que constituir uma verdadeira revalorização da sensibilidade humana. Ao criar modelos ideais para os corpos de homens e mulheres (em geral no modo do simulacro), na verdade a mídia contribui para que as pessoas se afastem mais de sua real corporeidade, para que percam o contato consigo mesmas. Desta maneira, grande parte do que passa por libertação e desenvolvimento corporal, nos dias que correm, consiste exatamente no seu oposto: numa prisão erigida por ideais freqüentemente inatingíveis.⁶⁰ Assim, a conclusão a que se pode chegar é que boa parte da perda de nossa sensibilidade, boa parte dessa anestesia contemporânea precisa ser debitada ao consumo desenfreado de simulacros, os quais nos afastam do contato corporal mais direto com as realidades do mundo. Como afirma o filósofo Henri Lefebvre⁶¹,

a leitora ou leitor das revistas semanais consomem textos publicitários. O colecionador acumula os signos da propriedade. Ora, a propriedade é ou não é. O espectador de strip-tease consome os signos do erotismo. Ora, o erotismo não é consumido através de signos, o erotismo se pratica; é um ato, sempre diferente; é uma obra, bem sucedida ou não. O consumo de signos, símbolos e significações, só nos pode deixar insatisfeitos. O mesmo acontece com o consumo dos signos da técnica ou do poder.

E como já assinalado no capítulo anterior, é preciso notar que a economia contemporânea vem se sustentando e se ampliando muito mais através de signos financeiros do que por meio de bens e produtos concretos. Isto é: por sobre a real produção agrícola e industrial estende-se um intercâmbio mundial de papéis que, acima mesmo do

⁵⁹ Não podendo ficar sem registro a mais literal das “produções industriais” do corpo humano da atualidade: os implantes de silicone que alteram as formas corporais para atender certos padrões veiculados pela mídia.

⁶⁰ O que evoca também o conceito de *dessublimação repressiva* criado por Marcuse para indicar que a aparente liberação sexual promovida pela mídia e o sistema industrial de nossos tempos, na verdade reprime muito mais do que liberta. Toda a poética de um erotismo difuso é destruída pela sua fixação exclusiva na sexualidade humana. Em suas palavras, “o ambiente no qual o indivíduo podia obter prazer — que ele podia concentrar como agradável, quase como uma zona estendida de seu corpo — foi reduzido. Conseqüentemente, o ‘universo’ de concentração de desejos libidinosos é do mesmo modo reduzido. O efeito é uma localização e contração da libido, a redução da experiência erótica para experiência e satisfação sexuais.” (*A ideologia da sociedade industrial*, p.83.)

⁶¹ *Posição: contra os tecnocratas*, p.22.

dinheiro (outrora um signo direto da riqueza material), carregam em si valores monetários abstratamente impressos. E ainda, para além de tais papéis — cujo volume no mundo, segundo calculam os economistas, representa em torno de vinte vezes mais do que a riqueza real existente — circulam rapidamente pelos computadores bancários cifras e valores na forma de impulsos elétricos e luminosos: signos de um signo de um signo. Neste sentido é que muitos vêm apontando as possibilidades catastróficas contidas nessa autonomização da economia que, como se vê, tem a ampliação possibilitada pela sua desmaterialização e conversão em signos cada vez mais abstratos e distantes da concretude do mundo.

O que nos conduz, de modo transversal, ao tema tão atual da chamada *globalização* (ou *mundialização*, como preferem os franceses). Pois essa idéia, já apontada no final dos anos sessentas por Marshall McLuhan, que acreditava o mundo se tornaria, graças à evolução dos meios de comunicação, uma imensa “aldeia global”, na verdade repousa sobre objetivos primordialmente econômicos, com as alterações culturais que ela implica advindo por decorrência. Hoje parece inquestionável o propósito lucrativo da globalização, estimulada e perseguida pelas grandes organizações e corporações industriais, sediadas fundamentalmente na maior economia do planeta, os Estados Unidos. Porém, é necessário que se reflita acerca das conseqüências desse projeto global sobre o cotidiano mesmo das pessoas, sobre as mudanças que ele vem promovendo na percepção de mundo dos indivíduos em seu dia-a-dia.

Essa imensa “planetarização” a que assistimos hoje, com informações circulando velozmente pelas nações, possui, sem dúvida, suas raízes na essência mesma da modernidade, que não só intentou construir uma razão universal, como, a partir do Iluminismo, pretendeu estabelecer a noção de “cultura humana” e traçar princípios filosóficos (éticos) válidos para toda a nossa espécie, independentemente das culturas de origem dos indivíduos. Ou seja: os princípios da razão universal, válida especialmente para a construção do conhecimento científico (e que acabou se anquilosando em razão instrumental), possibilitaram o surgimento dos ideais iluministas, os quais levaram à Revolução Francesa e à Declaração Universal dos Direitos do Homem. Assim, pretendia-se vencer as superstições e os entraves ao progresso presentes de formas diversas nas diferentes culturas humanas pela criação de um sistema racionalmente ético e

mundialmente abrangente. Contudo, nos dias que correm, a crítica que se vem fazendo diz respeito ao fato de esse processo racionalizante ter se reduzido ao seu aspecto técnico (ou instrumental) e vir destruindo maneiras particulares e tradicionais de comunidades e culturas erigirem a sua realidade. Através de uma racionalização eminentemente instrumental, alega-se, verdadeiros tesouros do saber humano estariam sendo destruídos e perdidos de uma vez por todas em todos os quadrantes do planeta, sob a pecha de costumes ultrapassados e não-progressistas.

Mas é preciso que se note, valendo-nos do pensamento de Alain Touraine, que uma característica básica da modernidade consiste exatamente na tensão entre três forças que ela carrega em seu processo. Como assinala o autor, “*liberdade, comunidade, racionalização*, estes termos são inseparáveis: é a sua reunião, carregada de tensões, mas sobretudo de complementaridades, que define a modernidade.”⁶² Isto é: a modernidade instaura a noção de sujeito, um ser humano dotado da *liberdade* para escolher seus pontos de vista e maneiras de levar a vida; tal indivíduo, oriundo de uma dada cultura, de uma dada *comunidade*, aprende nesta a forma de ver a realidade e de interpretar a existência; contudo, ele é confrontado com todo o conhecimento universal, com a *racionalização* que pretende fazer ver que todos somos humanos e que existem valores universais que independem das culturas particulares. Deste modo, talvez se pudesse sintetizar estas forças fundamentais da modernidade na geométrica figura de um triângulo, cujos vértices representariam o sujeito (a liberdade), a razão universal (a racionalização) e a “razão local” (a comunidade). Tendo-se isto em mente, a situação ideal consistiria, portanto, numa equidistância mantida entre esses três extremos da figura, num modo de complementaridade, segundo pontua Touraine. Assim, o privilégio de um dos vértices sobre os demais acabaria sempre produzindo situações extremas e deletérias para a vida humana, seja nas individualidades, seja nas coletividades. Concedamos, pois, novamente a palavra ao autor:

uma sociedade somente racionalizada destrói o Sujeito, degrada sua liberdade em escolhas oferecidas aos consumidores no mercado; uma sociedade comunitária sufoca-se a si mesma, transforma-se em despotismo teocrático ou nacionalista; uma sociedade inteiramente consagrada à subjetivação não teria mais coesão econômica nem moral. O que a imagem do confronto entre a técnica e a religião apresenta de mais útil, é a idéia de que a mediação entre essas duas formas de organização inteiramente opostas uma à outra só pode vir do Sujeito como liberdade, que não é

⁶² *Op. cit.*, p.332.

*separável nem da racionalização que o protege contra uma socialização sufocante, nem de raízes culturais que o garantem contra a sua redução à condição de consumidor manipulado. As duas faces do Sujeito devem estar sempre unidas para resistir aos dois modos, opostos mas igualmente perigosos, de sua destruição em benefício da ordem social, ordem produzida ou transmitida, ordem da técnica ou ordem da religião.*⁶³

Na medida em que um indivíduo fica preso às suas origens comunitárias, com leis baseadas estritamente em interpretações religiosas ou tradicionalistas, ele perde sua liberdade, em especial a liberdade de, munido das ferramentas que a razão fornece, questionar as normas às quais se submete e, assim, abrir-se ao mundo, a outras culturas, bem como à criação de novos conhecimentos. Por outro lado, na proporção em que aspire a um universalismo quase absoluto, a um conhecimento abstratamente desenraizado, ele acaba por perder a identidade mínima que o ligaria a um lugar, a uma comunidade de semelhantes e, por decorrência, teria a sua sensibilidade para com as coisas ao redor seriamente comprometida. Parece então repousar nesta equação, ou em seu desequilíbrio, grande parte dos conflitos verificados atualmente no mundo; um mundo que, conduzindo ao extremo o processo de globalização (ou de racionalização), tem levado comunidades, culturas e nações a um preocupante processo reativo, que consiste em enclausurar seus membros em concepções teocentricamente fundamentalistas ou em nacionalismos exacerbados. No dizer de Touraine⁶⁴,

vemos insurgir-se, uma contra a outra, a lógica do mercado mundial e aquela dos poderes que falam em nome de uma identidade cultural. Por um lado, o mundo parece global; por outro, o multiculturalismo parece sem limites. Como não ver nessas divisões completas uma dupla ameaça para o planeta? Enquanto a lei de mercado esmaga sociedades, culturas e movimentos sociais, a obsessão da identidade se fecha numa política arbitrária tão completa que ela não pode se manter senão pela regressão e pelo fanatismo.

Multiculturalismo, diz o autor, contrapondo o conceito à globalização. Multiculturalismo: sem dúvida, uma palavra da moda, mas que se presta a sérios equívocos se não pensada corretamente. Na citação acima, como se percebe, Touraine tomou-a como indicadora de um processo deletério oposto àqueles problemas gerados por essa globalização que esmaga as manifestações e expressões das culturas locais. Neste sentido, o

⁶³ *Ibidem*, p. 322.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 209.

multiculturalismo designaria uma tentativa de cada cultura se fechar em si mesma, impondo valores a seus membros e desprezando a razão universal que nos une a todos enquanto representantes da cultura humana. Multiculturalismo, por este viés, significaria uma tendência para se afirmar que as diversas concepções de mundo presentes em cada cultura, além de não passíveis de qualquer comparação entre si, não podem ser pensadas e criticadas do ponto de vista de um esforço racional universalista. Concepção que pode facilmente se degenerar em leniência para com todo atentado ou abuso cometido contra os mais elementares direitos humanos, em nome de uma legitimação fundada numa tradição cultural qualquer. E a partir de tal ponto de vista, então, seria possível justificar-se, por exemplo, o costume presente em certas comunidades africanas e árabes de se proceder à cliterectomia e à infibulação das adolescentes da comunidade (ou seja: à excisão violenta de seus clitóris e à sutura de suas vaginas com facas, cacos de vidro, espinhos, cipós e outros instrumentos toscos não submetidos a qualquer assepsia.) Se tal tradição vem perdurando por séculos nessas culturas, segundo a perspectiva multiculturalista nós não poderíamos nunca condená-la a partir de nossa visão ocidental, coisa que soa um atentado contra a conquista moderna do estabelecimento de uma razão universal.

Assim, com relação a essa atitude (que muitos crêem caracterizar uma pós-modernidade), o filósofo Alain Finkielkraut⁶⁵ ironiza:

existe uma cultura onde se inflige aos delinquentes castigos corporais, onde a mulher estéril é repudiada, e a mulher adúltera, punida com a morte, onde o testemunho de um homem vale o de duas mulheres, onde uma irmã apenas obtém a metade dos direitos de sucessão destinados a seu irmão, onde se pratica a excisão, onde os casamentos mistos são proibidos e a poligamia autorizada? O amor pelo próximo requer expressamente o respeito a esses costumes. O servo deve poder beneficiar-se do chicote: privá-lo dele seria mutilar seu ser, atentar contra sua dignidade enquanto homem, em suma, dar prova de racismo. Em nosso mundo privado de transcendência, a identidade cultural cauciona as tradições bárbaras que Deus não está mais em condições de justificar. Indefensável quando evoca o céu, o fanatismo não pode ser criticado quando se vangloria de sua antigüidade e de sua diferença.

Deste modo, tanto a globalização instrumentalista quanto o multiculturalismo estreitamente fanático mostram-se as duas faces de uma mesma moeda, gerando, ambas

⁶⁵ *A derrota do pensamento*, p. 126.

essas posições extremas, um estado de coisas que atenta contra a liberdade básica do sujeito humano, essa suprema concepção do mundo moderno. Não é demais, pois, retornar-se a Finkielkraut, para registrar-se esta passagem na qual ele pretende demonstrar o perigo implícito no sectarismo presente naquelas duas atitudes extremadas:

com efeito, a palavra racismo é enganadora: reúne sob um único rótulo dois comportamentos cuja gênese lógica e motivações são completamente diferentes. O primeiro situa sobre uma mesma escala de valores o conjunto das nações que povoam a Terra, o segundo proclama a incomensurabilidade dos modos de ser; o primeiro hierarquiza as mentalidades, o segundo pulveriza a unidade do gênero humano; o primeiro converte toda diferença em inferioridade, o segundo afirma o caráter absoluto, intransponível, inconversível das diferenças; o primeiro classifica, o segundo separa; para o primeiro não se pode ser persa, aos olhos do segundo não se pode ser homem, pois não existe entre o persa e o europeu medida humana comum; o primeiro declara que a civilização é una, o segundo que as etnias são múltiplas e incomparáveis. Se o colonialismo é o resultado do primeiro, o segundo culmina no hitlerismo.⁶⁶

Por isto, num trabalho educacional, todo cuidado é pouco ao se abordar tanto a unidade do humano quanto a sua diversidade conjuntural. Não se pode, em nome de uma abstrata racionalidade universalista, desprezar os modos de ser peculiares às diferentes culturas, mas é também sumamente pernicioso tomar tais maneiras diversas de existir como absolutamente fechadas em si mesmas e, portanto, como inquestionáveis do ponto de vista de uma razão plenamente humana e universal. Nem tanto ao céu, nem tanto à terra, reza o velho ditado. O universal e o particular devem se complementar, num processo que, por certo, não deixa de estar eivado de tensões, as quais, contudo, precisam ser enfrentadas e resolvidas (ou, ao menos, acomodadas), se se quer construir uma verdadeira cultura humana planetária que esteja apoiada na diversidade dos modos locais de ser. O que nos conduz à obra de um artista, o compositor Gilberto Gil. Quando estes temas ainda não haviam se explicitado, e confirmando a capacidade de ser uma “antena da raça” (como diria o poeta Ezra Pound), Gil produziu a canção “Jeca Total”, em cuja letra a legendária figura brasileira do Jeca Tatu se vê de súbito frente à realidade mundial trazida a ele principalmente pela televisão em cores (uma novidade naquela época), sendo obrigado então a equacionar passado e presente, cidade e sertão. E no mesmo disco, um verso de outra canção do compositor se presta muito bem para encerrar esta nossa discussão acerca

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 93-4.

das duas forças tencionais opostas da modernidade, a da racionalização e aquela oriunda da comunidade local, forças essas que necessitam ser equilibradas: “você há de achar gozado ter que resolver / de ambos os lados de minha equação...” Para se alcançar a virtude do equilíbrio, sempre.

III – O SABER SENSÍVEL

(ESTESIA)

A ênfase dada ao pensamento racional em nossa cultura está sintetizada no célebre enunciado de Descartes, “Cogito, ergo sum” — “Penso, logo existo” —, o que encorajou eficazmente os indivíduos ocidentais a equipararem sua identidade com sua mente racional e não com seu organismo total. (...) Na medida em que nos retiramos para nossas mentes, esquecemos como “pensar” com nossos corpos, de que modo usá-los como agentes do conhecimento.
(Fritjof Capra)

A civilização desenvolvida de hoje, ao mesmo tempo que perdeu toda dimensão artística, está sofrendo um processo de degradação de suas manifestações sensíveis, isto é, estéticas.
(Eduardo Subirats)

A vida animal é biologicamente estética: cada espécie revelando-se em pêlos, caudas, plumagens, peles, cascas, garras, chifres, presas, colorações, brilhos, conchas, proporções, asas, danças, cantos, porque “aparência pela aparência” é similar à “arte pela arte”; e, “sem objetivo”, portanto não-funcional, é similar à idéia de Kant sobre o estético como uma “intencionalidade sem propósitos”. (...) Se a própria vida é biologicamente estética e se o próprio cosmo é primariamente um evento estético, então a beleza não é apenas um acessório cultural, uma categoria filosófica, um domínio das artes, ou mesmo uma prerrogativa do espírito humano. Ela sempre permaneceu indefinível, porque é uma testemunha sensorial daquilo que está fundamentalmente para além da compreensão humana.
(James Hillman)

“Quando a cabeça não pensa o corpo padece”, preceitua o antigo ditado. Entretanto, parece não ser menos verdadeiro o fato de que *quando só a cabeça pensa o corpo fenece*. Ao não usarmos nossa humana prerrogativa de antecipar mentalmente um acontecimento, pensando e planejando-o, corremos o risco de submeter nosso corpo a atividades e esforços desnecessários e desgastantes. Mas, por outro lado, ao acreditarmos que todas as nossas decisões e soluções possam ser tomadas e encontradas exclusivamente no modo abstrato do pensamento, sem qualquer contribuição do saber detido pelo nosso organismo como um todo, o corpo pode começar a se atrofiar e a murchar. Quer dizer: uma ação também pode acarretar sofrimentos se antecipada e tomada apenas e tão-somente no modo de sua representação abstrata, desconsiderando-se os apelos e avisos provenientes dessa sabedoria difusa detida por nossa carne. Sabedoria que às vezes é dita sentimento, às vezes intuição e às vezes até mesmo treino corporal puro e simples. Tais denominações, contudo, são costumeiramente empregadas para denotar uma atividade de nosso corpo sempre tosca e primitiva, com qualidade inferior a qualquer conhecimento racional produzido pela ação de um cérebro que abstrai, ou seja, que se distancia de uma situação concreta e a representa simbolicamente. Assim, ao saber detido pelo corpo o homem moderno não costuma emprestar prestígio, sequer lhe dando, no mais das vezes, a devida atenção e reconhecimento.

No entanto, grande parte de nosso agir cotidiano fundamenta-se nesse saber corporal básico, primitivo em sua origem, mas com enorme potencial para ser desenvolvido e lapidado, ou seja, educado. Dirigir um automóvel, andar de bicicleta, arremessar uma bola de longa distância e “encestá-la” no jogo de basquete, bem como dançar ao ritmo de uma música, são alguns exemplos das capacidades cognoscitivas de nosso organismo, assim como distinguir odores, sabores, sons e texturas; tratam-se todas de atividades que muito pouco requerem o concurso de um pensamento abstrato elaborado, de um conhecimento cerebral e simbólico. Não se pensa ao se desviar subitamente o carro de um obstáculo inesperado, nem ao se escolher uma colônia em vez de outra: o corpo sabe o que fazer e o que escolher nestes casos — pensar implicaria em se perder tempo e em não resolver o problema na fração temporal exigida. O que faz lembrar a fábula da centopéia, à qual se perguntou como fazia para não confundir o movimento daquelas pernas todas, tropeçando e caindo ao andar. Sem jamais haver pensado nisto, o pobre bichinho dali em diante quedou

paralisado, tentando equacionar mentalmente o saber corporal que a fazia mover harmonicamente todas as suas patas sem nunca confundi-las. Inelutavelmente, há um saber detido por nosso corpo, que permanece íntegro em si mesmo e irreduzível a simplificações e esquematizações cerebrais. O corpo conhece o mundo antes de podermos reduzi-lo a conceitos e esquemas abstratos próprios de nossos processos mentais.

Portanto, o que se veio tentando demonstrar até aqui é o fato de nossa modernidade ter preterido quase todo saber corporal em função do conhecimento simbólico, racional e abstrato produzido pela nossa inteligência, num modo inteiramente apartado daquilo revelado pelos sentidos humanos em sua plena acepção. Coisa que não ocorre nas sociedades ditas “primitivas”, nas quais o saber sensível mantém ainda seu lugar. O que se depreende desta afirmação de Cassirer¹, a pontuar que

temos o hábito de dividir nossa vida nas duas esferas da atividade prática e da teórica. Nesta divisão, somos propensos a esquecer que existe um estrato inferior debaixo de ambas. O homem primitivo não é vítima deste tipo de esquecimento; seus pensamentos e sentimentos estão ainda encerrados nesse estrato original inferior. Sua visão da natureza não é meramente teórica nem meramente prática; é simpática.

Por isso Rubem Alves² comenta também esse desmesurado privilégio concedido ao pensar humano em detrimento daqueles saberes próprios ao nosso organismo como um todo, afirmando que

o que nos separa dos animais é que os pensamentos que moram na nossa cabeça desandaram a proliferar, multiplicaram-se, cresceram. O que teve vantagens indiscutíveis porque foi graças aos pensamentos que moram na cabeça que o mundo humano se construiu. A filosofia, a ciência, a tecnologia... Cresceram tanto que chegaram a entupir a sabedoria do corpo. O conhecimento vai crescendo, sedimentando, camada sobre camada, e chega um momento em que nos esquecemos da sabedoria sem palavras que mora no corpo.

Assim, parece pertinente estabelecer-se uma distinção entre o *inteligível* e o *sensível*, ou, em outras palavras, entre o *conhecer* e o *saber*. O inteligível consistindo em todo aquele conhecimento capaz de ser articulado abstratamente por nosso cérebro através de signos eminentemente lógicos e racionais, como as palavras, os números e os símbolos

¹ *Antropologia filosófica*, p. 135.

² Sabedoria bovina, em *Correio Popular*, 19 de abril de 1998.

da química, por exemplo; e o sensível dizendo respeito à sabedoria detida pelo corpo humano e manifesta em situações as mais variadas, tais como o equilíbrio que nos permite andar de bicicleta, o movimento harmônico das mãos ao fazerem soar diferentes ritmos num instrumento de percussão, o passe preciso de um jogador de futebol que coloca, com os pés, a bola no peito de um companheiro a trinta metros de distância, ou ainda a recusa do estômago a aceitar um alimento deteriorado com base nas informações odoríficas captadas pelo nosso olfato. Conhecer, então, é coisa apenas mental, intelectual, ao passo que o saber reside também na carne, no organismo em sua totalidade, numa união de corpo e mente. Neste sentido, manifesta-se o parentesco consangüíneo do saber com o sabor: saber implica em saborear elementos do mundo e incorporá-los a nós (ou seja, trazê-los ao corpo, para que dele passem a fazer parte).

Muitas vezes essa dimensão ampla do saber é referida como intuição, querendo significar um processo de tomada de decisão que transcende os limites do pensamento e seus caminhos simbólicos, um processo que se vale de todas as informações possíveis captadas do mundo por meio do corpo como um todo e que não chegam a ser inteiramente transformadas em representações abstratas em nossa mente. Nessa direção, argumenta Fritjof Capra³ que

o racional e o intuitivo são modos complementares de funcionamento da mente humana. O pensamento racional é linear, concentrado, analítico. Pertence ao domínio do intelecto, cuja função é discriminar, medir e classificar. Assim, o conhecimento racional tende a ser fragmentado. O conhecimento intuitivo, por outro lado, baseia-se numa experiência direta, não-intelectual da realidade, em decorrência de um estado ampliado de percepção consciente. Tende a ser sintetizador, holístico e não-linear.

Ou ainda o comentário de Michel Maffesoli⁴, autor que defende com intransigência o senso comum, isto é, a sabedoria contida na vida cotidiana, como a fonte de todo e qualquer conhecimento posterior, mais abstrato e mais elaborado. Em suas palavras,

o senso comum... põe em jogo, de modo global, os cinco sentidos do humano, sem hierarquizá-los, e sem submetê-los à preeminência do espírito. É a koiné aisthesis da filosofia grega, que, por um lado, fazia repousar o equilíbrio de cada um sobre a união do corpo e do espírito, e, por outro, fazia depender o conhecimento da comunidade em seu conjunto. Saber orgânico, ou saber corporal, considerando-se que

³ *O ponto de mutação*, p. 35.

⁴ *Elogio da razão sensível*, p. 162.

o corpo era parte integrante do ato de conhecer e que isso era, igualmente, causa e efeito da constituição do corpo social em seu conjunto.

Sendo interessante registrar-se também o preciso e original sentido do vocábulo *organização*, o qual se deriva de organismo, de órgão. Isto é: ao contrário do que acreditamos atualmente, que o ato de organizar algo signifique emprestar-lhe uma ordem oriunda de processos abstrativos puramente mentais, essa ação organizativa visa a imprimir nos objetos um estado que se relaciona diretamente com o nosso corpo, com o nosso organismo. Na consideração de Rubem Alves⁵:

você já pensou no sentido da palavra organizar? Ela é parenta de organismo, órgão. Organizar é transformar algo em órgão, em instrumento a serviço das necessidades de um certo organismo. Organizar o mundo é fazê-lo uma extensão do corpo, é submetê-lo a princípios de ordenação estabelecidos pelas necessidades do sujeito que organiza.

Nossa humana medida do mundo, por conseguinte, toma o nosso corpo como unidade e princípio orientador, estando a linguagem básica que empregamos cotidianamente eivada de referências ao nosso organismo e a seus processos perceptivos, mesmo que a tradição moderna nos tenha afastado de seus sentidos originais. Como o fez também com a noção de “eu”, deslocada do corpo em sua inteireza para a nossa cabeça, especificamente para a consciência e outros processos mentais. O que levou uma personagem do cineasta Roman Polanski, interpretada por ele próprio em seu filme “O Inquilino”, a refletir: “se me cortam a perna, digo ‘eu e minha perna’; se me cortam o braço digo ‘eu e meu braço’; porém, se me cortam a cabeça, por que devo dizer ‘eu e meu corpo’? Quem deu à cabeça o direito de se chamar de eu?” E por que, pode-se acrescentar, por corpo deve-se entender tudo aquilo que não é cabeça?

Evidentemente, a condição humana faz com que não identifiquemos de modo puro e simples o corpo com o nosso “eu”, feito ocorre com os animais, que *são* o seu corpo. Ao contrário, é freqüente afirmarmos que *temos* um corpo. Todavia, esta maneira de colocar as coisas reforça tal dicotomia entre o “eu” e o corpo, já que não temos o nosso corpo feito possuímos uma caneta ou um isqueiro. Por isso alguns fenomenólogos chegam a afirmar que “o corpo é a transição entre aquilo que sou e aquilo que tenho”, ou seja, nossa

⁵ *Filosofia da ciência*, p.56.

consciência simbólica nos “descola” de nosso organismo, mas não de forma total, na medida em que essa consciência é produto de nossos processos corporais e perceptivos, e é este meu “eu-corpo” que me coloca em contato com as coisas do mundo. Nas palavras de W. Luijpen⁶, “compreendido esse ponto, vê-se... que o ‘meu’ corpo representa a transição de ‘mim’ para meu mundo...”

E aproveitando as reflexões deste filósofo, não custa reafirmar, por suas palavras, a sabedoria guardada pelo nosso corpo e a existência desse “sujeito básico” que somos, através de nosso organismo, antes mesmo de nos constituirmos como um “sujeito pessoal”, dotado de consciência reflexiva. Assim, diz ele:

meu corpo “sabe” muito melhor que eu o que significam duro, mole, agudo, viscoso, frio, quente, pesado, oloroso, saboroso, etc. As pernas de um grande futebolista, ou antes, todo o seu corpo, “sabe” muito mais acerca do campo, da bola, do gol, dos companheiros, do espaço e do tempo que o próprio jogador. Enquanto pode confiar nesse misterioso “saber” é um excelente futebolista. Assim que começa a “refletir”, está no momento de pensar em ser técnico. Meus pés “conhecem” muito melhor do que eu pessoalmente as escadas que todo dia subo e desço, e meu corpo “sabe” muito mais que eu a respeito da minha bicicleta. (...)

“Sob” o sujeito pessoal há, pois, em ação um sujeito pré-pessoal... Esse sujeito pré-pessoal, quase se diria “anônimo”, é o corpo humano, o qual já firmou um pacto com o mundo, antes de completar o sujeito pessoal a sua história⁷.

Decidido a esmiuçar esse “pacto” original de nosso corpo com o mundo e sobre ele refletir, Merleau-Ponty produziu a maior parte de sua obra, na qual se destaca o denso *Fenomenologia da percepção*, em que o filósofo se dedica a desvendar os até então pouco pensados liames que atam nossa sensibilidade às coisas ao redor. Nosso corpo e o mundo, discute o autor, estão de tal forma enredados e coniventes entre si que chegam a constituir uma única substância, uma urdidura primordial de sujeito e objeto por ele denominada “carne”. Neste sentido, a rigorosa separação entre um observador que investiga e um elemento qualquer da realidade que se deixa conhecer — pilar sobre o qual repousa toda a ciência moderna — não passa de um *tour de force* mental e metodológico executado por nós para a criação do conhecimento, conhecimento que, desta forma, emerge como um contraditar de nossa vinculação primeva com o mundo.

⁶ *Introdução à fenomenologia existencial*, p.56.

⁷ *Idem*, p.58.

Comentando tais reflexões do filósofo francês, Frayze-Pereira⁸ anota:

na aderência do sentiente ao sensível e vice-versa forma-se uma Sensibilidade que não pertence nem ao corpo nem ao mundo com fatos, mas que se constitui no fundo comum onde sensível e sentiente estão misturados de tal modo que não se pode dizer quem sente, nem quem é sentido. E é esse anonimato da Sensibilidade, esse Sensível Geral, Todo que é simultaneamente visão e visível, tato e tangível que Merleau-Ponty denomina “carne”, sabendo “que não há nome na filosofia tradicional para designá-lo”. Nem matéria, nem representação, a carne está a “meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua” (MERLEAU-PONTY).

Nosso corpo (e toda a sensibilidade que ele carrega) consiste, portanto, na fonte primeira das significações que vamos emprestando ao mundo, ao longo da vida. “Produzir sentido, interpretar a significância, não é uma atividade puramente cognitiva, ou mesmo intelectual ou cerebral, é o corpo, esse laço de nossas sensibilidades, que significa, que interpreta.”⁹ O que faz notar a profunda verdade contida nessa poética pluralidade de significações encerrada no termo *sentido*, conforme discutido nas páginas introdutórias deste texto: todo humano sentido (significado) está intimamente vinculado ao que já foi sentido (captado sensivelmente). Empréstimo sentido — ao mundo — depende, sobretudo, de se estar atento ao sentido — àquilo que nosso corpo captou e interpretou no seu modo carnal. O sentir — vale dizer, o sentimento — manifesta-se, pois, como o solo de onde brotam as diversas ramificações da existência humana, existência que quer dizer, primordialmente “ser com significação”.

Contudo, como afirmado e reafirmado aqui, nossa modernidade veio primando por operar um apartamento entre corpo e mente, na esteira do pensamento de Descartes, o que acabou por nos acarretar uma série de problemas, os quais culminam hoje na severa crise por que atravessa a nossa civilização. Tal crise, segundo já anotado, consiste, portanto, num estado de coisas que em boa medida decorre dessa maneira exclusiva de se conceber o conhecimento humano, maneira alicerçada na separação metodológica entre sujeito e objeto, como decorrência da dicotomia corpo/mente. De acordo com Capra¹⁰,

⁸ João A. Frayze-Pereira, *A tentação do ambíguo*, p.119-20.

⁹ Herman Parret, A verdade dos sentidos. Aula de semiótica lucreciana., em Ignacio Assis Silva (org.), *Corpo e sentido*, p.45.

¹⁰ *O ponto de mutação*, p.55.

a divisão cartesiana entre matéria e mente teve um efeito profundo sobre o pensamento ocidental. Ela nos ensinou a conhecermos a nós mesmos como egos isolados existentes “dentro” dos nossos corpos; levou-nos a atribuir ao trabalho mental um valor superior ao trabalho manual; habilitou indústrias gigantescas a venderem produtos — especialmente para as mulheres — que nos proporcionem o “corpo ideal”; impediu os médicos de considerarem seriamente a dimensão psicológica das doenças e os psicoterapeutas de lidarem com o corpo de seus pacientes. Nas ciências humanas, a divisão cartesiana redundou em interminável confusão acerca da relação entre mente e cérebro; e, na física, tornou extremamente difícil aos fundadores da teoria quântica interpretar suas observações dos fenômenos atômicos.

Tal panorama, porém, já começa a mudar, e a mudar não somente nas reflexões dos filósofos como também no interior da própria ciência, a qual assiste hoje alguns de seus ramos (como a física de partículas referida por Capra, na citação acima) empenharem-se para alterar suas concepções básicas a respeito das relações entre o mundo e os sujeitos humanos. E nesta direção não pode ficar sem extensa menção o trabalho do neuropsicólogo António Damásio, responsável por estudos e pesquisas que apontam para uma nova concepção do cérebro, da mente e do corpo humanos. Em sua obra *O erro de Descartes*, este autor se propõe a demonstrar, anatômica e fisiologicamente, não apenas que a divisão mente/corpo é ilusória e sem sentido, como ainda que todo conhecimento, por mais racional e abstrato que seja, tem sua origem nos processos sensíveis do corpo humano, isto é, em nosso sentimento, na sua mais plena acepção. Vale, assim, correr o risco de cansar o leitor com uma longa citação, a fim de permitir ao próprio Damásio um resumo de seu ponto de vista, quando este diz que

por mais surpreendente que pareça, a mente existe dentro de um organismo integrado e para ele; as nossas mentes não seriam o que são se não existisse uma interação entre o corpo e o cérebro durante o processo evolutivo, o desenvolvimento individual e no momento atual. A mente teve primeiro de se ocupar do corpo, ou nunca teria existido. De acordo com a referência de base que o corpo constantemente lhe fornece, a mente pode então ocupar-se de muitas outras coisas, reais e imaginárias.

Essa idéia encontra-se ancorada nas seguintes afirmações: 1) o cérebro humano e o resto do corpo constituem um organismo indissociável, formando um conjunto integrado por meio de circuitos reguladores bioquímicos e neurológicos mutuamente interativos (incluindo componentes endócrinos, imunológicos e neurais autônomos); 2) o organismo interage com o ambiente como um conjunto: a interação não é nem exclusivamente do corpo nem do cérebro; 3) as operações fisiológicas que denominamos por mente derivam desse conjunto estrutural e funcional e não apenas do cérebro: os fenômenos mentais só podem ser cabalmente compreendidos no contexto de um organismo em interação com o ambiente que o rodeia. O fato de o

ambiente ser, em parte, um produto da atividade do próprio organismo apenas coloca ainda mais em destaque a complexidade das interações que devemos ter em conta.¹¹

Para concluir mais adiante:

na perspectiva da hipótese exposta acima, o amor, o ódio e a angústia, as qualidades de bondade e crueldade, a solução planejada de um problema científico ou a criação de um novo artefato, todos eles têm por base os acontecimentos neurais que ocorrem dentro de um cérebro, desde que esse cérebro tenha estado e esteja nesse momento interagindo com o seu corpo. A alma respira através do corpo, e o sofrimento, quer comece no corpo ou numa imagem mental, acontece na carne.¹²

Assim, ao longo de seu trabalho, Damásio expõe, com base em anos de pesquisa e contato clínico com pacientes (que tiveram, por variados motivos, certas “desconexões” entre os processos mentais e os sentimentos oriundos do corpo), suas convicções acerca do quão fundamental para o ser humano constitui a sensibilidade, entendida como a capacidade de perceber e organizar estímulos, quer eles provenham do mundo exterior, quer do próprio organismo. O sentimento consiste, a seu ver, no mais básico processo cognitivo humano, decorrendo dessa nossa capacidade sensível todo o edifício de abstrações e significados que erguemos cotidianamente e tentamos manter de pé durante a vida. Novamente é ele quem pondera:

a ação dos impulsos biológicos, dos estados do corpo e das emoções pode ser uma base indispensável para a racionalidade. Os níveis inferiores do edifício neural da razão são os mesmos que regulam o processamento das emoções e dos sentimentos, juntamente com o das funções globais do corpo, de modo que o organismo consiga sobreviver. Esses níveis inferiores mantêm relações diretas e mútuas com o corpo propriamente dito, integrando-o desse modo na cadeia de operações que permite os mais altos vãos em termos da razão e da criatividade. Muito provavelmente, a racionalidade é configurada e modulada por sinais do corpo, mesmo quando executa as distinções mais sublimes e age em conformidade com elas.¹³

E ainda:

com efeito, os sentimentos parecem depender de um delicado sistema com múltiplos componentes que é indissociável da regulação biológica; e a razão parece, na verdade, depender de sistemas cerebrais específicos, alguns dos quais processam

¹¹ *O erro de Descartes.*, p.17.

¹² *Idem*, p.18.

¹³ *Idem*, p.233.

sentimentos. Assim, pode existir um elo de ligação, em termos anatômicos e funcionais, entre razão e sentimentos e entre esses e o corpo. É como se estivéssemos possuídos por uma paixão pela razão, um impulso que tem origem no cerne do cérebro, atravessa outros níveis do sistema nervoso e, finalmente, emerge quer como sentimento quer como predisposições não conscientes que orientam a tomada de decisão. A razão, da prática à teórica, baseia-se provavelmente nesse impulso natural por meio de um processo que faz lembrar o domínio de uma técnica ou de uma arte.¹⁴

Estas citações todas se mostram necessárias para deixar enfatizada a importância cada vez maior que vem sendo dada ao corpo enquanto uma complexa organização que integra, em si, tudo aquilo que nossa linguagem separou ao longo dos tempos, como matéria e espírito, corpo e mente, sensação e pensamento, razão e sentimento, etc. Somos, na verdade, um emaranhado de processos altamente organizados e interdependentes que manifestam maneiras próprias de sabedoria e de conhecimento em todos os níveis, desde a ordem das substâncias bioquímicas que carregam informações genéticas, nos cromossomas, até os mais específicos raciocínios de uma dada modalidade científica ou filosófica. Cada porção ou estrato de nosso organismo exhibe sua forma peculiar de conhecimento, articulada a esse todo corporal que nos define enquanto existência. O que referenda a insistência quanto à relevância de todo e qualquer processo educacional que permita o desenvolvimento das diversas categorias de saber a nós possíveis, desde a sensibilidade corporal mais básica até o mais elevado pensamento abstrato.

Porém, dentre as descobertas e reflexões de Damásio, um mecanismo cerebral por ele apontado parece revestir-se de suma importância para o tema que nestas páginas se aborda, qual seja, a educação do sensível. Segundo o autor, o cérebro humano vai aprendendo, durante a nossa infância e adolescência, a simular estados somáticos sensíveis (ou sentimentos) a fim de melhor tomar as suas decisões. Ou seja: de acordo com as evidências encontradas em suas pesquisas, todas as nossas escolhas são sempre alicerçadas num sentimento, ou estado somático específico; contudo, ao longo dos anos, a realidade desses sentimentos pode ir sendo substituída por estados sensíveis simulados através de ações cerebrais, em favor de uma certa “economia energética”. A tal procedimento, então, houve ele por bem chamar de “como se”, isto é, a criação de um sentimento no nível mental “como se” fosse real, “como se” sua origem de fato se localizasse em nosso corpo. Deixemos, no entanto, que o próprio autor explique esta sua concepção:

¹⁴ *Idem*, p.276.

os mecanismos “como se” são uma conseqüência do desenvolvimento individual. É provável que, à medida que éramos socialmente “sintonizados” na infância e na juventude, a maior parte de nossas decisões tenha sido moldada por estados somáticos relacionados com castigos ou recompensas. Mas ao crescermos, e com a categorização das situações repetidas, diminuiu a necessidade de contar com os estados somáticos para cada caso de tomada de decisão e desenvolveu-se mais um nível de autonomia econômica. As estratégias de tomada de decisão começaram a depender, em parte, de “símbolos” dos estados somáticos. Em que medida dependemos desses símbolos “como se” em vez da realidade, eis uma questão empírica importante.¹⁵

O que se torna mais claro através desta seguinte e algo extensa citação:

quer os estados corporais sejam reais quer sejam simulados (“como se”), o padrão neural correspondente pode ser tornado consciente e constituir um sentimento. No entanto, apesar de muitas escolhas importantes envolverem sentimentos, boa parte de nossas ações cotidianas ocorre aparentemente sem eles. Isso não significa que não se tenha registrado a avaliação que leva normalmente a um estado de corpo; ou que o estado de corpo ou seu substituto simulado não tenham sido criados; ou que o mecanismo dispositivo de regulação subjacente ao processo não tenha sido ativado. Muito simplesmente, o sinal de um estado de corpo ou de seu substituto pode ter sido ativado mas não constituir o centro da atenção. Sem essa última, nenhum deles fará parte da consciência, apesar de qualquer um poder integrar uma ação oculta sobre os mecanismos que regem nossas atitudes apetitivas (aproximação) ou aversivas (afastamento) em relação ao mundo, sem controle pela vontade. Apesar de o mecanismo oculto ter sido ativado, nossa consciência nunca chegará a sabê-lo. Além disso, o desencadear de atividade a partir dos núcleos neurotransmissores, que descrevi como uma parte da resposta emocional, pode influenciar de forma oculta os processos cognitivos, e desse modo também o raciocínio e a tomada de decisões.¹⁶

Deste modo, Damásio pretende ter deixado evidente o fato de que não há saber humano sem a participação ativa, consciente ou velada, de nossos processos sensíveis, processos esses tipicamente somáticos e peculiares à nossa encarnação. Mas parece agora inevitável relacionar esse mecanismo “como se”, segundo relatado pelo autor, a uma pequena reflexão que pude registrar num sintético trabalho realizado há quinze anos. Abordando ali o tema da experiência estética, ou seja, refletindo sobre aquilo que ocorre conosco frente a uma obra de arte com a qual nos envolvemos, deixei então anotado:

¹⁵ *Op. cit.*, p.217.

¹⁶ *Idem*, p.217-8.

o que ocorre... é que a qualidade dos sentimentos do espectador, frente à obra, é distinta de sua qualidade na existência do dia-a-dia. De certo modo os sentimentos se dão ali com um caráter de “como se”, isto é, como se fossem os mesmos da vida prática. A tristeza que sinto face à morte de uma personagem, no teatro, é diferente da que sinto por ocasião da morte de um amigo. Na experiência estética estamos frente a um símbolo, e o que sentimos guarda também esta qualidade simbólica.¹⁷

Vale dizer: a constatação desse mecanismo “como se”, próprio das operações mentais do ser humano, empresta um grande valor ao contato com obras de arte, na medida em que tais obras propiciam a ocasião para o ativar de nossa sensibilidade (ainda que num modo “fictício”), contribuindo com o desenvolvimento de nossa cognição, em seu mais pleno significado. A experiência estética, por conseguinte, parece constituir um elemento precioso na maturação e desenvolvimento do cérebro humano e em sua atuação perante a vida. A ficção, a imaginação daquilo que ainda não é, mas poderia ser, consiste, pois, numa das mais eficazes ferramentas de que dispõe a humanidade para a criação do saber. E, curiosamente, tal fato não passa despercebido para outro autor, o sociólogo Michel Maffesoli, quando este comenta:

é assim que, de minha parte, compreendo Rousseau quando ele fala deste estado-de-coisa que “não mais existe, que talvez não tenha, de modo algum, existido, que provavelmente não virá jamais a existir e acerca do qual é, entretanto, necessário ter noções corretas para julgar bem nosso estado presente”. Aí estamos inteiramente sob o efeito do procedimento do “como se”. Uma dada acentuação, uma referência mítica ou ideológica permitem que se dê o devido destaque ao que se vive no dia-a-dia.¹⁸

Desta forma ele também percebe, através do filósofo Rousseau, a importância dos mitos, das situações e dos seres criados pela imaginação humana, na proporção em que, ao se dirigirem diretamente ao nosso corpo, à nossa sensibilidade, podem nos propiciar melhores condições para sentir, interpretar e compreender este mundo no qual existimos. Portanto, para contrariar a famosa afirmação de Leonardo da Vinci, pode-se dizer que, ao invés de a arte ser *cosa mentale*, ela parece consistir fundamentalmente numa “coisa corporal”, ao ativar em nós os mecanismos sensíveis de que somos dotados, na inteira extensão de nosso corpo. A experiência estética, em que pese as abstrações e raciocínios

¹⁷ João-Francisco Duarte Júnior, *O que é beleza*, p. 85.

¹⁸ *O conhecimento comum*, p. 137-8.

nela envolvidos e dela decorrentes, acontece primordialmente no corpo, colocando em funcionamento processos biológicos que têm a ver com isto que denominamos sentimento.

E tão-só com o intuito de deixar enfatizada a importância dessa nossa vida sensível para a própria construção do conhecimento inteligível, veja-se o declarado, de certa feita, pelo físico Albert Einstein:

as palavras ou a linguagem, como são escritas ou faladas, não parecem desempenhar qualquer papel no meu mecanismo de pensamento. As entidades psíquicas que parecem servir como elementos no pensamento são certos sinais e imagens mais ou menos claras que podem ser voluntariamente reproduzidas e combinadas... Os elementos acima mencionados são, no meu caso, do tipo visual e alguns musculares. Palavras convencionais ou outros sinais devem ser laboriosamente procurados num estágio secundário, quando o já mencionado jogo associativo foi suficientemente estabelecido, podendo ser reproduzido à vontade.¹⁹

E assim, algo revoluto, o caminho que viemos trilhando chega agora ao conceito de *estesia*, definido pelos dicionários como “faculdade de sentir”, como “sensibilidade” e, secundariamente, como “percepção do belo”. Na verdade, tal termo apresenta-se hoje como irmão da palavra *estética*, tendo ambos origem no grego *aisthesis*, que significa basicamente a capacidade sensível do ser humano para perceber e organizar os estímulos que lhe alcançam o corpo. Mas, enquanto limitamos atualmente a abrangência do conceito “estética”, de modo a compreender tão-só as questões ligadas à experiência da beleza e as discussões acerca da arte, a “estesia” diz mais de nossa sensibilidade geral, de nossa prontidão para apreender os sinais emitidos pelas coisas e por nós mesmos. Fator determinante, portanto, para que o capítulo anterior deste trabalho, centrado na regressão da sensibilidade humana que se vem verificando contemporaneamente, recebesse o subtítulo “anestesia”, ou seja, a negação do sensível, a impossibilidade ou a incapacidade de sentir.

Sendo preciso ainda reevocarmos o fato de a dicotomia mente/corpo ter acarretado à ciência moderna uma visão um tanto estrábica dos fenômenos humanos, notadamente nos domínios da medicina e da psicologia, conforme apontado em páginas precedentes. Contudo, vêm aumentando o número de pesquisadores que trabalham no sentido de superar tal cisão em diferentes áreas do conhecimento, buscando integrar mente e corpo, pensamento e estesia, num todo harmônico que possa definir de maneira mais íntegra a

¹⁹ Citado por Raul Marino Jr., *O cérebro japonês*, p. 5.

existência humana, feito António Damásio, de cujo pensamento nos valemos há pouco. Pelo o que não pode também ficar sem registro o esforço do (já citado) psicanalista James Hillman para trazer o raciocínio psicológico de volta ao corpo e à sua imensa capacidade sensível, a qual, segundo ele, constitui o fundamento último de todo e qualquer processo psíquico a nós possível. Em seus próprios termos, “este novo sentido de realidade psíquica requer um novo faro. Mais que o faro psicanalítico que busca a profundidade de sentido e conexões ocultas, precisamos do faro de sentido animal comum, uma resposta estética ao mundo.”²⁰ Afirmação que o leva a recuperar o antigo sentido grego de estesia, postulando que a psicologia deva ter agora a atenção voltada para os processos sensíveis do corpo humano:

*a palavra em grego para percepção ou sensação era aisthesis, que significa, na origem, “inspirar” ou “conduzir” para dentro, a respiração entrecortada, “a-há”, o “uhh” da respiração diante da surpresa, do susto, do espanto, uma reação estética à imagem (eidolon) apresentada. Na psicologia grega antiga e na psicologia bíblica o coração era o órgão da sensação: era também o lugar da imaginação. O senso comum (sensus communis) alojava-se dentro e em volta do coração e sua função era apreender imagens. (...) A função do coração era estética. Sentir e imaginar o mundo não se separam na reação estética do coração como em nossas psicologias posteriores, derivadas dos escolásticos, cartesianos e empiristas britânicos.*²¹

Para, mais adiante, complementar seu pensamento com aquilo que considera básico para esta outra compreensão do que seja uma psicoterapia:

*mover-se com o coração em direção ao mundo faz com que a psicoterapia deixe de se conceber como uma ciência e passe a se imaginar mais como uma atividade estética. Se a inconsciência pode ser redefinida como insensibilidade e o inconsciente como antiestético, então a formação de psicoterapeutas requer uma sofisticação da percepção. A formação será baseada no coração sensitivo e imaginativo: provocá-lo e educá-lo. A psicoterapia estudará em seus programas de formação as personificações da anima mundi, seja na linguagem, nas artes ou nos rituais, esforçando-se para treinar o olho e o ouvido, nariz e mãos para sentir verdadeiramente, fazer os movimentos certos, os atos reflexivos certos, a habilidade correta.*²²

²⁰ *Op. cit.*, p.16.

²¹ *Idem*, p. 17.

²² *Idem*, p. 20.

Deste modo, considerar o corpo e seu difuso saber acerca do mundo como fundamento e ponto de partida para uma nova compreensão dos fenômenos psíquicos humanos já parece constituir uma tendência que vem sendo demonstrada por um bom número de psicólogos, psicanalistas e psiquiatras, manifestamente críticos em relação ao dualismo que por muito tempo perdurou entre os profissionais da mente. Motivo que leva o filósofo e também psicanalista Rubem Alves²³ a ponderar que:

o nosso ser não se encontra no nosso pensamento. O nosso corpo sabe infinitamente mais que a nossa cabeça. O corpo é sábio, mesmo sem pensar sobre a sua sabedoria. Palavra da psicanálise. Digo, inclusive, que a palavra inconsciente é apenas o nome para os pensamentos que moram no corpo, sem que a cabeça tenha deles notícia.

Considerações que nos remetem à questão do sujeito, essa grande conquista do mundo moderno, em que pese o absolutismo com que o tema veio sendo tratado, no sentido de seu completo apartamento e independência em relação à realidade que o circunda, bem como de sua estrita definição como um produto exclusivo da razão, logo tornada instrumental. O que culminou, no século que ora se encerra, na criação de filosofias que propugnaram justamente a “morte do sujeito”, a sua diluição numa realidade auto-sustentada e determinadora do comportamento humano em seus mais íntimos interstícios e mínimos detalhes. Nas palavras de Alain Touraine²⁴,

não existe modernidade a não ser pela interação crescente entre o sujeito e a razão, entre a consciência e a ciência, por isso nos quiseram impor a idéia de que era preciso renunciar à idéia de sujeito para que a ciência triunfasse, que era preciso sufocar o sentimento e a imaginação para libertar a razão, e que era necessário esmagar as categorias sociais identificadas com as paixões, mulheres, crianças, trabalhadores e colonizados, sob o jugo da elite capitalista identificada com a racionalidade.

É preciso, portanto, não apenas recolocar o sujeito humano no centro de nossas considerações, especialmente educacionais, mas ainda e principalmente alargar o conceito para que ele possa tomar sua real dimensão, transcendendo os estreitos limites iluministas e instrumentais que o faziam identificar-se, *tout court*, com a racionalidade científica e operacional. Na consideração e educação do sujeito, hoje, sua dimensão imaginativa,

²³ Sabedoria bovina, *loc. cit.*

²⁴ *Op. cit.*, p. 219.

emotiva e sensível (ou sua corporeidade) deve ser colocada como origem de todo projeto que vise a educá-lo e a fortalecê-lo como princípio da vida em sociedade. A sensibilidade do indivíduo constitui, assim, o ponto de partida (e talvez, até o de chegada) para nossas ações educacionais com vistas à construção de uma sociedade mais justa e fraterna, que coloque a instrumentalidade da ciência e da tecnologia como meio e não um fim em si mesma. Neste sentido, o filósofo Felix Guattari propõe a sua “ecosofia”, uma maneira ecológica e estética de se pensar o real e sobre ele atuar. Assim, diz ele que

a ecosofia mental, por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os “mistérios” da vida e da morte. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas, as manipulações da opinião pela publicidade, pelas sondagens etc. Sua maneira de operar aproximar-se-á mais daquela do artista do que a dos profissionais “psi”, sempre assombrados por um ideal caduco de cientificidade.²⁵

Note-se, pois, a insistência com que esses pensadores que viemos citando se referem à dimensão estética e artística a ser ativada e realizada em nós e nas novas gerações, com o objetivo de se alcançar a construção de sujeitos mais plenos, cujas relações com os objetos do mundo não se restrinjam apenas aos modos instrumentais e cientificistas, consoante os descaminhos de nossa modernidade tardia, mas integrem também os modos sensíveis (ou estésicos) de se captar o real. Nestes termos, uma educação do sensível não pode prescindir da arte, ainda que ela não consista no único instrumento de atuação sobre a sensibilidade humana — a educação do olhar, do ouvir, do degustar, do cheirar e do tatear, em níveis mais básicos, tem à sua disposição todas as maravilhas do mundo ao redor, constituídas por flores, vales, montanhas, rios e cachoeiras, cantos de pássaros, árvores, frutas, etc. O objeto artístico, pode-se dizer, coloca-se num degrau um pouco acima de toda essa estimulação estésica que a realidade nos oferece, objeto esse ao qual se deve ir ascendendo gradativamente ao longo do nosso desenvolvimento. Do estésico ao estético, todavia, o caminho não possui mão única, com ambas as dimensões podendo ser trabalhadas simultaneamente, em que pese a verdadeira experiência estética poder ser plenamente vivida pelo ser humano tão-só depois de uma certa maturidade ter sido alcançada. Isto porque a arte, mesmo falando primeiramente ao corpo como um todo, não se restringe às

²⁵ *Op. cit.*, p. 16.

sensações, pressupondo um bom grau de significação, vale dizer, de abstração. Como afirma Ferreira Gullar numa citação utilizada nas páginas introdutórias deste texto, a arte é uma realização humana que se situa entre a experiência imediata do mundo e os conceitos abstratos e generalizantes das várias modalidades do conhecimento. Ou, como assinala Ernst Cassirer²⁶, “a linguagem e a ciência abreviam a realidade; a arte intensifica-a. A linguagem e a ciência dependem do mesmo processo de abstração; a arte pode ser descrita como um contínuo processo de concreção.” Para logo depois acrescentar que

*ciência significa abstração, e abstração é sempre empobrecimento da realidade. As fórmulas das coisas, tais como são descritas em conceitos científicos, tendem, cada vez mais, a tornar-se simples fórmulas, de surpreendente simplicidade. (...) Mas logo que nos aproximamos do campo da arte, isto se revela uma ilusão. Pois os aspectos das coisas são inumeráveis, variando de um momento para outro. Qualquer tentativa para encerrá-los numa simples fórmula seria baldada.*²⁷

A arte, por conseguinte, ao se colocar entre a experiência direta do real e a sua conceituação, faz-nos atentar para a especificidade de cada experiência frente a um objeto ou situação, ainda que eles possam ser classificados em categorias gerais de acordo com a linguagem, a filosofia ou a ciência. O objeto artístico é sempre uma concretização do conceito, o desvelamento de um caso particular e único que jaz subsumido na generalidade de uma idéia ou abstração. Assim, dentre todas as infinitas alegrias reais abarcadas pelo conceito “alegria”, Beethoven nos mostra uma, e somente uma, através do último movimento de sua Nona Sinfonia, o Hino à Alegria. Enquanto a arte se detém no único, o conhecimento intelectual busca o genérico, o comum a todos; a cadeira de Van Gogh é aquela e apenas aquela, dentre as infinitas que o termo “cadeira” pretende representar. O que leva o poeta Paul Valéry²⁸ a comentar que

a maioria das pessoas vê com muito mais freqüência com o intelecto do que com os olhos. Em vez de espaços coloridos, tomam conhecimento de conceitos. Uma forma cúbica, esbranquiçada, mostrada em altura e vazada por reflexos de vidros é imediatamente uma casa, para eles: a Casa! Idéia complexa, harmonização de qualidades abstratas. Se se deslocam, o movimento das feiras de janelas, a translação das superfícies que desfigura continuamente as suas sensações, escapam-lhes — isso porque o conceito não muda. Percebem antes de conformidade com um léxico do que

²⁶ *Op. cit.*, p. 228.

²⁷ *Idem*, p. 230.

²⁸ *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*, p. 33 e 35.

de acordo com suas retinas, aproximam tão mal os objetos, conhecem de maneira tão vaga os prazeres e os sofrimentos de ver que inventam os belos lugares. Ignoram o resto. Mas aí deleitam-se com um conceito que pulula de palavras.

O sensível (o estésico) portanto, veio deixando de ser considerado um saber no desenrolar da modernidade, a qual já se afirmou estar caracterizada por um processo de crescente abstração, com o conceito (o conhecer intelectual) tendo sido elevado à categoria do único conhecimento digno do nome. Contudo, como se comportou a arte, esta simbólica representante do saber sensível, ao longo da jornada moderna? Será que manteve a sua altivez, permanecendo como lídima defensora da estesia, enquanto ao redor crescia mais e mais o valor empenhado na abstração racionalizante da ciência? É preciso, pois, que nos detenhamos um pouco a refletir sobre o comportamento da arte e dos artistas especialmente neste conturbado século XX, quando a revolução industrial e tecnológica atingiu alturas nunca dantes suspeitadas.

Assim é que no início deste vigésimo século, sob a designação geral de *modernismo*, as artes (em especial as artes plásticas), rompendo com certos cânones estéticos estabelecidos, deixaram-se seduzir pelas promessas de um porvir venturoso que adviria das conquistas tecnológicas e científicas. As novas tecnologias, então nascentes, não só acenavam com a utopia de uma sociedade na qual os seres humanos trabalhariam menos e, conseqüentemente, dedicar-se-iam mais às atividades do espírito, como também foram incorporadas às antigas formas de expressão artística e vieram a criar outras, caso da fotografia e do cinema, por exemplo. Cenário em que surgem os ditos movimentos de vanguarda, proclamando-se não apenas portadores do espírito da época como, muitas vezes, pretendendo carregar em si mesmos as luzes de um futuro brilhante. O que torna compreensível o fato de elementos racionais e tecnológicos terem sido assimilados às obras produzidas na época, transformando-as em direção de uma emergente expressividade, material e simbolicamente nova e arrojada. Como bem observa Subirats²⁹,

as vanguardas do nosso século, na pintura, na arquitetura, no cinema ou na literatura nasceram com as novas formas de produção e reprodução tecnológicas e em favor delas. Os signos que caracterizaram o discurso vanguardista eram: o maquinismo, a abstração, o cálculo cartesiano da composição, o domínio tecnológico, a racionalidade...

²⁹ *A flor e o cristal*, p. 81.

Sintetizadas por este autor, estão aí, pois, as características principais de um tipo de arte que se começava a produzir, uma arte que, deslumbrada pelo poderio conseguido a partir de uma visão racionalista de mundo, houve que se tornar menos afeita ao sensível e bem mais intelectualizada. Tal constatação acerca das primeiras vanguardas, deixe-se ressaltado, não significa uma condenação simplista aos pioneiros da arte moderna por terem, de certo modo, sucumbido ao canto de sereia do tecnologismo. Pelo contrário, é preciso que se louve neles não somente a identificação com o espírito de seu tempo, quanto o fato de a maioria ter conseguido manter, em suas criações, uma tensão constante entre razão e emoção, um equilíbrio, ainda que às vezes precário, entre o saber sensível e o conhecimento racional. Tal equilíbrio, no entanto, será rapidamente rompido por um certo sectarismo em favor da racionalidade e da consideração da máquina como princípio não apenas utópico em termos sociais, mas também como parâmetro estético a nortear a criação artística. O sonho de uma sociedade integralmente planejada segundo os cânones científicos e técnicos despertaria nos artistas daqueles tempos a esperança de um ser humano educado sob princípios estritamente racionais, a serviço do que suas obras vieram então a ser colocadas. Neste sentido, as revolucionárias vanguardas artísticas nada mais faziam do que reafirmar os preceitos iluministas em favor de uma razão tornada agora eminentemente instrumental. E é novamente Subirats³⁰ quem comenta:

a máquina surgiu para a consciência artística do começo do século sob a dupla dimensão de meio de poder técnico sobre a natureza e fator ordenador em um sentido simultaneamente social e simbólico. Este segundo aspecto foi fundamental para a nova perspectiva artística. Enquanto filósofos como Simmel ou Spengler viam no maquinismo um princípio de desintegração cultural e de empobrecimento, os movimentos artísticos revolucionários do pós-guerra celebraram precisamente sua chegada como uma força radical, democrática, suscetível de igualar socialmente as classes e de libertar o homem das pesadas fadigas da sobrevivência. Ao contemplar a máquina como fator emancipador da ordem social e elevá-la como tal a valor estético e cultural universal, os artistas das vanguardas restabeleceram aquela dimensão radical do progresso, concebido como identidade de desenvolvimento técnico-científico e moral, característico da filosofia da história do Iluminismo.

Mas, de par com este impulso racionalizante e “tecnófilo” que animou certas correntes vanguardistas, surge também outra tendência renovadora da arte nos primeiros

³⁰ *Da vanguarda ao pós-moderno*, p. 26 e 29.

decênios do século, caminhando, de certa maneira, em sentido contrário. Seus representantes procuravam privilegiar justamente os aspectos não-rationais do ser humano, o mergulho no inconsciente com suas pulsões e representações arcaicas, não lhes sendo estranha ainda uma atitude contra a sacralização do objeto artístico. Todavia, da mesma forma que ocorreu com a tendência racionalista, que acabou por desaguar num formalismo estéril, esta outra redundou numa negação de qualquer domínio técnico por parte do artista e numa antiestética paralisante e indiferenciada nos dias que correm. Ambas acabaram, de certa maneira, por confluir hoje numa situação de crise da criação artística que, como não podia deixar de ser, reflete perfeitamente os impasses da contemporaneidade, especialmente no que tange ao saber humano. Como se discutirá adiante, o processo de criação artística passou a ser equiparado a qualquer processo industrial de produção, sem nenhuma transcendência ou simbolização do sensível, ainda que ao objeto estético o mercado continue conferindo um certo caráter próprio, com vistas, obviamente, ao diferencial monetário que ele pode alcançar ao ser comercializado. Novamente é Subirats³¹ quem comenta:

ao mesmo tempo que Duchamp declarava a obra de arte como objeto não-artístico, elevava o produto técnico à obra de arte definitiva. De um lado, afirmava-se que tudo pode ser arte e, por conseguinte, que a arte não é nada; de outro, reivindicava-se o objeto mecânico como a verdadeira forma artística. Tudo isso foi seriamente considerado como a superação dos limites históricos, ou melhor, dos limites burgueses de um esteticismo vazio. Na realidade só se negou a arte, sua dimensão poética e transcendente, sua promessa utópica, mas não se negou a obra, seu valor ritual e social, seu caráter fetichista e mercantil...

Deixemos, entretanto, tal discussão um pouco em suspenso a fim de se verificar como, a partir dessa sedução exercida sobre os artistas pela tecnologia e a sociedade industrial emergente, tentou-se realizar o casamento entre a arte e a indústria, de modo sistemático, nos primeiros decênios do século. Abordar este tema é evocar, necessariamente, a Bauhaus: escola surgida na Alemanha com o declarado propósito de desenvolver pesquisas acerca da arquitetura moderna e promover a junção da criação estética com a linha de montagem das indústrias. Fundada em 1919 e tendo Walter Gropius como um de seus idealizadores, em seu âmbito foram desenvolvidos não só os princípios

³¹ *Idem*, p. 80.

norteadores da arquitetura moderna, como os fundamentos do desenho industrial (ou *design*), que visava, através do trabalho de artistas plásticos, a produzir objetos de uso cotidiano (como cadeiras, mesas, abajures, etc.) com preocupações estéticas.

Com base na ideologia do funcional, que conduziu a arquitetura a um despojamento geometrizar, também o desenho de utensílios seguiu a mesma orientação racionalista, de par com os movimentos artísticos de vanguarda. As preocupações desses pioneiros do *design*, contudo, não se dirigiam somente à praticidade e à beleza ascética dos produtos industriais, mas eram fortemente derivadas de uma utopia social em que a revolução tecnológica haveria de produzir um mundo melhor. Quem ali empenhava seu trabalho “acreditava na harmonização dos fins estéticos com os fins industriais e achava que essa nova arquitetura, baseada na razão e no ascetismo da forma, poderia contribuir para uma nova ordem social”.³² Hoje, porém, percebe-se o fracasso desta crença, conforme já apontado com relação aos projetos arquitetônicos e urbanísticos dela decorrentes. Mas

*os críticos da arquitetura moderna denunciam ainda o autoritarismo inerente ao carisma dos grandes mestres, de Gropius a Le Corbusier e Van der Rohe, e a ingenuidade de suas posições políticas — a crença na fusão da arte e da indústria como instrumento de progresso social, ou a idéia de que bastava produzir um novo espaço urbano para que surgisse uma ordem social nova.*³³

E no que se refere especificamente ao desenho industrial, outras tantas considerações merecem ser feitas. Porque, como sabido, este foi um setor que, a partir da Bauhaus, cresceu enormemente, assimilado pela ordem industrial e incorporado ao próprio processo de produção de mercadorias. No entanto, de maneira bastante diversa daquela sonhada pelos seus criadores, para quem objetos esteticamente pensados e produzidos redundariam num cotidiano mais prazeroso e belo, gerando um acentuado desenvolvimento sensível de seus consumidores.

Como a “gramática” geometrizar e racionalista proposta pelos pioneiros do *design* se adaptou de modo perfeito à evolução do processo de produção industrial, logo alastrando-se pelo mundo através das grandes corporações transnacionais, o papel do desenhista, na indústria, pode-se dizer acabou reduzido quase ao de um *padronizador*. Pois,

³² Sérgio Paulo Rouanet, *op. cit.*, p. 250.

³³ *Ibidem*, p. 251.

além da óbvia função de reduzir custos, levada a efeito por meio de desenhos mais simples, os quais implicam num menor gasto de matéria-prima e de horas trabalhadas, o *designer* atualmente precisa produzir uma espécie de “estilo neutro”, capaz de fazer com que o objeto possa ser consumido em diferentes latitudes e culturas sem provocar estranhamentos, tensões e/ou rejeições. Isto é: a forma dos utensílios não deve nunca expressar peculiaridades e idiosincrasias do desenhista, nem derivar-se de estilos tradicionalmente consagrados como expressão deste ou daquele povo. Deve ser neutro o suficiente para poder ser fabricado em qualquer parte do mundo da mesma e única forma, e ser consumido sem sobressaltos no interior de cada cultura onde é comercializado. A busca consiste precisamente na *desidentificação* entre o usuário e o produto, na ausência de vínculos que não sejam exclusivamente utilitários e funcionais, o que também torna mais fácil a descartabilidade do objeto, ideal derivado do funcionalismo inerente à sociedade industrial, o qual precisa subestimar ligações afetivas e emocionais em favor do utilitarismo. Assim,

a concepção de uma maior liberdade cultural através da racionalização estética desembocou antes numa racionalização tecnocrática da vida; o ideal de uma harmonia social, como o podem formular Mondrian ou Gropius, serviu para legitimar uma planificação da monotonia e da falta de identidade de nosso meio físico e urbano; os objetivos igualitários reivindicados pelas vanguardas russas são os reais requisitos da uniformização burocrática da sociedade; as estratégias socialistas que particularmente as vanguardas soviéticas assumiram como culminação de seu ideário estético derivaram para formas opressivas de poder; a criatividade, que no expressionismo ou na Bauhaus constituiu o objeto máximo, e em cujo nome o dadaísmo e o futurismo declararam guerra à tradição e ao pedantismo dos professores, sucumbiu a um novo academicismo e, por fim, o próprio princípio da racionalidade em que se fundavam ao mesmo tempo a nova concepção abstrata do estilo moderno e uma ordem social mais harmônica e justa desembocou no princípio objetivo de um controle social coercitivo. A modernidade estética do século XX sucumbiu a estes conflitos e já não é capaz de formular, a partir de seus princípios, nenhuma esperança.³⁴

Deste modo, a “racionalização tecnocrática” da vida a que se refere o autor no início da citação acima, afora os outros instrumentos que emprega para a sua efetivação, conforme discutido no capítulo anterior, encontra atualmente nesse *design* voltado à produção de massa o seu grande aliado. A padronização mundial promovida pelo desenho industrial estende-se por todos os setores da vida moderna, estando presente desde a

³⁴ Eduardo Subirats, *Da vanguarda ao pós-moderno*, p. 108.

configuração dos mais simples utensílios cotidianos, como uma caneta esferográfica descartável, até equipamentos eletrônicos e aeronaves. Parafraseando Nelson Rodrigues, pode-se dizer que, do ponto de vista cultural, estamos hoje rodeados de coisas bonitinhas mas ordinárias (o que significa tanto objetos “de qualidade inferior” como “costumeiros, banais, comuns”). E, tão-só como um exemplo adicional, vejam-se os super-heróis despejados nas telas de televisão do mundo inteiro pelos seriados, notadamente os japoneses: a esmagadora maioria deles possuem o rosto coberto por uma máscara ou capacete futurista. Por quê? Precisamente para “apagar” da personagem qualquer traço racial ou cultural, forçando com ele e com seus subprodutos (bonecos e outros brinquedos) uma pretensa identificação universal. Portanto,

a idéia de uma tecnocultura compreende... o conjunto de formas sensíveis e valores culturalmente integradores, que, agora, não são derivados de uma experiência subjetiva de conhecimento, nem de um princípio individual de expressão, nem tampouco de determinadas aspirações espirituais e simbólicas, mas precisamente da mesma racionalidade instrumental subjacente ao desenvolvimento e à reprodução tecnoindustriais. Os exemplos dessa nova dimensão cultural da tecnologia moderna encontram-se, hoje, onde quer que os artefatos tecnológicos (um aeroporto ou uma motocicleta) definam o espaço vital da comunicação humana.³⁵

O desenho industrial, por conseguinte, acabou se tornando um instrumento para a consecução do oposto daquilo pretendido originalmente pelos seus idealizadores, convertendo-se não num elemento de desenvolvimento da sensibilidade dos consumidores, e sim num fator de deseducação sensível, na medida em que impõe um padrão esteticamente neutro, desprovido de valores e expressões culturais definidas. Ao lado das imagens da indústria cultural e dos simulacros, executores e componentes de nossa (ir)realidade contemporânea, o *design* constitui, nos dias que correm, outro agente deseducador da sensibilidade das pessoas, contribuindo para o seu afastamento das próprias tradições e formas típicas de expressão, num processo mundial de aplainamento das saudáveis diferenças entre os povos.

Face a esse processo educacional de signo negativo, desenvolvido pelo conjunto de mídia, indústria cultural e *designs* neutros e padronizados, o que estamos assistindo, conforme já assinalado, parece ser mesmo uma considerável regressão da sensibilidade

³⁵ Eduardo Subirats, *A flor e o cristal*, p. 16-7.

humana, a qual, no plano social maior, tem se traduzido pela perda dos valores éticos e o incremento da violência e da barbárie. Entretanto, o que interessa no momento é observar que tal regressão vem se verificando claramente na produção artística contemporânea. Se à arte cabe a função de representar a estesia humana, concretizando-a simbolicamente e, assim, auxiliando em seu desenvolvimento e refinamento, é inevitável a constatação de que, nos anestesiantes dias que seguem, ela tenha também perdido extensa parte de sua dimensão sensível.

Já no final dos anos trintas o filósofo Theodor W. Adorno demonstrava preocupação com o anestesiamiento das populações, publicando, a respeito, o ensaio *O fetichismo na música e a regressão da audição*, voltado especificamente para a perda da sensibilidade auditiva de um público que começava a ser formado pela então nascente indústria cultural. Mas agora pode-se perceber que essa dessensibilização veio se estendendo por todos os nossos sentidos, com a experiência estética vivida pela maioria das pessoas diminuindo em abrangência e qualidade. Senão, vejamos.

São considerados dados sensórios simples os estímulos elementares que nos chegam do ambiente e não configuram sentidos maiores, feito, por exemplo, a rugosidade de uma casca de árvore, a aspereza da areia, a cor da terra, o lampejo de uma luz, o aroma de uma flor, o rumorejar de um regato, etc. Tais estímulos são sumamente importantes para a criança que, em seu processo de crescimento, deles necessita para um bom desenvolvimento sensorial, para o aperfeiçoamento de sua capacidade perceptiva. Ao passo que, no mundo adulto, um mundo pleno de abstrações e complexas significações, o trabalho do artista consiste precisamente em combinar e articular os dados sensórios simples (luzes, cores, sons) numa configuração que carregue um significado maior do que a mera soma de pequenas experiências sensoriais. A experiência estética proporcionada por sua obra, assim, pode ser considerada uma experiência *sensível*, ou seja, maior e mais complexa que a simples experiência *sensorial*, pois portadora de um sentido, de uma significação que se espalha para além dos estímulos elementares provenientes dos materiais empregados. Ela nos fala de vida e morte, de alegria e tristeza, de sorte e fatalidade, de sonhos e desencantos, dialogando com a inteireza de nossa corporeidade.

Pois bem: o que se tem visto atualmente, em especial no âmbito das artes plásticas, são, na esmagadora maioria das vezes, trabalhos que se contentam em apresentar ao

espectador meras estimulações sensórias, trabalhos desprovidos de uma elaboração que os faça atingir o patamar do sensível, do sentido maior, adulto. Ao artista e ao público parece bastar essa experiência rasteira e infantil junto a estimulações simploriamente sensoriais, talvez até mesmo por terem carecido delas nos enfeados centros urbanos nos quais cresceram, anestesiados. Há uma inegável regressão a níveis infantis em boa parte da produção artística da atualidade, regressão que sustenta a idéia de que o labor artístico consiste em algo como um jogo aleatório de juntar sensações, sem qualquer aspiração de sentidos maiores. O que leva Ferreira Gullar³⁶ a ponderar que “imaginar a criação artística como um exercício gratuito da liberdade é uma projeção infantil, reflexo de uma concepção ingênua que confunde a realidade com o desejo de um mundo sem resistências.” E ainda, a respeito dessa distinção entre o trabalho do verdadeiro artista e o brinquedo infantil, veja-se o que já comentava Ernst Cassirer³⁷ nos distantes anos quarentas:

nesta análise estética que traçamos, distinguimos três espécies diferentes de imaginação: o poder de invenção, o poder de personificação e o poder de produzir puras formas sensórias. No brinquedo de uma criança encontramos os dois primeiros poderes, mas não o terceiro. A criança brinca com coisas e o artista com formas, linhas e desenhos, ritmos e melodias. Na criança que brinca admiramos a facilidade e rapidez da transformação; as maiores tarefas são realizadas com meios insignificantes. Qualquer pedaço de pau pode ser convertido em ser humano. Não obstante, esta transformação significa apenas uma metamorfose dos próprios objetos e não de objetos em formas. No jogo nos limitamos a um novo arranjo e distribuição dos materiais oferecidos à percepção sensória. A arte é construtiva e criadora em sentido diferente e mais profundo. Uma criança que brinca não vive no mesmo mundo de fatos rígidos e empíricos que o adulto; seu mundo tem muito maior mobilidade e transmutabilidade. Apesar disto, quando brinca nada faz senão trocar as coisas reais em seu redor por outras coisas possíveis. Nenhuma troca desta ordem caracteriza a genuína atividade artística; a exigência é muito mais severa. Pois o artista dissolve a matéria bruta das coisas no crisol da imaginação e o resultado desta faina é o descobrimento de um novo mundo de formas plásticas, poéticas e musicais. Está visto que grande número de pretensas obras de arte estão muito longe de satisfazer tal exigência. Cabe ao julgamento estético ou ao gosto artístico distinguir entre uma autêntica obra de arte e aqueles produtos espúrios que são, na realidade, brinquedos ou, quando muito, “a resposta ao pedido de entretenimento”.

Apesar de longa, a citação acima mostra-se necessária à nossa constatação dessa regressão a estágios quase infantis verificada hoje em largos setores da criação (pretensamente) artística. Constatação que é também de Christopher Lasch, ao argumentar

³⁶ *Argumentação contra a morte da arte*, p. 80.

³⁷ *Op. cit.*, p. 259-60

que, num tempo de “eus mínimos” como este no qual vivemos, basta uma arte mínima (ou um minimalismo) para satisfazer a pouca sensibilidade reinante. Em suas próprias palavras:

*aparentemente, a única arte adequada a tal época, a julgar pela história recente da experimentação artística, é a antiarte ou a arte mínima, onde o minimalismo diz respeito não tanto a um estilo particular numa infundável sucessão de estilos, mas a uma convicção generalizada de que a arte somente pode sobreviver através de uma drástica restrição de seu campo de visão...*³⁸

Notando-se ainda que essa redução quase extrema do objeto estético ao seu material ou a uma forma arbitrária qualquer se fez acompanhar de um substancial incremento de explicações racionalistas acerca de seu significado. Como se, para estar perfeitamente adequada ao espírito de sua época e em busca de um *status* que a perfilasse com a ciência e a tecnologia, a obra necessitasse de um suporte de elucubrações, derivado de teorias da comunicação ou de excertos filosóficos, exarado quase sempre numa linguagem pedantemente hermética. Desta maneira, alguns sólidos geométricos confeccionados em metal ou uma simples tábua apoiada na parede podem receber as mais estapafúrdias significações por meio de páginas e páginas de um discurso eivado do jargão semiótico. Nos termos de Ferreira Gullar³⁹, “... uma simples capa de pano pintada torna-se, no discurso de seu autor, um objeto dotado de poderes mágicos que determina os movimentos de quem a veste e a integração da cor, da matéria e do tempo! Mas quando se presencia o referido ‘ato estético’, ele se revela pobre e banal.” Ou ainda, no comentário de Subirats⁴⁰, tais objetos

carecem de toda dimensão intrinsecamente artística que os distinga como obra de arte. São objetos altamente intelectualizados e sua contemplação é insignificante, se não se servir de informação erudita complementar.

E assim é que, de modo similar e numa completa inversão dos ideais que animaram os pioneiros da Bauhaus — para quem os objetos de uso deveriam agregar em si uma dimensão estética — não raro os próprios objetos industriais se vêem transformados, pretensamente, em obras arte, ao retirar-se-lhes a utilidade e expô-los sobre um pedestal.

³⁸ *Op. cit.*, p. 180.

³⁹ *Op. cit.*, p. 43-4.

⁴⁰ *A cultura como espetáculo*, p. 104.

Com base na suposição de que hoje o nosso cotidiano haja se estetizado através da miríade de objetos e edifícios planejados que o constituem, tal atitude pretende mesmo decretar a morte da arte enquanto criação humana destituída de uma função prática, elevando-se o produto industrial à categoria do belo. Novamente é Subirats⁴¹ quem comenta:

na medida em que se apresentava um produto industrial como um objeto artístico, se liquida qualquer diferença ontológica e subjetiva entre a criação artística e o produto técnico. (...) A equiparação da arte a qualquer banalidade resultava do intercâmbio efetivo pelo simples fato de compartilhar um mesmo lugar: o museu ou a sala de exposições. Em sua real insignificância, realçada como conteúdo artístico de um produto industrial, aqueles objetos significavam a morte da arte. Grande façanha, sem dúvida nenhuma, pois só um gênio podia converter o trivial numa obra de arte, mas só um néscio é capaz de admirar a trivialidade intrínseca a esses objetos como uma obra genial.

Tais considerações fazem também emergir outra discussão, na qual se opõem os apologistas da idéia de que nossa modernidade tardia haja produzido (principalmente através do *design* e da arquitetura) uma radical estetização do cotidiano, e o filósofo Herbert Marcuse, que, entre outros, denuncia a severa banalização da arte levada a efeito pela sociedade industrial. Esta, em seu entender⁴², ao tornar a arte uma mercadoria a mais a ser industrialmente produzida, comercializada e consumida, retirou-lhe justamente o caráter revolucionário, o poder de contraposição a uma realidade mecânica e alienante, própria dos tempos modernos. Para tanto, segundo ele, haveria contribuído a gigantesca multiplicação de sons e imagens possibilitada pelas novas tecnologias, as quais permitiram, por exemplo, a veiculação de “música ambiente” em consultórios, elevadores e restaurantes, ou ainda a avalanche de formas visuais em *outdoors*, na mídia impressa e na televisiva: manifestações sensíveis diluídas num cotidiano prático, com as quais se faz muito difícil uma verdadeira experiência estética. Assim, por este viés, o estético foi transformado numa mercadoria a mais, sob os cuidados da poderosa indústria cultural, em constante vigilância para que ele seja consumido sem maiores sobressaltos, aplainando-lhe

⁴¹ *Idem*, p. 105.

⁴² Expresso fundamentalmente na obra *A ideologia da sociedade industrial*, passim.

as arestas e retirando-lhe a capacidade de surpreender, de causar estranhamento ou inquietar. Acerca do que comenta também Alain Finkielkraut⁴³:

“Lembre-se de que o tempo é dinheiro!” Tendo esse preceito como lei e o entendimento planificador como modalidade exclusiva da razão, o burguês não fazia por menos: condenava como desperdício e frivolidade tanto as preocupações artísticas quanto as distrações ou o vestuário. Encarando o mundo sob uma perspectiva puramente técnica, não admitia senão as realizações práticas e os saberes operacionais. E todo o resto — tudo o que não era funcional, explorável — era tido como literatura. Em suma, foi a razão instrumental ou, para falar como Heidegger, “o pensar calculante” que introduziu o pensar meditativo (o que chamamos aqui: cultura) na esfera da diversão...

Ao dizer ao mesmo tempo: “Enriqueçam!” e “Divirtam-se!”, ao restabelecer o tempo livre no lugar de reprimi-lo, o hedonismo contemporâneo põe a razão burguesa contra o burguês: o pensar calculante sobrepuja seus antigos vetos, descobre a utilidade do inútil, cerca metodicamente o mundo com apetites e prazeres e, depois de ter rebaixado a cultura à categoria das despesas improdutivas, eleva agora toda distração à dignidade cultural: nenhum valor transcendente deve poder frear ou mesmo condicionar a exploração dos lazeres e o desenvolvimento do consumo.

Tem-se, portanto, dois pontos de vista diametralmente opostos acerca do assunto: a estetização (industrial) do cotidiano *versus* a banalização da arte pela sua mercantilização extremada. A eles, o ensaísta italiano Umberto Eco propõe uma espécie de “terceira via”, numa análise que procura pesar os prós e os contras verificados em cada extremo. Assim, entre os cultores da tecnologia pura e simples como instrumento de formação e estetização da vida (que ele denomina “integrados”), e os adeptos da idéia de que ela vem destruindo a verdadeira experiência com a arte (os “apocalípticos”), o autor reconhece que, em que pese uma considerável banalização do artístico levada a cabo por eles, a tecnologia e os meios de comunicação possibilitaram uma democratização das obras, permitindo, a uma considerável parcela da população, um maior acesso ao patrimônio estético da humanidade, sonora e visualmente.⁴⁴ Para os propósitos deste texto, porém, é preciso deixar identificada a contribuição da indústria cultural para o processo regressivo que acomete o homem médio contemporâneo, em termos de sua sensibilidade. De nada vale, por exemplo, ser possível levar aos habitantes dos mais recônditos rincões concertos sinfônicos ou espetáculos de dança através da televisão se esta, valendo-se da hegemonia de seus canais comerciais, não

⁴³ *A derrota do pensamento*, p. 141-2.

⁴⁴ Cf. *Apocalípticos e integrados*.

veicula tais produções artísticas. Ou seja: o cerne da questão não se encontra nos meios tecnológicos em si mesmos, mas nas políticas que regem a sua utilização, as quais, invariavelmente, estão a serviço da lógica mercantilista de nossa sociedade industrial.

Desta forma, a regressão da sensibilidade geral, à qual corresponde uma acentuada perda de qualidade na produção artística, parece interessante à estratégia do mercado, em constante avidéz por novos consumidores. Pois, na medida em que falte a exigência por maior qualidade, produtos baratos e produzidos em série podem ser vendidos em abundância, rotulados todos de “culturais” ou “artísticos”. Engodo em que caíram muitos dos cultores dessa fictícia pós-modernidade na qual estaríamos vivendo, ao promulgarem que “tudo é cultura”, que não se pode mais estabelecer parâmetros distintivos entre a verdadeira arte e o comércio de quinquilharias falsamente estéticas. Veja-se, a respeito, o mordaz comentário de Eric Hobsbawn⁴⁵, falando sobre este nosso final de século como se ele já estivesse no passado:

por outro lado, ainda era tão possível quanto necessário aplicar nas artes a distinção entre o sério e o trivial, entre bom e ruim, profissional e amador, e tanto mais porque várias partes interessadas negavam tais distinções, com base em que a única medida do mérito eram as cifras de venda, ou que eram elitistas, ou que, como dizia o pós-modernismo, não se podia fazer qualquer distinção objetiva. Na verdade, só os ideólogos e vendedores sustentavam opiniões tão absurdas em público, e em privado mesmo a maioria destes sabia que distinguia entre bom e ruim. Em 1991, um joalheiro britânico que produzia para o mercado de massa criou um escândalo ao dizer numa conferência de homens de negócios que seus lucros vinham da venda de merda a pessoas que não tinham gosto para nada melhor. Ele, ao contrário dos teóricos pós-modernos, sabia que os julgamentos de qualidade fazem parte da vida.

Em suma, o que se procura apontar aqui, com relação ao saber sensível, é que sua desvalorização ao longo dos tempos modernos sofreu um vigoroso incremento em nossa contemporaneidade, e do modo mais paradoxal. Isto é: na medida em que a sociedade industrial sistematizou e ampliou esse seu ramo de negócios conhecido como “indústria cultural”, visando a produzir e vender quinquilharias pretensamente estéticas, e os próprios artistas se deixaram iludir pelas promessas da razão instrumental e de sua filha direta, a tecnologia, destituindo a própria arte de seu aspecto sensível (ou seja, tornando-a um signo “cerebralizado”), a educação da sensibilidade humana passou sistematicamente a perder

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 502-3.

espaço no cotidiano das pessoas. Ao pretender (falsamente) “estetizar” a realidade urbana, a indústria cultural e os artistas que se colocaram a seu serviço rebaixaram o nível de qualidade dos produtos oferecidos ao público como obras de arte e passaram a difundir a versão de que tudo em nosso entorno possui uma dimensão intrinsecamente estética, de talheres a aeroportos, de canetas descartáveis a *shopping centers*, de maços de cigarros a caminhões. Assim, de acordo com Subirats⁴⁶,

... ao mesmo tempo que a política e a informação, o próprio processo de trabalho ou o consumo se convertem numa atividade artística, a arte é despojada de seus atributos artísticos. A sociedade moderna conserva de fato o objeto artístico, ao mesmo tempo que nega a possibilidade da arte e, com isso, a promessa de felicidade e de autonomia que sempre encerra. A obra de arte subsiste, embora não concebida como tal, mas como produto. A esperança, formulada pelas vanguardas soviéticas, de converter o artista em operário, em produtor, foi deste modo cumprida sob as condições técnicas e econômicas da indústria, que obrigam a arte a competir socialmente como qualquer outra forma de produção mercantil. Frente a ela, a arte não só sacrificou seu significado espiritual e sua aura, mas também a própria identidade. As últimas manifestações da vanguarda, subsistentes somente como um ritual conformista, assumiram esta liquidação, desde a pop-art e a minimal-art até a arte conceitual, sob o signo de uma filosofia niilista ou do simples cinismo.

Do que decorre também uma atitude hoje bastante comum entre esses “produtores” de arte, a qual, contando com o aval legitimador de críticos e teóricos da área, constitui simplesmente uma transposição, para o campo artístico, da nítida divisão entre quem pensa, projeta, planeja, e aquele que executa uma dada atividade, divisão essa tão própria ao esquema produtivo da sociedade industrial. Com acentuada frequência, o “artista” agora não é mais o executor da própria obra, entregando seus projetos a marceneiros, serralheiros e outros profissionais incumbidos então de concretizá-los. Não que o concurso de tais profissionais seja dispensável, especialmente em trabalhos de grandes proporções; mas o que parece digno de nota é, sim, a total inabilidade para trabalhar com as ferramentas requeridas no processo e mesmo o desconhecimento das potencialidades e deficiências do material a ser empregado na feitura do objeto por parte de seu “criador”. Muitas vezes, ocasionados por essa carência de uma prática efetiva, surgem sérios problemas na construção de uma obra, tais como a falta de equilíbrio da peça (que não se sustenta em pé do modo como foi projetada) ou a fragilidade do material utilizado, que não resiste ao

⁴⁶ *Da vanguarda ao pós-moderno*, p. 79.

esforço, ao peso ou à forma idealizada, cabendo então ao operário enfrentar e solucionar o desafio, coisa que deveria fazer parte do labor criativo de um verdadeiro artista.

Tal fato, por certo, deriva-se da confusão entre *técnica* e *prática*, ou da substituição da segunda pela primeira em nossa sociedade industrial avançada. Enquanto a prática supõe um envolvimento total do sujeito que a emprega, em termos de habilidades reflexivas e corporais, a técnica consiste tão-somente na aplicação de certas fórmulas ou procedimentos mais ou menos padronizados para se conseguir determinado fim, independentemente da capacidade corporal de quem a utiliza. A técnica, exterior a nós, é mecânica, fria, impessoal, ao passo que a prática está *incorporada*, ou seja, faz parte do corpo — da vida — de quem a executa. A técnica pode ser ensinada; a prática, apenas aprendida e desenvolvida. E acerca dessa distinção, considera Lasch⁴⁷ que

o instrumentalismo enfoca a relação entre meios e fins como puramente externa, enquanto a tradição mais antiga, hoje quase esquecida, sustenta que a escolha dos meios apropriados a um dado fim deve ser considerada porque contribui igualmente para os valores interiores. Em outras palavras, a escolha dos meios deve ser governada por sua conformidade a padrões de excelência destinados a estender as capacidades humanas de autocompreensão e autodomínio. As sociedades industriais concebem a ampliação dos poderes humanos apenas como substituição do trabalho humano pelas máquinas. À medida que o trabalho e a política perdem o seu conteúdo educativo e degeneram em pura técnica, a própria distinção entre técnica e prática torna-se incompreensível.

E na esteira dessas transformações que vêm assolando os domínios da arte e do estético em nossa modernidade tardia, é imprescindível que nos ocupemos agora da questão da beleza, esta componente fundamental do saber sensível. Porque conceito algum passou a ser, atualmente, mais repudiado do que este, nos âmbitos da arte e do conhecimento. Isto, com base na errônea concepção de que a beleza tenha a ver estritamente com modelos ideais de harmonia e pureza, decalcados de uma ingênua e conformista visão de mundo. E com base ainda na concepção de que o belo implique tão-só em padrões consagrados pelo gosto médio da população, afeita às modas e imposições da indústria cultural, segundo esses avatares teóricos de uma vanguarda que perdeu seus parâmetros e sua razão de ser. A corriqueira experiência da beleza, mesmo nos mais mezinhos detalhes de nossa vida diária, parece, assim, passar-lhes por alto. Vestindo roupas de *grife*, com os cabelos e a pele

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 235.

cuidados por renomados esteticistas e após descerem de seus sofisticados automóveis, tais ideólogos de uma vida expurgada da beleza pontificam suas idéias acerca da inutilidade e da extemporaneidade das considerações acerca do humano sentimento do belo. “Não há mais lugar para essa falácia da beleza enquanto experiência estética num mundo essencialmente pós-moderno”, seguem eles repetindo, feito suas preocupações com o quê vestir, com a decoração de suas moradas e com os utensílios de que se valem, planejados todos por famosos *designers*, não significassem exatamente uma preocupação com esse sentido ancestral e ainda persistente em nós, o da beleza.

Inútil negar: a experiência estética, enquanto apreensão do belo, constitui uma das mais básicas e fundamentais vivências do existir humano. E se à produção artística contemporânea tal consideração deixou de ser importante, teórica e praticamente, pior para ela, que mais e mais vai sendo colocada, pelos seus epígonos, na gaveta das preocupações bizantinas, surda e cega aos apelos dessa vida pulsante que move pessoas de carne e osso. O sentimento da beleza nos anima a saber, a procurar, a querer desfrutar o desconhecido, em busca do seu sabor e de seu sentido para a nossa existência. Parafraseando o poeta (Vinícius de Moraes), a beleza continua sendo fundamental. E, para aqueles que insistem em sua inexistência nos dias que correm (orientados, por certo, pelo dogma da verificabilidade experimental, tão próprio à ciência do século XIX), não custa repetir outro poeta (Fernando Pessoa), quando este afirma que “a beleza é o nome de qualquer coisa que não existe, / Que dou às coisas em troca do agrado que elas me dão.” Mas é o psicanalista James Hillman⁴⁸ quem, neste momento, pode vir em nosso socorro, pontuando que

a beleza é uma necessidade epistemológica; aisthesis é como conhecemos o mundo. (...) Assim, o que quero dizer por reação estética aproxima-se mais de um sentido animal da palavra — um faro para inteligibilidade aparente das coisas, seu som, cheiro, forma, falar para e através das reações de nosso coração, respondendo a olhares e linguagem, tons e gestos das coisas entre as quais nos movemos.

Ou seja: para ele a experiência do belo emerge das raízes corporais de nosso estar-no-mundo, mostrando-se colada à inquietude e ao prazer de nossos sentidos — *aisthesis*. A estesia, o saber sensível, consiste fundamentalmente num experienciar a beleza, já que as coisas se nos revelam como prazerosas e surpreendentes, ainda que, às vezes, assustadoras

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 20-1.

ou terríveis (nada mais terrificante, por exemplo, que determinadas cenas de algumas peças de Shakespeare, feito Macbeth, ou que a essência mesmo do teatro grego). É preciso, pois, recuperar-se, a despeito dos pós-modernos ideólogos que pululam ao nosso redor, esse caráter primordial da beleza, esse entregar-se de corpo e alma (principalmente de corpo inteiro) ao sabor das formas que nos chegam ininterruptamente desde a realidade circundante. Sentir plenamente a vida antes de nela pensarmos, antes de a recuperarmos enquanto signo, enquanto significado: esta, a nossa tarefa. Abrirmo-nos à estesia fundante, eis a questão básica para qualquer construção de um sentido mais amplo e abrangente, isto é, para qualquer projeto educacional, apesar de nossa modernidade tardia conspirar diuturnamente contra tal entendimento. O que nos conduz de volta a Hillman⁴⁹, quando este pondera que

se o próprio cosmo implica em beleza, se vivemos num mundo estético, então o modo primeiro de nos ajustarmos ao cosmo seria através de um sentido de beleza. Talvez, por essa única razão, a repressão da beleza tenha proporções cósmicas. Não é de se espantar que a civilização esteja em desordem, e também se compreende o terrível peso imposto ao artista individual para encontrar seu caminho de volta à imposição inata que o cosmo coloca no talento individual. Estamos todos em desordem e necessitamos de terapia porque nos esquecemos que a vida é essencialmente estética, cosmologicamente falando. Nas palavras de Whitehead: “A teleologia do Universo está direcionada para a produção da Beleza”.

A noção afrodítica da beleza como percepção sensorial ou aisthesis — de onde vem nossa palavra estética — revela o modo primário do conhecimento e substitui a fé no invisível pela confiança no visível. Em vez da análise dos microbits da ciência ou das abstrações de leis abrangentes da matemática e da teologia, a aparência do mundo revela a sua verdade.

Verdade que não tem a ver com aquela oriunda da ciência contemporânea, feita de comprovações e demonstrações estatísticas, de generalizações e reprodutibilidade experimental. Ao contrário, uma verdade individual e própria, particular e inerente à existência de um sujeito humano, pequeno, falho e limitado, porém grandioso em sua consciência do cosmo. Um sujeito sem o qual nenhuma verdade científica existiria, ademais. Sem dúvida, esta pequena verdade individual, construída com base em nossa estesia diária, constitui o suporte mínimo e necessário para que a grandeza das verdades científicas não se tornem um desmesurado poder, falsamente impessoal e auto-sustentável. Nesse maravilhamento que a experiência da beleza pode nos proporcionar, portanto,

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 136.

esconde-se o cerne de uma educação que valoriza a vida como valor supremo e enquanto fundamento de todo e qualquer conhecimento que se possa construir, seja através da ciência, da filosofia, da arte ou mesmo das experiências religiosas. Porque se mostra evidente a desconsideração que a educação formal vem nutrindo pela questão da beleza — desconsideração agora reforçada por aqueles que, justamente, deveriam defendê-la, os profissionais da arte. O que parece soar como um problema de informação mínima, de incapacidade para romper o funcionalismo reinante e juntar-se àqueles que, como o psicólogo Rollo May⁵⁰, conseguem elaborar o seguinte pensamento:

é fascinante observar como os cientistas mantiveram vivo esse sentimento da Beleza desde o tempo dos gregos. O astrônomo Kepler acreditava que suas descobertas seguiam diretamente a linha de Pitágoras, e que a revolução dos planetas ao redor do Sol era linda, no mesmo sentido em que as vibrações de uma corda de violino são lindas. Não admira que ele falasse da “harmonia das esferas” e irrompesse num grito de alegria: “Eu vos agradeço, Senhor Deus nosso Criador, por me terdes permitido ver a beleza em vossa obra de criação”. Kepler também escreveu: “A Matemática é o arquétipo da Beleza do mundo”. (...) Heisenberg era também de opinião que a beleza foi fundamental na descoberta que ele próprio fez do “Princípio da Incerteza” da Física moderna. Galardoado com o Prêmio Nobel de Física, Heisenberg salientou que o pesquisador em Física reconhece a verdade pelo esplendor de sua beleza.

Quer dizer: as próprias leis e enunciados científicos podem despertar o sentimento do belo, desde que a sua construção ou apreensão se dê por parte de um sujeito sensível, não de um técnico que se restrinja a aplicar fórmulas e a pensar tão-somente no modo operacional.⁵¹ E aliás, esta espécie de “técnico em ciência” parece ser o que atualmente vem sendo formado por nossas universidades, preocupadas apenas com a instrumentalidade do conhecimento e a mensuração de sua eficiência, em detrimento da formação de cientistas cuja sensibilidade e ampla visão de mundo provavelmente os tornaria dotados de personalidades mais íntegras e até de maior capacidade criativa. Tomar o sensível (e a percepção do belo a ele associada) como fundamento de um processo educacional, portanto, não tem a ver apenas com os níveis elementares da educação, com a formação da

⁵⁰ *Minha busca da beleza*, p. 45

⁵¹ Neste sentido, não custa lembrar a célebre afirmação do matemático Henri Poincaré, de que ele apenas se entregava à resolução de uma equação se, de pronto, a sentisse como bela.

criança e do jovem exclusivamente, mas pode se estender ao longo de toda a vida adulta, com significativo incremento na qualidade de vida dos indivíduos e da sociedade como um todo. O que leva também o sociólogo Michel Maffesoli⁵² a ponderar:

é preciso não esquecer que, para a sabedoria grega, a qual é sempre difícil superar, o interesse da pesquisa intelectual ou espiritual residia menos no conteúdo ou nas respostas eventualmente obtidas, do que na maneira de propor as questões. Kalos aporeuesthai: “colocar a questão de maneira tão bela!” Eis um pensamento marcado pelo equilíbrio, em que espírito e sensação acham-se intimamente mesclados, em que estética e intelectualidade não se opõem.

Por fim, não custa encerrar estas páginas, nas quais se procurou refletir acerca desse saber primordial para a existência humana, o saber sensível, com a argumentação de que, em termos mesmo dos propósitos lucrativos dessa sociedade a que estamos sendo submetidos, todos teríamos a ganhar com uma vida vivida de maneira mais sensível e perpassada pelo sentimento da beleza. Senão, vejamos, para encerrar e contrariar essa idéia tão corriqueira de que a preocupação com a beleza possa, nos moldes da sociedade industrial, mostrar-se antieconômica, a seguinte reflexão levada a efeito por Hillman⁵³:

ao contrário dessa visão comum, a feiúra custa mais. Qual é a economia da feiúra? Qual o custo para o bem-estar físico e para a harmonia psicológica de um design descuidado, de corantes vagabundos, barulhos, estruturas e espaços insanos? Passar um dia num escritório sob luz direta, brilhante, em cadeiras ruins, vítima do ruído constante e monótono de máquinas, olhando para baixo e vendo um chão revestido de borrões, entre plantas artificiais, fazendo movimentos que são unidirecionais, apertando e desapertando botões com setas que reprimem os gestos do corpo — e então, no final do dia, encarar o sistema de tráfego ou o sistema de transporte público, fast food, casas padronizadas — qual o custo disso? Qual o custo disso em absenteísmo, em obsessões sexuais, abandono escolar, alimentação compulsiva e pouca capacidade de concentração; em drogas fármaco-químicas e as gigantescas indústrias escapistas do turismo, do consumismo, dependência química, violência esportiva. Poderiam as causas das grandes questões sociais, políticas e econômicas de nosso tempo também ser encontradas na repressão da beleza?

Muito provavelmente, sim! Porque o sentido do belo nos impulsiona para a tomada de uma série de atitudes e a execução de inúmeras ações que redundam num meio social e ambiental bem mais saudável, equilibrado e, por decorrência, lucrativo. Na medida em que

⁵² *O conhecimento comum*, p. 79.

⁵³ *Op. cit.*, p. 132.

descubro o prazer sensível de viver num ambiente bonito, deixo de atirar lixo e detritos ao redor, passo a cuidar melhor de meu jardim e participo de grupos que exigem, das indústrias instaladas em minha comunidade, um tratamento exemplar de seus resíduos, o que, por extensão, implica minimamente num incremento nos postos de trabalho e na produção por parte daquelas firmas voltadas à confecção de embalagens para lixo, filtros de fumaça, de água, etc. Voltaremos ao assunto, mas é bom constatar-se desde agora que, indubitavelmente, se pensado pelo viés adequado, o sentimento do belo pode significar maior lucro e produtividade no âmbito social, estas cenouras colocadas no focinho do cavalo desta nossa sociedade industrial.

IV — A EDUCAÇÃO (DO) SENSÍVEL

(SABOREAR)

Se somos peritos na leitura de sinais artificiais, como letras ou restos deixados por civilizações anteriores, as demais espécies animais são superiores a nós na leitura dos sinais naturais. Os pássaros sabem exatamente como e quando migrar; as formigas prevêm as enchentes dos rios; os roedores captam prenúncios de um terremoto. Não seria o caso de nos preocuparmos também com a leitura dos sinais naturais? O que têm a nos dizer as amendoeiras, os eucaliptos, as rochas, os picos, as nuvens e os desertos? Não é daí que emerge a vida que tanto usufruímos? Não há desvario maior do que dizer que o machado é inferior ao computador. Tente cortar lenha com um computador!

(Frei Betto)

É para dar conta disso que o intelectual deve saber encontrar um modus operandi que permita passar do domínio da abstração ao da imaginação e do sentimento ou, melhor ainda, de aliar o inteligível ao sensível.

(Michel Maffesoli)

Agora, encaremos os fatos. Nos últimos quatro séculos, atiramo-nos à frenética tarefa de especializar nossas mentes. No início, num movimento compensatório salutar, já foi dito, cumprindo uma necessária e fundamental função histórico-cultural.

Depois, por puro condicionamento dissociativo. Esclerosamo-nos no outro extremo da polaridade. Ser especialista tornou-se fado e fardo cultural.

Unilateralidade de visão adquiriu status. Desconectados de uma visão global, tornamo-nos sofisticados prisioneiros das frações.

(Roberto Crema)

A beleza, ou o seu sentimento, origina-se nos domínios do sensível, esse vasto reino sobre o qual se assenta a existência de todos nós, humanos. Reino, contudo, desprezado e até negado pela forma reducionista de atuação da razão, segundo os preceitos do conhecimento moderno. O inteligível e o sensível vieram, pois, sendo progressivamente apartados entre si e mesmo considerados setores incomunicáveis da vida, com toda a ênfase recaindo sobre os modos lógico-conceituais de se conceber as significações. No entanto, em larga medida a nossa atuação cotidiana se dá com base nos saberes sensíveis de que dispomos, na maioria das vezes sem nos darmos conta de sua importância e utilidade. Movemo-nos entre as qualidades do mundo, constituídas por cores, odores, gostos e formas, interpretando-as e delas nos valendo para nossas ações, ainda que não cheguemos a pensar sobre isto. Comportamento que pode ser debitado a esta nossa maneira ocidental e moderna de viver, com sua valorização daqueles conhecimentos provenientes tão-só da esfera da razão intelectual, em que pese uma certa redundância de termos. No dizer de Maffesoli¹,

como indica Fernando Pessoa: “Sábio é aquele que monotoniza a vida, pois o menor incidente adquire então a faculdade de maravilhar” (O Livro do Desassossego). Através dessa notação, o poeta ressalta bem que há uma sabedoria do ordinário, sabedoria que está na base daquilo que se pode chamar de reencantamento do mundo. Todos esses rituais cotidianos, aos quais não se presta atenção, que são mais vividos que conscientizados, raramente verbalizados, são eles, de fato, que constituem a verdadeira densidade da existência individual e social.

Coisa que por séculos e séculos consistiu na sabedoria inerente a várias civilizações orientais, como a chinesa e a japonesa, as quais, hoje, de certa forma, vêm se rendendo à modernidade ocidental, não sem os problemas e conflitos daí decorrentes. Todavia, ainda persiste nelas uma atitude perante a existência que, ao exaltar e sublinhar o saber contido em nossa cotidianidade, merece ser preservada e tomada como exemplo para uma possível reestruturação de nossa moderna vida ocidental. O médico Raul Marino Jr., outro estudioso das peculiaridades da mente humana, percebendo tal diferença no dia-a-dia dessas diferentes culturas, desenvolveu reflexões acerca das particularidades presentes no cérebro

¹ *Elogio da razão sensível*, p. 174.

japonês, as quais vieram sendo progressivamente desestimuladas e até esquecidas entre nós, ocidentais. Assim, de acordo com ele,

... poderíamos dizer que os ocidentais dividem rigidamente as coisas lógicas em grupos, originando um tipo de função cerebral que poderíamos chamar de lógica enquanto que no japonês o cérebro seria não-lógico, mas com maior sensibilidade à emoção e à sensação. Este último dado poderia explicar, em parte, a predileção pelo japonês escrito, pela poesia, pelo canto, pela sua própria literatura e arte, pela sua própria culinária e pela natureza e seus ruídos.

Essa expressão cultural da sensibilidade animal vai trazer o refinamento de certas circunstâncias não verbais, que foram altamente desenvolvidas pelos japoneses como: a contemplação, a meditação Zen, a intuição, a criatividade, a cerimônia do chá, as artes marciais, que se tornaram, todas, vigorosas culturas da mente, traduzindo-se no dia-a-dia como um tipo de sabedoria na arte de viver.²

Desta maneira, quer parecer que a nossa civilização ocidental precisa hoje recuperar uma determinada forma de aproximação às coisas do mundo, uma certa atenção para com a dimensão sensível, fundamento de nossa relação primeira com os fatos da vida. Porque, sem dúvida nenhuma, essa insensibilidade presente nos dias que correm deve-se muito à mitificação da ciência moderna, a qual, com sua atitude epistemológica de distanciamento e neutralidade, veio a se tornar a construtora por excelência das verdades de que dispomos. No entanto, dirigimos o nosso dia-a-dia e nos guiamos nele bem pouco com base nos procedimentos de uma lógica rigorosa ou em conclusões científicas, ainda que estas possam contribuir, e muito, para que circulemos mais desembaraçadamente entre as coisas e eventos de nosso mundo. E ainda, pode-se dizer, nem mesmo os próprios cientistas e filósofos vivem seus cotidianos munidos de uma atenção e de uma inteligência similar àquelas das quais se valem no desempenho de suas funções, dependendo, todos eles e em boa medida, daquele saber sensível e intuitivo próprio a cada um de nós, o qual pode ter sido desenvolvido em maior ou menor grau segundo suas diferentes histórias pessoais. De acordo com René Dubos³, “os cientistas não têm o monopólio dos processos racionais de pensamento. Na verdade, não usam o método científico fora de um aspecto muito estreito de sua especialização profissional, nem mesmo no seu comportamento social durante suas

² *Op. cit.*, p. 40-1.

³ *Op. cit.*, p. 42.

atividades profissionais e, muito menos, nas suas vidas particulares.” Declaração à qual aduz, logo adiante, que

na sua experiência do mundo físico o físico não usa o seu conhecimento especializado para um contato mais rico ou mais sutil com a realidade; nem o biólogo se torna capaz de perceber a experiência da vida mais agudamente pelo fato de estar familiarizado com o metabolismo intermediário ou com os padrões de difração radiológica das fibras contráteis. O físico teórico tem evidentemente dificuldade em converter as fórmulas matemáticas de que depende para o seu trabalho em experiências ou pensamentos significativos para os seus sentidos e para a sua razão. O biólogo geral não acha o menor traço do poder criador da vida nas macromoléculas que isola da célula. O estudioso da consciência não pode relacionar as operações dos órgãos dos sentidos isolados ou impulsos nervosos com as emoções provocadas pela fragrância de uma rosa ou de um crepúsculo romântico.⁴

Constatação que parece indicar que até o mais renomado pesquisador científico também pode sentir como “romântico” um crepúsculo, ainda que em seus domínios profissionais tal palavra não faça o menor sentido e venha sendo, inclusive, anatematizada, mesmo naquelas áreas onde outrora constituía moeda corrente, como na arte, na estética e na filosofia da arte. As relações entre o conhecimento lógico-conceitual (ou científico) e o saber sensível, assim, nunca estiveram tão rompidas quanto agora, com todas as nefastas decorrências que tal fato produz, notadamente uma espécie de esquizofrenia que isto acarreta nos comportamentos diários, seja dos intelectuais, seja de todos nós, seres humanos “comuns”.

Decorrentes de nossa sociedade industrial, as condições de mercado influenciam o tipo de educação a que estamos submetidos, a qual contribui, sem contestação, para a formação desse tipo de pessoa que, compartimentada, movimenta-se entre uma vida profissional e um cotidiano sensível, cotidiano para o qual parece não possuir o menor treinamento com base no desenvolvimento e refinamento de sua sensibilidade. Deste modo, a figura do especialista só pode nos aparecer como alguém “manco da existência”, ou seja, alguém que investe seu tempo e energia num conhecimento altamente parcializado, o qual, além de não habilitá-lo a desempenhar com eficiência e leveza sua vida cotidiana, ainda o afasta dela de maneira progressiva, com toda a patologia individual e social decorrente do fato. Isto é: dada a crescente fragmentação do conhecimento em nossa civilização, os

⁴ *Idem*, p.46-7.

sistemas de ensino passaram mais e mais a investir não na formação básica do ser humano, com todas as implicações sensoriais e sensíveis que isto acarreta, mas estritamente num tipo de profissional que, além de ser incentivado a se relacionar com o mundo no modo exclusivo da intelectualidade, ainda a utiliza na estreita forma de uma razão operacional, restrita e restritivamente. Como muito bem pondera Rubem Alves⁵,

a especialização pode transformar-se numa perigosa fraqueza. Um animal que só desenvolvesse e especializasse os olhos se tornaria um gênio no mundo das cores e das formas, mas se tornaria incapaz de perceber o mundo dos sons e dos odores. E isto pode ser fatal para a sobrevivência. (...) A ciência não é um órgão novo de conhecimento. A ciência é a hipertrofia de capacidades que todos têm. Isto pode ser bom, mas pode ser muito perigoso. Quanto maior a visão em profundidade, menor a visão em extensão. A tendência da especialização é conhecer cada vez mais de cada vez menos.

Ao que ele mesmo acrescenta, em outro escrito no qual é mencionada também a ausência de desenvolvimento do saber corporal (ou sensibilidade), nessa figura do especialista, tão comum em nossos tempos:

onde quer que estejamos está presente o espírito de repressão ao corpo. Tal espírito domina a assim chamada “comunidade acadêmica”. Orozco mostrou este fato num mural retratando uma colação de grau universitária. Lá está o professor! Ele simboliza as mais altas aquisições da mente em nossa sociedade. Seu corpo mostra-se contraído. Sua humanidade se perdeu. Isto é o que a disciplina acadêmica produz: horas e horas com todos os sentidos corporais desligados e apenas com o intelecto em operação, horas e horas trancado num escritório com escrivaninha, estantes e livros. Em seu rosto já se nota a presença da morte. Agora, o momento de glória! O professor entregará o símbolo de excelência intelectual a seu discípulo, que conseguiu dominar a erudição acadêmica, tornando-se alguém como o mestre. E o discípulo recebe o diploma: um tubo de ensaio com um feto morto em seu interior.⁶

Está-se falando aqui do especialista, de um indivíduo de carne e osso que, em geral, deixou de lado diversos saberes, especialmente corporais, em função de um conhecimento restrito, de uma atuação parcializada de suas capacidades humanas. Porém, é preciso pensar também na outra ponta da corda, no tipo de conhecimento que tal profissional produz. Sem dúvida, este só pode ser um conhecimento também parcial, específico e pouco abrangente. O qual pode redundar, indubitavelmente, em maravilhas tecnológicas, mas que se revela

⁵ *Filosofia da ciência*, p. 12.

⁶ *A gestação do futuro*, p. 156.

carente daquelas qualidades enriquecedoras da alma humana quando não articulado a outros saberes de maior plenitude. As especializações, portanto, não devem ser condenadas de *per se*, dado permitirem significativos avanços no cabedal humano de conhecimento, mas precisam ser relativizadas e articuladas numa percepção de mundo mais abrangente e, por que não, mais humana.

Este domínio de campos restritos do conhecimento, peculiar ao mundo moderno, significou, por conseguinte, uma perda não só da abrangência, mas também da qualidade das conclusões obtidas. Conclusões as quais, desarticuladas de uma vida cotidiana e sensível, houveram que perder também todo e qualquer caráter sensorial e estético. Vale dizer: o conhecimento, especialmente o científico, desligou-se (muitas vezes, reconheça-se, por especificidades metodológicas e objetivas) de percepções harmônicas do mundo, de percepções que levavam em conta os sentidos diários do homem comum ou, ao menos, a ele se ligavam ou lhe faziam referência. Evidentemente, o conhecimento ampliou tanto os seus domínios, para regiões tão distantes quanto imensas, tão minúsculas quanto invisíveis, que uma referência direta sua à vida cotidiana parece ser mesmo coisa impossível. Contudo, o que se questiona é o seu total apartamento ao menos da vida diária do cientista e a incapacidade deste em discutir e articular o tipo de conhecimento que produz à vida social maior. Com isto, sem dúvida, perdeu-se muito o caráter humano do conhecer formal e, por que não, uma certa dimensão estética em sua formulação.

Fato não estranho aos homens do conhecimento pré-moderno, que não haviam ainda separado em si mesmos os domínios do intelecto e da sensibilidade. Caso notório e já citado aqui do astrônomo Johannes Kepler, que via no movimento dos corpos celestes uma imensa sinfonia cósmica, tentando sobretudo entender a “harmonia das esferas”, o modo como os planetas deslizam harmonicamente pelo firmamento a sussurrar suas melodias peculiares. Boa parte dessa sua sensibilidade intelectual, digamos assim, constituía herança direta daquela visão de mundo estabelecida na Grécia antiga por Pitágoras, para quem os números regiam o universo, mas eram dotados de características sensivelmente belas, as quais manifestavam-se especialmente na música. Veja-se o que, acerca de tal visão, comenta Arthur Koestler⁷:

⁷ *O homem e o universo*, p. 13.

porém, seria o caso de perguntar, era a “Harmonia das Esferas” um conceito poético ou científico? Uma hipótese operante ou sonho sonhado através dos ouvidos de um místico? À luz dos dados reunidos pelos astrónomos nos séculos que se seguiram, parecia evidentemente um sonho, e até Aristóteles, a rir-se, expulsou “a harmonia, a harmonia celestial” dos canais da ciência séria e exata. Veremos, contudo, como, após imensa volta, pelo fim do século dezesseis, um homem chamado Johanes Kepler se apaixonou pelo sonho pitagórico, e sobre tal fundamento da imaginação, por métodos de raciocínio igualmente inseguros, construiu o sólido edifício da astronomia moderna. Trata-se de um dos mais assombrosos episódios da história do pensamento, e antídoto para a piedosa crença de ser o Progresso da Ciência governado pela lógica.

Parece, portanto, que raciocínio lógico e sensibilidade (ou percepção estética) nem sempre estiveram separados como agora ocorre, ao menos da maneira expressa nos discursos cientificistas e nos métodos para a obtenção do conhecimento segundo ensinados em nossas escolas e assumidos publicamente pelos doutores na matéria. De alguma forma, no entanto, essas duas dimensões humanas permanecem inelutavelmente unidas ou mantendo um mínimo contato, mesmo no mais ferrenho racionalista, ainda que isto lhe soe como inadmissível. A rigor, mostra-se impossível separarmos, no processo de criação (de uma obra de arte ou de uma teoria científica), os domínios do intelecto e os do sentimento, em que pese todos os métodos racionais criados para este seu apartamento. Talvez se possa até afirmar, por este viés, que filósofos e cientistas chegam mesmo a criar *a despeito* de toda a atitude de distanciamento e neutralidade face ao sensível propugnada pela metodologia do conhecimento rigoroso. Nas palavras de Leo Szilard⁸,

o cientista criador tem muito em comum com o artista e o poeta. O pensamento lógico e a capacidade analítica são atributos necessários a um cientista, mas estão longe de ser suficientes para o trabalho criativo. Aqueles palpites na ciência que conduziram a grandes avanços tecnológicos não foram logicamente derivados de conhecimento preexistente: os processos criativos em que se baseia o progresso da ciência atuam no nível do subconsciente.

Nesse nível, por conseguinte, mesclam-se lógica e sensibilidade, razão e sentimento, conceito e estesia, num caldeirão fumegante de novas idéias, novas percepções, novos olhares sobre o mundo e a vida. O que constitui clara indicação de que a educação centrada sobre faculdades humanas isoladas, como o intelecto ou a sensibilidade, só podem mesmo resultar em indivíduos dotados de um profundo e básico desequilíbrio: ao sensível e ao

⁸ Citado por António Damásio, *op. cit.*, p. 222.

inteligível devem ser propiciadas condições equânimes de desenvolvimento, sob pena da produção de seres humanos arraigadamente desequilibrados, como soe acontecer nos dias em que vivemos. O que implica num reconhecimento do erro — prático e conceitual — cometido pela moderna sociedade industrial ao dirigir seus esforços educacionais em prol da formação de especialistas, cujo campo de atuação se restringe cada vez mais a fatias menores e menores da realidade, sem qualquer preocupação com o mundo amplo no qual vivem e atuam. E, mesmo sob a ameaça de se tornar cansativo e repetitivo para o leitor, este texto não pode evitar a reprodução das palavras de Michel Maffesoli⁹, ao pontuar que:

cabe lembrar que ater-se à vivência, à experiência sensível, não é comprazer-se numa qualquer delectatio nescire, ou negação do saber, como é costume crer, por demais freqüentemente, da parte daqueles que não estão à vontade senão dentro dos sistemas e conceitos desencarnados. Muito pelo contrário, trata-se de enriquecer o saber, de mostrar que um conhecimento digno deste nome só pode estar organicamente ligado ao objeto que é o seu. É recusar a separação, o famoso “corte epistemológico” que supostamente marcava a qualidade científica de uma reflexão. É, por fim, reconhecer que, assim como a paixão está em ação na vida social, também tem seu lugar na análise que pretende compreender esta última. Em suma, é pôr em ação uma forma de empatia, e abandonar a sobranceira visão impositiva e a arrogante superioridade que são, conscientemente ou não, apanágio da intelligentsia.

Contudo, retornando à questão da dimensão sensível (ou estética) presente nas formulações e teorias lógico-científicas, não pode ficar sem registro o fato de que, graças à grande revolução operada nos domínios da ciência pela física de partículas do século vinte, está-se voltando a dar importância aos aspectos estéticos e sensíveis do saber, embora muito pouco disso ultrapasse o âmbito daquela ciência para influenciar as outras, ainda que elas, ao menos espacialmente, ocupem lugares contíguos nas universidades e centros de pesquisa. Assim, para a física contemporânea, que se debate com o fato de nossa linguagem carecer de conceitos e modos de expressão que possam se referir aos fenômenos encontrados no universo subatômico, e para além das fórmulas matemáticas, as metáforas (matéria-prima da poesia) vêm se tornando um meio essencial de compreensão e formulação de conclusões. Nesse sentido, o ritmo e a dança constituem hoje palavras de freqüente uso entre os físicos, na tentativa de exprimir como se processa a “vida” das partículas e mesmo a de todo o cosmo. De acordo com eles, esses fragmentos do átomo não

⁹ *Elogio da razão sensível*, p. 176.

só executam uma dança de energia mas são, positivamente, uma dança de energia num contínuo processo de criação e destruição. E acerca disto, comenta Capra¹⁰ que

Ford [Kenneth Ford, autor de O mundo das partículas elementares] não é o único físico a lançar mão de frases como “dança de criação e destruição” e “dança de energia”. As idéias de ritmo e dança vêm naturalmente à mente quando tentamos imaginar o fluxo de energia que atravessa os padrões que compõem o mundo das partículas. Os físicos modernos mostraram-nos que o movimento e o ritmo são propriedades essenciais da matéria, que toda matéria — tanto na Terra como no espaço externo — está envolvida numa contínua dança cósmica.

Os místicos orientais possuem uma visão dinâmica do universo semelhante à da Física moderna e, conseqüentemente, não é de surpreender que também eles tenham usado a imagem da dança para expressar sua intuição da natureza. (...)

A metáfora da dança cósmica encontrou sua expressão mais bela e profunda no Hinduísmo na imagem do deus dançarino Shiva. Entre suas várias encarnações, Shiva — um dos mais antigos e populares dentre os deuses indianos — aparece como o Rei dos Dançarinos. Segundo a crença hindu, todas as vidas são parte de um grande processo rítmico de criação e destruição, de morte e renascimento e a dança de Shiva simboliza esse eterno ritmo de vida-morte que se desdobra em ciclos intermináveis.

Estão aí colocadas as ligações não só entre o conhecimento científico atual (no campo da física de partículas) e a percepção metafórica (isto é, estética) do mundo, como entre aquele e as concepções místicas ancestrais, as quais, invariavelmente, exprimem-se também de modo poético. Parece haver, deste modo, uma premente ânsia nesse conhecimento de vanguarda com relação a uma retomada das formas expressivas eminentemente estéticas do ser humano, com o intuito de melhor caracterizar suas descobertas e conclusões. O que não escapa à percepção de Boaventura do Amaral¹¹, quando este assinala que

segundo Rorty, “o que determina a maior parte de nossas convicções filosóficas são imagens e não proposições, são metáforas e não descrições...” Mesmo que na ciência não seja tanto assim, a teoria da argumentação mostra que as imagens, analogias e metáforas desempenham um papel mais importante e muito menos negativo do que a epistemologia racionalista quer admitir. Trata-se, outrossim, de um papel essencial, responsável em boa medida pelo desenvolvimento e pela inovação científicos. Julgo que o que melhor caracteriza o pensamento científico é a tensão entre linguagem técnica e linguagem metafórica.

¹⁰ *O tao da física*, p. 183.

¹¹ *Introdução a uma ciência pós-moderna*, p. 115-6.

Assim, a educação da sensibilidade, o processo de se conferir atenção aos nossos fenômenos estésicos e estéticos, vai se afigurando fundamental não apenas para uma vivência mais íntegra e plena do cotidiano, como parece ainda ser importante para os próprios profissionais da filosofia e da ciência, os quais podem ganhar muito em criatividade no âmbito de seu trabalho, por mais racionalmente “técnico” que este possa parecer. Uma educação que reconheça o fundamento sensível de nossa existência e a ele dedique a devida atenção, propiciando o seu desenvolvimento, estará, por certo, tornando mais abrangente e sutil a atuação dos mecanismos lógicos e racionais de operação da consciência humana. Contra uma especialização míope, que obriga a percepção parcial de setores da realidade, com a decorrente perda de qualidade na vida e na visão desses profissionais do muito pouco, defender uma educação abrangente, comprometida com a estesia humana, emerge como importante arma para se enfrentar a crise que acomete o nosso mundo moderno e o conhecimento por ele produzido. Nessa direção aponta também o comentário de Sérgio Paulo Rouanet¹², ao observar que

entre as várias especialidades exigidas por uma sociedade industrial moderna está a de transcender as outras especialidades, num sobrevôo generalista capaz de estabelecer inter-relações instantâneas entre várias áreas do saber. Num mundo cada vez mais fragmentado pela divisão do trabalho, em que cada um de nós conhece cada vez mais sobre cada vez menos, a figura do generalista competente, que nenhum computador pode substituir, torna-se indispensável para evitar a total atomização da vida.

Cabendo acrescentar que esse “generalismo” pregado pelo autor não deve se restringir somente aos aspectos lógico-rationais da atuação de nossa consciência, ampliando-se, segundo apontado atrás, para as dimensões sensíveis, estésicas e estéticas, do relacionamento humano com o mundo. Um generalista, hoje, não o deve ser apenas em termos dos vários ramos do conhecimento filosófico e científico, mas precisa estar dotado de suficiente sensibilidade para não desconsiderar toda a gama de saberes que seus sentidos corporais lhe provêem. Ao que voltamos ao tema do sujeito, abordado de passagem em páginas anteriores, nas quais se afirmou ser premente agora a sua consideração, no âmbito educacional, como um indivíduo pleno, como alguém que, além de não ter negada sua captação sensível do mundo em favor de um conhecimento descarnado e racionalista,

¹² *Op. cit.*, p. 323.

também precisa aprender a encontrar o equilíbrio entre uma razão universal, abstrata, e aquelas verdades locais da comunidade onde vive. Porque, como bem afiança Ernesto Sabato¹³ com respeito a essa crise do conhecimento moderno,

sairemos dela unicamente através do resgate do homem, não aquele abstrato da ciência, mas desse pobre diabo de carne e osso que vive e sofre entre o chiado das engrenagens desta maquinaria que nos está aniquilando: da natureza mesma ao nosso espírito. E assim, enquanto esses candorosos crêem que a conquista da lua está mostrando o triunfo do homem, os homens mais lúcidos e sensíveis já estão vendo que na realidade é o triunfo da matéria sobre o espírito, do determinismo sobre a liberdade, do inumano sobre o humano.

O sujeito de que necessitamos para atravessar a presente crise não pode mais ser entendido como aquele preconizado pelo iluminismo, com toda a ênfase recaindo sobre a sua capacidade racionalizante, a sua capacidade estrita de construir e se adequar a um conhecimento universal e, portanto, desencarnado e desterrado. Ao contrário, necessita-se primordialmente de um sujeito antes de tudo sensível, aberto às particularidades do mundo que possui à sua volta, o qual, sem dúvida nenhuma, deve ser articulado à humana cultura planetária. Buscar o universal no particular, e vice-versa, parece constituir, pois, o grande desafio da educação contemporânea, tarefa para a qual esta não deve e não pode lançar mão apenas dos procedimentos estreitos e parciais permitidos pelo conhecimento lógico-conceitual, mas também ampliar sua área de atuação para os domínios corporais e sensíveis que nos são dados com a existência. O que implica, necessariamente, num confronto com o esquema traçado pela moderna sociedade industrial, a qual sempre colocou a educação formal a seu serviço e sob o jugo de seus interesses. Desta forma, a recuperação de um sujeito integral, nos dias que correm, acaba não acontecendo sem um certo embate com as diretrizes traçadas pelo sistema escolar, sempre vigilante em prol da inculcação daquela forma de conhecimento parcializada, mas que atende aos ditames e à demanda do mercado, esse Todo-Poderoso deus contemporâneo. Reflexão que nos conduz a uma longa citação retirada da obra de Alain Touraine¹⁴, na qual este afirma que

... as verdadeiras sociedades estão bem longe de serem empresas ou serviços públicos racionalmente administrados, e o racionalismo se refugiou na escola; mas em vão,

¹³ *Entre la letra e la sangre*, p. 37 (minha tradução).

¹⁴ *Op. cit.*, p. 205-6.

pois se acentuaram rapidamente as pressões por uma educação que leve em consideração toda a personalidade da criança com suas relações familiares e sua origem cultural, suas características e sua história de vida pessoal. Certos representantes do corpo docente, talvez porque sua profissão esteja em retrocesso numa sociedade cujo nível de educação aumenta, defendem-se contra esse movimento pela educação e pelos direitos da criança, contra a pressão dos seus próprios alunos, e querem permanecer ou voltar a ser clérigos, mediadores entre crianças e a razão, encarregados de arrancar as primeiras da influência opressiva de sua família, do seu meio social, de sua cultura local, para fazê-las entrar no mundo aberto das idéias matemáticas e das grandes obras culturais. A nobre linguagem não pode mascarar a fraqueza de tal procedimento, visto que ela impõe à escola uma função cada vez mais repressiva e um papel de reforço das desigualdades, pois se trata aqui de separar o universal do particular, como o joio do trigo. (...) Felizmente muitos professores, na sua atividade pessoal, viram as costas a esta concepção que eles muitas vezes defendem coletivamente. Mas o fracasso deste discurso escolar demonstra o declínio de um racionalismo que deve ser rejeitado: porque ele serve de máscara ao poder de uma elite de racionalizadores; porque ele está agora ultrapassado por tudo que havia rejeitado ou desprezado e que preenche tão completamente a cena da história coletiva e individual que a contribuição libertadora da razão, que ele será insensato de não ouvir, corre o risco de não ser mais ouvida.

A contribuição libertadora da razão: esta só será possível na medida em que por razão não se tome mais aquela maneira restrita de atuação do pensamento que viemos denominando razão instrumental. Razão precisa significar mais, bem mais: precisa abranger todo o saber proporcionado pela estesia humana, pela apreensão sensível do mundo, a qual, relembrando Merleau-Ponty, revela-se também como construção do sentido. O que aponta ainda na direção da necessidade de um equilíbrio entre o universal e o particular, entre a cultura humana como um todo e aquela cultura específica na qual nascemos e fomos criados. Verdades abstratas e verdades encarnadas, situadas. Porque a modernidade, especialmente após a eclosão do iluminismo, veio primando por desenraizar o ser humano não só de sua comunidade local como de seu próprio corpo, em prol de um pensamento abstrato e genérico, consoante discutido anteriormente. E nesse processo foi perdida a noção de um sujeito amplo, sensível, particularista, ao mesmo tempo que generalista em sua capacidade racional. O que nos conduz de volta a Touraine, quando este assinala que

a submissão às exigências do pensamento racional libertou a humanidade das superstições e da ignorância, mas não libertou o indivíduo; ela colocou o reino da razão no lugar do reino dos costumes, a autoridade racional legal, dizia Weber, no lugar da autoridade tradicional. O racionalismo moderno desconfia do indivíduo; prefere as leis impessoais da ciência que também se aplicam à vida e ao pensamento humanos. O pensamento moderno se quer científico, mas é materialista e naturalista; ele dissolve a individualidade dos fenômenos observados em leis gerais. Na ordem

social, dado que a utilidade social se tornou o critério do bem, a educação deve consistir em inculcar nos adultos e muito mais ainda nas crianças o altruísmo em substituição ao egoísmo, de modo a formar homens e mulheres de dever e que desempenham seus papéis em conformidade com as regras que parecem ser as mais favoráveis para a criação de uma sociedade racional e bem equilibrada. (...) A educação é a aprendizagem do dever, e não é por acaso que a palavra dever designa também a tarefa imposta pelo professor ao aluno, e disciplina designa ao mesmo tempo uma obrigação, um instrumento de punição e um domínio do conhecimento.¹⁵

E quando, no início da citação acima, o autor afirma que “o racionalismo moderno desconfia do indivíduo”, preferindo “as leis impessoais da ciência que também se aplicam à vida e ao pensamento humanos”, não se pode esquecer de uma certa psicologia e/ou psiquiatria que vem sendo costumeiramente praticada entre nós, à qual já traçamos algumas críticas em capítulo precedente. Uma “ciência da mente” que, fundada nos ditames não só de uma metodologia adaptada das ciências naturais, mas também submissa às leis do mercado da moderna sociedade liberal, vem havendo por bem desconsiderar toda a subjetividade que constitui um verdadeiro sujeito, baseando seus procedimentos em conceitos essencialmente mecanicistas e deterministas, como o de gene e o de fisiologia do organismo humano. A partir de tais constatações, então, a psicanalista Elisabeth Roudinesco produziu recentemente a obra *Por que a psicanálise?*, motivando comentários do psicólogo Isaiás Pessotti¹⁶, que indica, como ponto alto daquele texto, exatamente a presença de uma reflexão acerca dessa desconsideração do sujeito humano em suas integrais dimensões por parte das ciências psicológicas vigentes em nossa hipermodernidade. São dele, assim, as seguintes palavras:

a lúcida análise... mostra algo alarmante: uma concepção da vida psíquica ou mental como mera cadeia de processos neurobiológicos, comportamentais, de origem genética ou mesmo cultural despoja o sujeito de qualquer autonomia de seu crescimento pessoal. E já que essas determinações externas explicam qualquer conflito ou angústia, não há razão para uma percepção de si mesmo como sujeito nem para descobrir suas motivações pessoais: a causa está fora do homem; está no neurônio, no gene, na cultura ou na etnia. (...) Dessa postura a uma “ideologia medicamentosa” a distância é ínfima. O antidepressivo abole o sintoma, reduz a angústia e livra o homem da responsabilidade por seu mal. Temos hoje uma psiquiatria biológica que, desinteressada dos processos causais do sofrimento psíquico, afasta o homem do encontro de si mesmo e o torna até fármaco-dependente... Essa psiquiatria anestesiante nega a subjetividade já a partir do diagnóstico, baseado numa falsa nosologia, que não vê diferenças relevantes entre o luto pela perda de um

¹⁵ *Idem*, p.269-70.

¹⁶ A Ideologia da Sociedade Depressiva, em *Folha de S. Paulo*, 26 de março de 2000.

pai, o desânimo por uma reprovação acadêmica ou a tristeza pela perda do emprego, desde que os sintomas objetivos se encaixem nas mesmas categorias prefixadas, no mesmo quadro formal. São males equivalentes, já que o mesmo antidepressivo pode ser eficaz nos três casos.

Note-se que, na mesma linha em que se veio argumentando, com base na constatação de que nosso cotidiano carrega hoje um enorme poder “anestésico” e, por isso, produz um bloqueio quase deliberado de nossa capacidade sensível, Pessotti (amparado em Roudinesco), também denuncia o caráter “anestesiante” da maior parte da psiquiatria praticada entre nós, em detrimento da consideração e do desenvolvimento de um sujeito pleno, um sujeito que, dotado de sensibilidade para com a sua vida concretamente vivida, a vê desconsiderada e soterrada por caixas e caixas de “pílulas miraculosas”. Caixas de medicamentos que o fazem esquecer a angústia fundamental de se saber humano, para, assim, poder operar como peça dessa imensa maquinaria produtiva que vêm se tornando as nossas sociedades contemporâneas. Definitivamente, a morte do sujeito não começa pelo pensamento, mas por sua sensibilidade! Sem dúvida nenhuma, sentir-me eu mesmo revela-se anterior e determinante de qualquer “pensar em mim” subsequente. O que aponta novamente para essa missão básica da educação nos dias presentes: estimular o sentimento de si mesmo, incentivar esse sentir-se humano de modo integral, numa ocorrência paralela aos processos intelectuais e reflexivos acerca de sua própria condição humana.

Para tanto, a inserção desse sujeito numa dada realidade, numa dada comunidade e cultura local não pode ser menosprezada em favor de um universalismo abstrato e extirpador de raízes. Sentir o mundo consiste, primordialmente, em sentir aquela sua porção que tenho ao meu redor, para que então qualquer pensamento e raciocínio abstrato acerca dele possa acontecer a partir de bases concretas e, antes de tudo, sensíveis. Porque tal desenraizamento, tal dessensibilização para com a realidade da qual fazemos parte, caracterizou até aqui o grosso da educação oficial a que nos submetemos, sempre ciosa em ensinar as grandes verdades universais, o grande pensamento, a grande ciência, desconsiderando todo e qualquer “pequeno saber” detido pelos membros da cultura local. Saber este que, quando não é simplesmente ignorado, chega mesmo a ser ridicularizado e execrado por aqueles que se consideram portadores das luzes de uma razão absoluta, representados, numa primeira instância, pelos professores da educação formal.

Coisa, aliás, característica do processo civilizatório desencadeado pelo colonizador europeu no afã de expandir sua cultura por todos os cantos do planeta. Nesse sentido, a obra *O ocidente é um acidente*, de Roger Garaudy, surge como uma denúncia do quanto a pretensa superioridade do homem branco destruiu e fez com que se perdessem inúmeros conhecimentos e saberes detidos por povos de outras paragens e etnias. Dentre outros, por exemplo, Garaudy cita o fato de que os árabes, contra os quais se empreenderam as cruzadas, já detinham, na Idade Média, cálculos matemáticos e astronômicos aos quais os europeus só viriam chegar no século dezenove, e ainda o seu costumeiro emprego do bolor (base da penicilina) para a cura de ferimentos, procedimento menosprezado e não levado em conta por aqueles colonizadores. Quer dizer: a arrogância da civilização branca que, modernidade adentro, acabou por gerar também uma atuação exclusivista da razão universal — até sua degeneração em razão instrumental —, acabou produzindo uma cegueira filosófica, científica e prática para com a existência de conhecimentos ancestrais eficazes e operantes nas diversas culturas do planeta.

Muito desses saberes continuam resistindo à nossa volta, os quais, no entanto, recebem o desdém da maioria de nossos filósofos, cientistas e pesquisadores, de par com a ideologia mercadológica desde cedo inculcada em nós, segundo a qual “o novo é sempre melhor que o antigo”, quando não, simplesmente por ser mais “moderno”, por ser *up to date*, para se usar uma “expressão *socialite*”. Assim, de acordo com Hobsbawn¹⁷, “a destruição do passado — ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas — é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX.” Deste modo, ao se afirmar a necessidade de educar o sujeito humano tomado no seu mais amplo sentido, isto é, estimulando também seu contato sensível com a realidade na qual se insere, tem-se em mente uma ação que o leve ainda a descobrir e a valorizar conhecimentos presentes na cultura onde vive e a redescobrir saberes que, por esquecidos, tendem ao desaparecimento. Aqui e ali, timidamente, essa noção parece vir brotando em alguns setores da produção e transmissão do conhecimento, graças aos esforços individuais daqueles que não se deixaram iludir pelas promessas de

¹⁷ *Op. cit.*, p. 13.

felicidade ecoadas desde o funcionalismo tecnocientífico que alicerça nossas sociedades contemporâneas. Como afirma Michel Maffesoli¹⁸,

a existência de um “pensamento selvagem” é agora admitida. Valendo-se de uma experiência adquirida no contato com as sociedades primitivas, a antropologia está prestes a voltar suas atenções para o cotidiano das sociedades contemporâneas, ou até mesmo para o que se convencionou chamar “cultura de empresa”, bem como outros domínios que, aparentemente, estariam muito próximos para virem a merecer um esforço de análise. O mesmo sucede à cultura erudita, que já começa a admitir a existência de uma outra cultura: a dos sentimentos comuns.

Sentimentos comuns: aquilo que o cotidiano nos proporciona por entre deveres, obrigações e prazeres de nosso dia-a-dia. Certamente tais sentimentos estão conectados a uma série de procedimentos práticos e até poéticos com os quais estamos diariamente envolvidos, a uma série de saberes que, por corriqueiros, não os identificamos como tais. Contudo, como afirmado, muitos desses conhecimentos vêm se perdendo em decorrência de uma visão que, apoiada pelo mercado, reconhece apenas a tecnociência como capaz de prover soluções e aperfeiçoamentos para que levemos adiante nossa existência. Nesse sentido, não custa citar, no caso do Brasil, o desprezo que ao longo dos séculos o colonizador branco nutriu pela sabedoria presente nas culturas das diversas nações indígenas que habitavam e habitam o nosso território. Tal fato salta aos olhos especialmente no caso do conhecimento que os índios detêm acerca das propriedades medicinais das plantas de nossas florestas, conhecimento que permaneceu oculto dos nossos olhos ao longo dos anos por pura arrogância e sentimento de superioridade da civilização moderna. Deixamos de tomar contato com esse saber, deixamos de estimular pesquisas acerca do assunto e, assim, deixamos muitos conhecimentos milenares se perderem em nome da eficácia triunfante de nossa modernidade branca. E o que é pior: deixamos espaço para que pesquisadores estrangeiros, a serviço de grandes corporações, viessem aqui, mais recentemente, recolher tais conhecimentos, desenvolvendo-os em seus países de origem e produzindo novas drogas farmacêuticas, as quais são-nos posteriormente vendidas a peso de ouro.

Recentemente um programa de televisão dedicado à agricultura e ao campo exibiu uma reportagem sobre a antiga prática popular de cavar um poço buscando-lhe a exata

¹⁸ *O conhecimento comum*, p. 239.

localização por meio de uma forquilha, a qual, em mãos sabedoras, apontaria a existência de lençóis freáticos no subsolo. Deixada de lado como mera crendice, agora, no entanto, a prática está sendo estudada por pesquisadores alemães que, além de terem desenvolvido, com melhores resultados, forquilhas de metal ao invés das antigas obtidas em árvores, também trabalham com a hipótese de as águas subterrâneas gerarem campos de forças ao se movimentarem, o que produziria a oscilação do instrumento. O irônico, todavia, é que na época se encontrava no Brasil uma técnica alemã, estudiosa do método, percorrendo o nosso nordeste e ensinando a sertanejos como localizar água por seu intermédio naquelas terras áridas.

A sensibilidade para com o nosso ambiente imediato e a atenção voltada para antigos saberes, assim, parecem constituir também um sólido ponto de partida para pesquisas científicas especializadas, sendo que a valorização desse contato com o saber comum, histórico, tradicional, precisa ser considerada uma urgente missão da educação, não só com vistas à sua preservação, mas ainda para que tal saber possa ser aperfeiçoado e sofrer aprimoramentos.

Consideração que nos conduz, transversalmente, à questão do ensino da arte, esse conhecimento fundamentalmente sensível, em especial o ensino que acontece no interior de nossas faculdades e universidades. Porque ali, seduzidos pelos mitos da ciência e da tecnologia contemporâneas, bem como das verdades abstratas de uma razão universal, os cursos de arte passaram a dirigir seus enfoques muito mais para a discussão teórica acerca do fenômeno estético e o ensino de técnicas do que para a promoção de uma real educação da sensibilidade. Passaram também, em boa medida, a menosprezar a dimensão artesanal da própria arte, em favor de uma absurda divisão entre um artista que apenas idealiza e planeja e um operário que executa a “obra”. O que, por conseguinte, equivale a se deixar de lado qualquer busca, aprendizado e pesquisa acerca dos materiais — tradicionais e contemporâneos — empregados na confecção de um trabalho artístico. Aos estudantes de arte de nossos cursos superiores vem faltando, pois, um contato com aqueles saberes seculares que levam à produção de pigmentos, tintas, papéis, pincéis e outros instrumentos de que se valem em seu labor, os quais são vistos como meros produtos industriais disponíveis nas prateleiras de lojas especializadas. A dimensão sensível e artesanal da produção artística, a começar pelos materiais e instrumentos nela empregados, vê-se, então,

desconsiderada e até negada naqueles locais onde, paradoxalmente, a resistência a uma razão tecnicista e instrumental deveria ser maior.

No brilhante ensaio “Ver e Usar: Arte e Artesanato”, o poeta Octavio Paz elabora um acurado elogio da artesanaria, demonstrando o quanto ao homem contemporâneo vem se fazendo necessária essa religação com a atividade artesanal e com o ritmo de trabalho da oficina onde ela se desenvolve, tão diferente daquele verificado nas linhas industriais de produção. Assim, a seu ver,

o desenho industrial contemporâneo tentou encontrar por outros caminhos — os seus próprios — um compromisso entre a utilidade e a estética. Às vezes o conseguiu, mas o resultado foi paradoxal. O ideal estético da arte funcional consiste em aumentar a utilidade do objeto em proporção direta à diminuição de sua materialidade. A simplificação das formas se traduz nesta fórmula: ao máximo de rendimento corresponde o mínimo de presença. Estética sobretudo de ordem matemática: a elegância de uma equação consiste na simplicidade e na necessidade de sua solução. (...) Ao contrário do artesanato, cuja presença física nos entra pelos sentidos e no qual o princípio da continuidade é constantemente violado em benefício da tradição, da fantasia e mesmo do capricho. A beleza do desenho industrial é de ordem conceitual: se alguma coisa expressa, é a justeza de uma fórmula. É o signo de uma função. Sua racionalidade o encerra numa alternativa: serve ou não serve. No segundo caso, há que se jogá-lo no lixo. O artesanato não nos conquista somente por sua utilidade. Vive em cumplicidade com os nossos sentidos, e daí ser tão difícil desprender-nos dele. É como jogar um amigo na rua.¹⁹

Paz questiona, naquelas páginas, exatamente uma certa deificação da arte verificada em nossos dias, a qual a afastou não apenas dessa artesanaria e desses saberes ancestrais ligados aos materiais e instrumentos, como também a vem apartando do ser humano comum, que, além de não freqüentar os templos onde ela se dá à adoração (os museus e as salas de concerto), ainda tem seus sentidos embotados por uma profusão de quinquilharias e estimulações industriais empobrecedoras dispostas ao seu redor. Desta forma, comparando o conhecimento técnico industrial ao saber sensível envolvido nos trabalhos artesanais, o autor pondera que

a técnica é internacional. Suas construções, seus procedimentos e seus produtos são os mesmos em toda parte. Ao suprimir as particularidades e peculiaridades nacionais e regionais, empobrece o mundo. Graças a sua difusão mundial, a técnica se transformou no agente mais poderoso da entropia histórica. O caráter nocivo de sua

¹⁹ *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*, p.49-50

*ação pode ser condensado nesta frase: uniformiza sem unir. O perigo da técnica não reside apenas na índole mortífera de muitas de suas invenções, mas em que ameaça até a essência do processo histórico. Ao acabar com a diversidade das sociedades e culturas, acaba com a própria história.*²⁰

Notando-se nestas palavras a valorização emprestada pelo ensaísta ao saber local, à tradição histórico-cultural presente na atividade artesanal, a qual fornece ainda a oportunidade e a estimulação necessária à educação do sensível nos membros da comunidade com ela envolvida. Coisa que, certamente, deve produzir engulhos em muitas sumidades atualmente envolvidas com o ensino da arte nos meios acadêmicos, para quem o artesanato constitui uma “expressão menor”, e a artesanaria, isto é, a prática alcançada através do trabalho com as mãos, refere-se tão-só a uma concepção antiga do que seja a arte e a educação nela fundamentada. A tais opiniões, todavia, não custa opor o pensamento do médico Raul Marino Jr²¹., quando este considera que

... os sistemas educacionais dos países ocidentais continuam a ser conduzidos sob o contexto e diretrizes da filosofia grega, que se apega à importância da lógica verbal. A aquisição informal de habilidades motoras ou a destreza tem sempre sido considerada inferior ao aprendizado verbal, dando como consequência que o aprendizado da linguagem formal tem sido apreciado como a única e verdadeira forma de aprendizado, prejudicando-se, assim, no ocidente, a importância do aprendizado de habilidades.

Para concluir, mais adiante, que

*o aprendizado, na cultura japonesa, está baseado num conceito muito diferente de conhecimento, em oposição ao utilizado na educação ocidental. Assume-se que o aprendizado envolve a obtenção de algum tipo de “insight” em relação ao objeto, matéria ou atividade que desafia a identificação objetiva. Os ofícios e habilidades tradicionais, as artes marciais, a música, o arranjo de flores, a literatura e o crescimento pessoal são todos vistos como possuindo um potencial de interagir, um processo que conduz o indivíduo a uma maior experiência consciente, e com maior sensibilidade ao mundo e ao universo.*²²

Maior sensibilidade; vale dizer: menor anestesia perante a profusão de maravilhas que este mundo nos permite usufruir e saborear. Uma vida mais plena, prazerosa e sabedora

²⁰ *Idem*, p. 54.

²¹ *Op. cit.*, p. 44.

²² *Ibidem*, p. 48-9.

de suas capacidades e deveres face a consciência de nossa interligação com os outros e as demais espécies do planeta. Este, talvez consista hoje no objetivo mais básico e elementar de todo e qualquer processo educacional, por mais especializado que ele possa parecer. Uma educação do sensível, da sensibilidade inerente à vida humana, por certo constitui o lastro suficiente para que as naus do conhecimento possam singrar os mares mais distantes de nossas terras cotidianas, como os oceanos da matemática ou da mecânica quântica. Inevitavelmente, após viajarmos por tais paragens longínquas acabaremos sempre por retornar aos nossos portos do dia-a-dia, nos quais convivemos com outros marinheiros e companheiros de jornada, tendo de trocar, com eles e com a paisagem ao redor, informações e procedimentos que precisam nos tornar mais humanos e menos predadores. Mas, veja-se ainda o que Rubem Alves²³ coloca, de maneira até irônica, a respeito dessa desconsideração para com a educação da sensibilidade, neste caso, no interior dos cursos acadêmicos de “educação física”:

o curioso é que quando se fala em “educação física” a imagem que aparece é a de um atleta com short, camiseta e tênis, pronto para alguma atividade que envolva o uso dos músculos. Mas os olhos, os ouvidos, a boca, o nariz, a pele são também parte do físico. Podem também ficar atrofiados como ficam atrofiados os músculos. O corpo atrofiado pela inércia e pelo acúmulo de gordura pode terminar em obesidade, diabetes, colesterol alto e infarto. Mas um corpo de sentidos atrofiados termina numa doença terrível chamada “tédio”. Imagino uma faculdade de educação física que tenha também cursos do tipo “Curso de cheiração avançada I”, “Curso de cheiração avançada II”, “Curso de observação de cores”, “Curso de audição de ruídos da natureza”...

Tais considerações acerca da necessidade de uma educação dos sentidos não são, por certo, coisa recente, ao menos para alguns filósofos e pensadores que ousaram remar contra a maré de crescente racionalismo vazada do moderno estilo de ser. Apesar de eles sempre constituírem uma minoria e suas vozes acabarem, invariavelmente, suplantadas pelo ranger de engrenagens da sociedade industrial, não custa resgatar suas opiniões e pensamentos neste momento quando parece mais premente um investimento educacional em prol do desenvolvimento da sensibilidade humana. Assim é que o trabalho do filósofo alemão Friedrich Schiller precisa ser lembrado, especialmente as idéias contidas em sua obra *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, que, publicada no século XVIII,

²³ *O amor que acende a lua*, p. 50.

surgiu em pleno contexto da euforia iluminista para com as virtudes da razão. Nela, o autor discorre com veemência sobre a necessidade de serem educadas e desenvolvidas essas duas dimensões por ele reconhecidas como básicas no ser humano: a racionalidade e a sensibilidade. Num momento histórico-cultural como aquele, em que uma enfática valorização da razão se achava em pleno curso, Schiller assumiu a ousadia de propor a educação do sensível como contrapeso e complemento da educação das faculdades racionais humanas, esses dois *impulsos* básicos que nos animam, para empregar um termo retirado de sua obra. Obra na qual se lê que

*vigiar e assegurar os limites a cada um dos dois impulsos é tarefa da cultura, que deve igual justiça aos dois e não busca afirmar apenas o impulso racional contra o sensível, mas também este contra aquele. Sua tarefa, portanto, é dupla: primeiramente resguardar a sensibilidade das intervenções da liberdade; segunda, defender a personalidade contra as forças da sensação. Uma tarefa ela realiza pela educação da faculdade sensível, a outra, pela educação da faculdade racional.*²⁴

Assertiva acrescida de uma crítica à nossa moderna tendência de forçar a subordinação da sensibilidade à capacidade intelectual do ser humano, crítica exarada nestes termos:

*em caso de afirmar-se um antagonismo originário e necessário dos dois impulsos, é óbvio que para assegurar a unidade do homem não resta outro meio senão o de subordinar incondicionalmente o impulso sensível ao racional. Daí, contudo, poderá nascer apenas a uniformidade, nunca a harmonia, e o homem ficará eternamente partido. Embora a subordinação seja necessária, deverá ser recíproca... Ambos os princípios são mútua e simultaneamente coordenados e subordinados, isto é, estão em relação de reciprocidade.*²⁵

Portanto, a consciência dessa necessidade de uma educação do sensível, tal como manifesta pelas reflexões de Schiller, advém-nos, ao menos filosoficamente, desde o setecentos, passando em seguida pelo pensamento de Herbart que, em 1804, publicou o seu trabalho intitulado *Sobre a revelação estética do mundo como a principal obra da educação*, para desembocar, por fim, nas páginas de Herbert Read, trazidas à luz em 1943 sob o título *Educação através da arte*. Nelas, Read propõe, como já comentado em

²⁴ Friedrich Schiller, *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, p. 80-1.

²⁵ *Ibidem*, p. 80 (nota de rodapé).

parágrafos introdutórios, que a educação do sensível deveria se dar por meio da arte e do fazer artístico, desde a mais tenra idade. Acreditava ele que o contato com obras de arte e a constante prática artística levada a efeito por crianças e adolescentes haveriam de lhes proporcionar, segundo citado anteriormente, uma “educação desses sentidos sobre os quais se fundam a consciência e, em última instância, a inteligência e o juízo do indivíduo humano”. Ou seja: ao propor uma *educação estética* ele estava, sim, pensando em termos bastante amplos, *estésicos* mesmo; buscava, com suas palavras, estabelecer uma educação da sensibilidade que estivesse fundada no desenvolvimento desses cinco sentidos pelos quais nos conectamos à realidade. Assim, a arte foi apontada por Read como instrumento ideal para essa educação, na medida em que ela é capaz de configurar uma dimensão do conhecimento passível de estabelecer pontes entre esse saber sensível (direto e primeiro) proporcionado por nossos órgãos dos sentidos e a abstrativa capacidade simbólica do ser humano. Soa quase redundante, pois, afirmar-se nunca ter sido sua intenção postular que a educação através da arte devesse formar artistas, e nem ao menos críticos ou teóricos do fenômeno estético, desvoltos em sua capacidade de encadear reflexões acerca de estilos, escolas e tendências, ou de discorrer sobre a história da arte. À luz de uma leitura acurada, seus escritos revelam, isto sim, uma preocupação bem maior com o sentir do que com o refletir, bem maior com a *estesia* do que com o *estetismo*, ainda que ali tais conceitos não sejam empregados de maneira explícita.

Todavia, o que se vem notando é que essa proposta de uma *educação através da arte*, denominação mais tarde condensada como *arte-educação*, acabou por se transformar naquilo que atualmente se nomeia *ensino de arte*. Em que pese um contrariar dos ensinamentos do educador Paulo Freire, que há muito nos alertou sobre a prepotência contida no verbo ensinar quando empregado em certos contextos, já que somos todos, mestres e aprendizes, *educandos* numa mesma situação, este ensino de arte tal como praticado nas escolas brasileiras atuais vem se pautando muito mais pela transmissão de conhecimentos formais e reflexivos acerca da arte do que se preocupando com uma real educação da sensibilidade. O mesmo vício de origem (moderna), que privilegia o conceito, o discurso, o argumentar *sobre* um objeto, em detrimento do fazer, do sentir, do experienciar, vício esse que, servindo também de espinha dorsal à maioria dos cursos superiores de arte, parece, assim, ter tomado conta de nossos arte-educadores, os quais

alicerçam a maior parte de seu trabalho em “explicações” acerca da arte e interpretações de obras famosas.

Não que informações sobre história da arte ou reflexões estéticas devam ser postas de lado como inúteis. Pelo contrário: elas são necessárias e devem fazer parte da educação das novas gerações. Contudo, tais exercícios consistem em trabalhos racionais, no sentido mais estrito do termo, contribuindo, de *per se*, com muito pouco para um verdadeiro desenvolvimento da sensibilidade, a qual precisa ser estimulada através de experiências sensíveis (que envolvam os cinco sentidos) e não apenas de discursos teóricos. Deste modo, tais elucubrações ganhariam muito mais significação na medida em que se dessem *a partir* de experiências sensíveis efetivamente vividas pelos educandos. Experiências as quais, diga-se logo, não se restringem à simples contemplação de obras de arte, seja ouvindo música, seja assistindo teatro ou freqüentando museus. Elas devem, sobretudo, principiar por uma relação dos sentidos com a realidade que se tem ao redor, composta por estímulos visuais, táteis, auditivos, olfativos e gustativos. Há um mundo natural e cultural ao redor que precisa ser freqüentado com os sentidos atentos, ouvindo-se e vendo-se aquele pássaro, tocando-se este outro animal, sentindo-se o perfume de um jardim florido ou mesmo o cheiro da terra revolvida pelo jardineiro, provando-se um prato ainda desconhecido e típico de uma dada cultura, bem como outras experiências de mesmo teor.

Na verdade, o que se está a indicar aqui é que a educação do sensível configura um vasto território, território do qual, sem dúvida, deve fazer parte a arte-educação, como uma de suas componentes. Digamos, portanto, que nos largos domínios da *educação estética* (ou educação do sensível) acha-se compreendida a *educação estética*, tomando-se aqui o termo “estética” com o sentido restrito que ele acabou adquirindo em nossos dias, ao dizer respeito mais especificamente à arte e à sua apreensão por um espectador, num dado contexto histórico e cultural. Portanto, a relação sensível, estética, com a nossa realidade, deve constituir o solo a partir do qual podem crescer e melhor se desenvolver as plantas da percepção artística (ou estética) da vida. Um desenvolvimento mais acurado da estesia, por conseguinte, equivale à preparação e à adubação desse solo existencial a fim de que, ao longo do tempo, os caules da arte possam se tornar troncos vigorosos e resistentes às cada vez mais constantes tempestades de anestesia, de mau-gosto e de massificação dessa sociedade dita hipermoderna.

James Hillman que, como já vimos, procura considerar a expressão *experiência estética* em seu sentido grego original de *aisthesis* (estesia), chega a cogitar se o cultivo de uma relação mais sensível com o mundo não nos ajudaria a seguir um pouco além em direção à reversão dessa tendência destrutiva presente em muito daquilo que hoje consideramos progresso. Nos seus termos:

o cultivo da reação estética afetará as questões da civilização que mais nos interessam hoje e que não passaram por uma resolução psicológica. Primeiro, uma resposta estética aos detalhes poderia nos desacelerar radicalmente. Reparar em cada acontecimento limitaria nosso apetite pelos acontecimentos e essa redução de consumo afetaria a inflação, o superdesenvolvimento, as defesas maníacas e o expansionismo da civilização. Talvez os acontecimentos acelerem-se proporcionalmente ao fato de não serem apreciados, talvez os acontecimentos aumentem em dimensão e intensidade cataclísmica proporcionalmente ao fato de não serem reparados. Talvez, à medida que os sentidos se tornem apurados haja uma escalada reduzida do gigantismo e do titanismo, esses inimigos miticamente perpétuos — gigantes e titãs — da cultura.²⁶

Deste modo, a educação estésica refere-se primordialmente ao desenvolvimento dos sentidos de maneira mais acurada e refinada, de forma que nos tornemos mais atentos e sensíveis aos acontecimentos em volta, tomando melhor consciência deles e, em decorrência, dotando-nos de maior oportunidade e capacidade para sobre eles refletirmos. Até a própria ciência admite, em seus procedimentos metodológicos, que uma boa observação do problema, um reparar naqueles seus detalhes aparentemente mais insignificantes, constitui grande parte do caminho a ser percorrido rumo à sua solução. Perceber com acuidade faz, indubitavelmente, bastante diferença quando se trata de pensar com precisão. Neste sentido, a propalada consideração de que a criatividade tem a ver diretamente com a capacidade para a resolução de problemas talvez precise ser invertida. De maneira contrária a esta assertiva, quer parecer que o indivíduo criativo não é aquele que simplesmente resolve uma questão, em geral proposta por outrem, mas sim aquele dotado da acuidade e da sensibilidade para descobrir um problema, uma inadequação, um mau funcionamento, uma possibilidade de melhora ali onde todos os outros não vêem qualquer dificuldade. A sensibilidade (auditiva, visual, gustativa, tátil e olfativa) aos detalhes e particularidades, ocultas aos insensíveis, afigura-se, portanto, como deflagradora

²⁶ *Op. cit.*, p. 21.

de alguns outros processos mentais, dentre eles o pensamento e esse seu desenvolvimento mais rigoroso na forma de um raciocínio lógico-conceitual. Nas palavras de Ernst Cassirer²⁷:

como a arte e a ciência se movem em planos inteiramente diversos, não podem contradizer-se nem estorvar-se. A interpretação conceptual da ciência não impossibilita a interpretação intuitiva da arte. Cada qual tem sua perspectiva própria e, por assim dizer, seu próprio ângulo de refração. (...) A profundidade da experiência humana, no mesmo sentido, depende de sermos capazes de variar nossos modos de ver, de alternar nossas visões da realidade. Rerum videre formas não é tarefa menos importante que rerum cognoscere causas.

O que é dito de outra maneira por Michel Maffesoli, quando este pontua que “talvez fosse preciso considerar que nosso conhecimento do mundo é uma mistura de rigor e poesia, de razão e paixão, de lógica e mitologia”.²⁸ Ou seja: o pleno sentimento da vida implica em que tentemos capturá-la e, assim, compreendê-la, de todas as maneiras possíveis — lógicas e estéticas, intelectuais e estésicas, científicas e artísticas. Não há porque privilegiar-se uma única e exclusiva maneira de contato com a realidade, feito intentado pela lógica da modernidade ao longo desses últimos séculos. E tal consideração se dirige especialmente a essa tendência do “ensino de arte” que vem se firmando entre nós, a qual tem se prendido muito mais ao discurso teórico e interpretativo do fenômeno estético do que valorizado a capacidade sensível dos educandos, capacidade que nunca poderá se reduzir a um encadeamento de conceitos e de reflexões teóricas. É preciso despertar e treinar a sensibilidade, a atuação dos sentidos, na vida que se vive. Obras de arte, consagradas ou não, apenas ganham significação na medida em que podem ser vinculadas à vida e às experiências efetivamente vividas pelas pessoas. E tais experiências precisam ser estimuladas e desenvolvidas, num modo sobretudo sensível, antes de intelectual.

Consideração que nos conduz, no interior do ensino formal, à situação em que se encontra hoje a quase totalidade das escolas públicas brasileiras, em termos de instalações e espaço físico. Sua deterioração é tão notória e contumaz que não precisa ser aqui evidenciada. Prédios derruídos, espaços tomados pelo lixo e pela sujeira, equipamentos precários, feios e improvisados, enfim, um ambiente que não pode senão produzir

²⁷ *Op. cit.*, p. 268-9.

²⁸ *O conhecimento comum*, p. 90.

experiências sensíveis desagradáveis, constitui o quadro da educação entre nós. Assim, lembrando a famosa frase de McLuhan, segundo a qual “o meio é a mensagem”, a mensagem que nossos educandos estão diariamente recebendo em seu ambiente escolar é a de exaltação ao lixo e à fealdade, à insensibilidade e ao entorpecimento dos sentidos. Como se ali, a fim de se “aprender o que realmente interessa” (conceitos e cálculos abstratos), a realidade concreta ao redor necessitasse ser colocada entre parênteses: feche os olhos à sujeira espalhada, às paredes imundas e mal-conservadas, tape o nariz ao mau cheiro dos banheiros e apenas pense — talvez num platônico mundo das formas perfeitas! Situação que só pode gerar um círculo vicioso, na medida em que para todos, alunos, funcionários e professores, viver num local feio e agressor aos sentidos torna-se algo “natural”, produzindo, mais e mais, uma dessensibilização e uma regressão de sua dimensão sensível.

O que se completa com a perda de dignidade e o descaso arquitetônico verificado nos prédios escolares que vêm sendo hoje construídos pelo poder público em nosso país. Apenas este tema poderia redundar numa tese específica, mas o intuito aqui é tão-só apontar o fato de as instalações escolares virem sendo pensadas, planejadas e construídas sem qualquer preocupação para com a criação de um espaço confortável, amoroso e belo; um espaço no qual as pessoas possam encontrar o prazer de estar, sentindo-se com os sentidos despertados e recompensados e, portanto, mais felizes, isto é, com maior disposição para a descoberta e a reflexão. Não é preciso ser nenhum especialista em arquitetura, em arquitetura de interiores ou em ergonomia para se dar conta de que o ambiente criado atualmente pelas instalações de nossas escolas, além de opressivo e anestésico, não favorece qualquer vínculo emocional (ou seja, qualquer compromisso) com elas. Basta olhar em volta para se perceber as semelhanças entre a arquitetura das escolas de hoje em dia com aquela das delegacias, das prisões e dos centros de reeducação para menores infratores saídas das mesmas pranchetas do poder público.

E isto que se constata em relação ao ambiente encontrado na escola fundamental e média brasileira vale também para a grande maioria de nossas faculdades e universidades, as quais também andam tomadas pelo lixo e pelo descaso daqueles que a freqüentam, numa clara demonstração de que a cidadania e, especialmente, a sensibilidade, não fazem parte da educação que vem acontecendo em seu interior. E o mais trágico é verificar-se que o comportamento de desprezo pelo ambiente vital, demonstrado especialmente através do

lixo atirado ao chão, não é menor nos prédios onde se dão os cursos de artes. Quer dizer: aqueles cuja sensibilidade deveria estar sendo educada para a percepção da beleza não se sentem nem um pouco agredidos pela fealdade com a qual convivem. Antes de se discutirem obras de arte consagradas e se aprenderem técnicas artísticas, um treino da sensibilidade parece ser fundamental, o qual precisa acontecer em relação à realidade mais palpável desses alunos, ou seja, aquela que eles têm ao seu redor, em termos de prédios e instalações, constitutivos de seu meio ambiente imediato.

Reflexão que evoca a questão da ecologia e da educação ambiental, a qual, sem dúvida, tem também seu lugar como componente da educação do sensível. O que traz à lembrança a já citada obra de Guattari, em que o filósofo considera devamos tomar o tema da ecologia através de três vertentes, quais sejam: a ecologia pessoal (a forma como o indivíduo se relaciona consigo mesmo), a ecologia social (compreendendo o âmbito das relações humanas, que se dá principalmente no interior do perímetro das cidades modernas) e, por fim, a ecologia natural (que coloca os homens e suas relações de cidadania e de produção em relação à natureza). Desde esse ponto de vista, pondera ele que hoje em dia as instâncias sociais e políticas,

apesar de estarem começando a tomar uma consciência parcial dos perigos mais evidentes que ameaçam o meio ambiente natural de nossas sociedades,... geralmente se contentam em abordar o campo dos danos industriais e, ainda assim, unicamente numa perspectiva tecnocrática, ao passo que só uma articulação ético-política — a que chamo ecosofia — entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) é que poderia esclarecer convenientemente tais questões.²⁹

Assertiva que encontra eco também no pensamento de outros autores contemporâneos como o físico Fritjof Capra, que, nessa mesma linha, afirma:

a nova visão da realidade é uma visão ecológica num sentido que vai muito além das preocupações imediatas com a proteção ambiental. Para enfatizar esse significado mais profundo de ecologia, filósofos e cientistas começaram a fazer uma distinção entre “ecologia profunda” e “ambientalismo superficial”. Enquanto o ambientalismo superficial se preocupa com o controle e a administração mais eficientes do meio ambiente natural em benefício do “homem”, o movimento da ecologia profunda

²⁹ *Op. cit.*, p. 8.

*exigirá mudanças radicais em nossa percepção do papel dos seres humanos no ecossistema planetário. Em suma, requer uma nova base filosófica e religiosa.*³⁰

Portanto, a questão da educação ambiental, implicando numa nova visão — filosófica e científica — acerca de nossas relações com o planeta, pode e deve ter seus fundamentos na educação da sensibilidade humana. Apenas discussões abstratas acerca do lixo, dos resíduos poluentes, da morte dos rios, dos danos causados às florestas e a extinção de espécies, parecem atingir bem pouco aqueles que não tiveram ainda seus sentidos despertados para o mundo que possuem ao redor. Aprender a entender e a preservar o ambiente, começando pelo seu entorno mais imediato, passa a ser, pois, tarefa de uma educação do sensível, quando não pela necessidade da beleza que, mesmo inerente ao ser humano, precisa ser despertada e cultivada. Sendo também nestes termos a manifestação de James Hillman, ao pontuar que

as amargas lutas políticas e as discussões técnicas sobre as selvas, a poluição, a energia e temas afins têm fundamentos que não são exclusivamente ecológicos, baseados não apenas em considerações sobre a biosfera, mas também têm profundas bases estéticas na necessidade de beleza que tem a alma. A necessidade que a psique tem de beleza é fundamental. Todos os povos têm práticas de embelezamento: o realce de seus corpos, seus utensílios, seus movimentos na dança, sua fala na poesia e na música. Quando a satisfação do impulso da beleza está localizada na natureza e a natureza é ameaçada de destruição, o ser humano sente uma perda da alma. Somos levados a extraordinárias medidas de conservação, não para preservar as lesmas ou os grouns berrantes enquanto tais, mas para preservar a necessidade da alma de beleza e a satisfação dessa necessidade pela natureza.

*Embora nossa tradição ocidental tenha há muito condenado a natureza a ser ou uma máquina, um inimigo, ou uma extensão sem vida e sem alma da matéria objetiva a ser explorada, essa mesma mentalidade, arrogante e endurecida, paradoxalmente reteve uma terna associação entre beleza e natureza. O tranqüilo córrego e a cachoeira alva, o céu imenso e limpo, o pôr-de-sol, as montanhas distantes e as grandes árvores — têm sido esses nossos modelos de beleza e, portanto, refúgios para a alma.*³¹

Adquirir a sensibilidade necessária para se comover com a natureza e, assim, senti-la parte integrante e indissolúvel de nossa existência, precisa, deste modo, principiar no treino dos sentidos para com o mais prosaico e urbano cotidiano de todos nós. Precisa começar com o parque público descuidado, a escola emporcalhada, o mau hábito de se

³⁰ *O ponto de mutação*, p. 402-3.

³¹ *Op. cit.*, 122.

atirar lixo ao chão, o cano de descarga de ônibus e caminhões com motores desregulados, etc. O que nos conduz novamente a Hillman³², quando este afirma:

sei de cursos nas escolas que começam a descoberta da natureza primeiro explorando a cidade, com olhos e ouvidos atentos, e só depois é que vão para o campo. O despertar para a natureza depende da atitude que um observador leva para um lugar e não somente do lugar para onde vai o observador.

Vale dizer: a descoberta do mundo natural e a consciência do quão ligados a ele estamos, por mais urbana seja a nossa vida, começa pelo aguçar de nossos sentidos, pelo seu desenvolvimento e sua apuração no dia-a-dia em que se vive, do qual faz parte, primordialmente, o espaço compreendido entre os muros da escola e os de nossa casa, bem como toda a paisagem da cidade pela qual nos movimentamos. De nada valem exortações abstratas à preservação ambiental, bem como teorias e estudos repassados entre quatro paredes acerca da cadeia vital ou da interdependência dos seres vivos se não formos realmente tocados pela magnificente estimulação sensorial que nos vem da natureza. De novo é necessário ressaltar: toda abstração teórica só se mostra realmente eficaz quando principia nesse fato concreto e irreduzível de nossa corporeidade e dos sentidos que a animam. O vivido, o experienciado, o sentido, é aquilo que se apresenta para ser pensado; e sempre e com muito mais força durante a infância e a adolescência, quando ainda não se acha arraigado em nós esse compulsivo vício da abstração desencarnada.

Está-se, pois, falando do corpo e da apreensão imediata e primeira do mundo que se tem através dele. Nestes termos, muitos dos estudos ecológicos atuais vêm apontando para uma retomada de antigos mitos a respeito do planeta, mitos que o fazem surgir também como um enorme organismo vivo e pulsante, um corpo que não só nos abriga como tem em nós um dos seus elementos constitutivos. Por esta perspectiva, nossos sentidos encontram-se indissolúvelmente conectados às vibrações (ou estimulações) emanadas de um grande sistema vivo que nos sustenta e do qual fazemos parte — como filosoficamente já apontou Merleau-Ponty em seus escritos acerca da percepção humana. O que nos remete a estas palavras de Capra³³:

³² *Idem*, p. 126.

³³ *O ponto de mutação*, p. 277-8.

estudos detalhados do modo como a biosfera parece regular a composição química do ar, a temperatura na superfície da Terra e muitos outros aspectos do meio ambiente planetário levaram o químico James Lovelock e a microbióloga Lynn Margulis a sugerir que tais fenômenos só podem ser entendidos se o planeta, como um todo, for considerado um único organismo vivo. Reconhecendo que sua hipótese representa o renascimento de um poderoso mito antigo, os dois cientistas chamaram-lhe a hipótese de Gaia, do nome da deusa grega da Terra. (...)

A Terra é, pois, um sistema vivo; ela funciona não apenas como um organismo, mas, na realidade, parece ser um organismo Gaia, um ser planetário vivo. Suas propriedades e atividades não podem ser previstas com base na soma de suas partes; cada um de seus tecidos está ligado aos demais, todos eles interdependentes; suas muitas vias de comunicação são altamente complexas e não-lineares; sua forma evoluiu durante bilhões de anos e continua evoluindo. Essas observações foram feitas num contexto científico, porém transcendem largamente o âmbito da ciência.

Concepção esta que também parece preciosa a Hillman, ao pretender ver recuperado o antigo conceito de *anima mundi*, de uma alma ou um espírito que animaria o planeta e faria as coisas não serem meros conglomerados formais de matéria, e sim elementos vibráteis que interagem conosco expressando sensações, sentimentos e emoções. Vozes silentes que pedem sentidos despertos e prontos para lhes dar atenção. Assim, segundo ele, é necessário que se devolva a alma ao mundo, porque “devolver a alma ao mundo significa conhecer as coisas naquele sentido adicional de *notitia*: relações íntimas, conhecimento carnal. (...) Perceber o valor das coisas e as virtudes nelas presentes requer uma linguagem de valores e virtudes, um retorno das qualidades secundárias das coisas — cores, texturas, sabores.”³⁴ Pensamentos que ele encadeia a favor de um renascimento sensível do ser humano, não sem acompanhá-los de ácida crítica a todo o *background* filosófico e científico que serviu de apoio à nossa modernidade pretensamente triunfante; um sustentáculo que, no dizer do autor, veio, por séculos, sufocando o livre respirar de Gaia:

a morte da alma do mundo foi articulada pelo francês de educação jesuítica, bacharel, militar e cavalheiro, Descartes, que a chamou res extensa. Lá fora, como também tudo nesta sala, incluindo nossos corpos, é apenas matéria morta. Descartes, senão os 1.500 anos de Cristianismo que o antecederam, aniquilou o mundo, transformando-o numa massa sem alma, num depósito de lixo. Descartes e os cristãos inventaram o lixo, a poluição e também o consumismo. Monsieur Descartes foi ratificado por uma sociedade européia, incluindo Mr. Newton e Herr Kant — isso a despeito de Platão, Plotino, Ficino e os românticos, para quem o grande Deus Pã nunca morreu, e especialmente Spinoza, para quem Deus e o mundo eram uma substância que existe,

³⁴ *Op. cit.*, p. 22.

*cujo mundo era absoluta e completamente almado, espiritualizado e divinizado — ou, em nossa pobre linguagem secular, catequizado.*³⁵

Valendo ainda a pena reproduzir-se aqui mais algumas opiniões desse sensível psicanalista, no intuito de um reforço adicional à idéia do planeta como um imenso ser vivo, idéia que nos solicita uma atitude para com a natureza bastante diferente daquela de apartamento e de subordinação, tão típica e determinante da mentalidade moderna. Assim é que, para ele,

*esse sentido do mundo enquanto um ser animado, como um animal vivo, o mundo como animal é o primeiro componente para a cura da enormidade. O sentido animal exorta o mundo como altamente específico e particular. A isso William James chamou de “singularidade”, em vez de totalidade e generalidade. Essa árvore, aquele campo, aquela moita de flores silvestres, esta esquina de rua, aquele cheiro, o gosto dessa água. Quanto mais animal nosso nariz, mais o mundo se apresenta aos sentidos como animal — e, como fazem os povos tribais, prestamos atenção aos valores específicos e poderes de cada acontecimento, cada coisa.*³⁶

Prestar atenção a cada objeto ou acontecimento, e não somente apreendê-los no modo genérico do conceito ou das leis científicas, revela-se tanto uma exaltação deles enquanto partes “vivas” de nosso universo, quanto uma educação de nossa sensibilidade, um desenvolvimento de nossos sentidos e desse sentimento de que fazemos parte de um mundo significativo, com o qual estamos em simbiose. Desta maneira, e nesta altura da discussão, parece interessante citar-se também o filósofo francês Michel Serres, autor de um trabalho que postula a necessidade de nós, humanos, estabelecermos, no atual momento da civilização, um *contrato natural* com o planeta. Da mesma forma que, a partir de Rousseau, fala-se num contrato social entre os homens, o qual possibilitaria a vida em sociedade e o estabelecimento de regras de convivência, Serres acredita ter chegado a hora desse pacto ser ampliado, para que passe a compreender também o mundo natural, de modo a se fixar, entre nós e a natureza, as bases para uma convivência mais harmônica e menos predatória. Como ele mesmo assinala,

³⁵ *Idem*, p. 111-2.

³⁶ *Idem*, p. 148.

em que linguagem falam as coisas do mundo para que possamos nos entender com elas por contrato? Mas, afinal, o velho contrato social também permanecia não dito e não escrito: ninguém jamais leu o original ou sequer cópia dele. É certo que ignoramos a língua do mundo ou, pelo menos, conhecemos dela apenas as diversas versões animista, religiosa ou matemática. Quando a física foi inventada, os filósofos iam dizendo que a natureza se escondia sob o código dos números ou das letras da álgebra: esta palavra, código, vinha do direito.

A Terra, na verdade, nos fala em termos de forças, de ligações e interações, o que basta para fazer um contrato. Cada um dos parceiros em simbiose deve, de direito, a vida ao outro, sob pena de morte.³⁷

Tal interligação entre a vida humana e o mundo natural do qual ela faz parte necessita, por conseguinte, ser sistematicamente conscientizada ao longo do processo educacional a que somos submetidos, e o seu princípio, reafirme-se aqui, deve estar nessa primeira via de acesso ao conhecimento: os sentidos. Qualquer “contrato natural” a ser estabelecido, de modo mais ou menos explícito através da filosofia, do direito e mesmo da ciência, parece carecer, portanto, dessa base sensível pela qual nos identificamos com a natureza e dela nos tornamos parceiros. O que uma vez mais nos permite

considerar que a marginalização do sensível, a perda do senso estético tenha sido um erro epistemológico. Erro compreensível num momento — a modernidade — em que se tratava de dominar a natureza, mas que deixa de sê-lo quando a relação com a natureza, seja a do corpo individual ou a do ambiente propriamente dito, tende a tornar-se mais “parcerial”. À ecologização do mundo deve corresponder uma ecologia do espírito.³⁸

Assim, e seguindo ainda neste caminho trilhado por Maffesoli, é imprescindível deixar de novo sublinhado o fato de que uma educação do sensível deva visar a algo mais que apenas uma sensibilidade acurada ao lado de uma razão exercida no modo instrumental. Antes, ela precisa remeter a uma mudança de atitude, a um enriquecimento da vida, a ser vivida, pois, de maneira mais plena e consciente, com as diversas manifestações do saber humano presentes e atuando de forma conjunta. Portanto, é necessário encarar

a natureza não mais como algo a dominar, conhecer com mestria, esgotar, mas, muito pelo contrário, como uma parceira com a qual convém estabelecer uma reversibilidade. A natureza como globalidade da qual cada um, bem como o conjunto

³⁷ Michel Serres, *O contrato natural*, p.52.

³⁸ Michel Maffesoli, *Elogio da razão sensível*, p. 193. (Sendo necessário deixar-se mencionado, nesta nota, o fato de tal preocupação com uma “ecologia do espírito” constituir também a espinha dorsal da obra *Ecologia da mente*, de Regis de Morais.)

*social como um todo, faz parte. Natureza que pode ser abordada diretamente sem passar pela mediação da cultura. Não importa o nome pelo qual se possa chamá-la: vitalismo, naturismo, terra-mãe, existe uma indubitável ligação entre uma sensibilidade ecológica e uma ecologia do espírito, do qual a intuição é um dos aspectos mais evidentes.*³⁹

A intuição: em páginas precedentes já vimos que este conceito pode muito bem se confundir com o de sentimento ou de sensibilidade. Ou seja: conhecer de modo intuitivo mostra-se, na prática, equivalente a se compreender de maneira sensível, pré-reflexiva. Um tipo de saber que, no dizer dos fenomenólogos, encontra-se “atematizado”, isto é, longe ainda de ser transformado naquelas abstrações com os quais a mente se ocupa em seus trabalhos de inter-relacionamento simbólico. Um saber que se revela, básica e fundamentalmente, de ordem corporal. Que se revela como um captar o mundo, ou certas particularidades suas, de modo inteiro ou global, sem a dissecação analítica implicada no exercício de uma razão especializada.

Por este motivo, isto é, por pleitear uma ampliação do conceito hoje mais difundido de razão — o qual praticamente a restringiu ao seu modo instrumental — e propondo, em decorrência o alargamento de seu efetivo exercício, Maffesoli batizou uma de suas obras com o significativo nome de *Elogio da razão sensível*. Seu intento, nela, consiste justamente em nos alertar para os efeitos deletérios desse estreitamento sofrido pela razão ao longo da modernidade, que se viu reduzida ao seu modo científico ou instrumental de atuação, postulando então o seu alargamento, de forma que em sua esfera de ação esteja compreendido também todo o saber sensível de que o nosso corpo dispõe.

Ao longo dos tempos modernos, todavia, não faltaram pensadores que insistentemente propugnaram uma definição mais ampla de razão, mesmo que suas vozes tivessem sido pouco ouvidas. Feito Nietzsche, por exemplo, cujo conceito de Grande Razão (o nosso corpo) já foi aqui mencionado. Ou ainda o filósofo espanhol Ortega y Gasset, ao argumentar em favor de uma razão mais colada à vida diariamente levada por todos nós, a qual ele denominou *razão vital*. No dizer de Kujawski⁴⁰, um entusiasta das idéias deste último filósofo, “a razão vital tem raízes pré-intelectuais, no sangue, nos nervos, no caráter, na vida mesma, que é sua fonte pulsional e criadora”, de onde ele conclui que “o conhecimento tem que voltar à raiz erótica de que provém: conhecer é estabelecer laços de

³⁹ *Ibidem*, p. 134-5.

amor com as coisas.” Considerações precedidas de uma crítica a esse tipo de razão — desencarnada e generalista — tão corrente na atualidade, a qual é assim exposta:

a ressalva feita à forma vigente de razão, nascida na Grécia, é que só capta o imutável, o eterno nas coisas, abstraindo-as do tempo, do espaço e da vida. Esta razão se aperfeiçoou na razão matemática de Descartes e Galileu, produzindo a gloriosa ciência moderna da natureza, sendo chamada por Kant de “razão pura”. A razão pura — faz ver Ortega — não é o entendimento, mas certa maneira extremada de este funcionar. A razão pura, em vez de buscar contato com as coisas, separa-se delas e procura a mais estrita fidelidade às suas próprias leis internas. A matemática é seu produto exemplar. A razão pura é a melhor possível para apreender a natureza e equacioná-la matematicamente, mas não serve para entender a vida humana, nem as ciências do humano, a história, a sociologia, a antropologia, a política. Não serve para constituir minha vida, em sua temporalidade, em sua individualidade, em seu dinamismo e em sua variação.⁴¹

Contudo, se essa “razão pura” teve seu nascimento na antiga Grécia, é preciso ressaltar que mesmo naqueles tempos distantes não faltaram pensadores preocupados em não deixar que a racionalidade humana se reduzisse a um intelectualismo abstrativo, buscando unir pensamento e sentimento em suas considerações acerca da vida. Assim, um dos que se destacaram nesse mister foi, sem dúvida, Pitágoras, também já citado em páginas precedentes e acerca de cujas concepções comenta Arthur Koestler⁴²:

*o descobrimento pitagórico de que a altura do som depende do comprimento da corda que o produz, e que os intervalos concordantes na escala são produzidos por motivos numéricos simples (2:1 oitava, 3:2 quinta, 4:3 quarta, etc.) marcou época, sendo a primeira feliz redução da qualidade à quantidade, o primeiro passo para a matematização da experiência humana, e, portanto, para o início da Ciência. Aqui, porém, cabe-nos fazer uma distinção. O europeu do século vinte considera com justificadas apreensões a **redução** do mundo que o cerca, das suas experiências e emoções, a um grupo de fórmulas abstratas, despidas de cor, calor, significado e valor. Para os pitagóricos, ao contrário, a matematização da experiência não queria dizer empobrecimento, e sim enriquecimento. Para eles os números eram sagrados como as mais puras idéias, livres de corpos e etéreas; por conseguinte, o casamento da música com os números só podia enobrecê-la. A **ekstasis** religiosa e emocional derivada da música era, pelo adepto, canalizada para a **ekstasis** intelectual, contemplação da divina dança dos números.*

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 179 e 181,

⁴¹ *Idem*, p. 164.

⁴² *Op. cit.*, p.9.

Sensível e inteligível, portanto, deveriam caminhar ombreados no desvendar dos mistérios e maravilhas da existência. O sensível e o inteligível: estas duas maneiras complementares do saber que o projeto moderno houve que apartar, colocando todo seu esforço educacional em favor do segundo, furtando-nos assim o prazer do saborear enquanto componente do processo cognitivo humano. A glacialidade implícita nos métodos científicos para a obtenção do conhecimento (quantitativo) só pode, pois, congelar os sentidos, e esse frio epistemológico vai progressivamente anestesiando nossa capacidade de perceber que o fruir as coisas e acontecimentos constitui a maneira mais básica que temos de sabê-los. Daí a urgente necessidade de se voltar a valorizar, especialmente no âmbito das escolas, uma fruição mais detida e minuciosa da realidade a que pertencemos, tarefa para a qual devem ser convocados e valorizados não apenas o poeta e o artista como também aquele cidadão comum que detém a prática de ofícios e habilidades para as quais estão cerrados os olhos de nossa contemporaneidade tecnológica. Maestria, sensibilidade, habilidade e intuição: componentes do exercer-se cotidiano da maioria da população, os quais, no entanto, seguem impedidos de transpor os portões escolares em nome do rigor científico e da eficiência tecnológica. O que nos reconduz a Maffesoli⁴³, quando este pondera que:

com a intuição coloca-se em jogo uma “visão central” que, justamente, não é indireta mas, antes, enraíza-se profundamente na própria coisa, dela se nutre e, portanto, dela frui. É, aliás, nesse sentido que para bem compreender essas características, é necessário apelar para os poetas, para os artistas, para os místicos, ou para a experiência do senso comum que saiba aderir àquilo que é, viver e fruir daquilo que é. Perder-se no mundo, entrar graças a ele num processo extático é, também, uma boa maneira de compreendê-lo. Assim, ao contrário da objetividade moderna, a intuição romântica, isto é, intuição da globalidade, pode ser um ato de conhecimento. É preciso, com efeito, lembrar que o conhecimento remete, em parte, para o “nascer com” (cum-nascere) e que, portanto, implica uma forma de convivência. Exprimindo isso de modo banal: pode haver competência se não houver um mínimo de apetência?

Apetência, apetite, sabor, fruição, gozo, deleite: termos afins que, para esse inosso e inodoro conhecimento dito isento e rigoroso, significam apenas um lazer descompromissado ou o incosequente exercício de um prazer, jamais um orgânico processo de obtenção daquela sabedoria necessária para alicerçar uma vida mais plena. Mas

⁴³ *Elogio da razão sensível*, p. 133.

o prazer do sabor é, sobretudo, o prazer de se saber, de se saber o mundo e a si mesmo. Revela-se como o fruir das qualidades, antes do pensar das quantidades. O saber sensível mostra-se, primordialmente, um ato prazeroso e, como tal, encarado com suspeição por todo aquele que pensa a educação como uma atividade estóica, dura, áspera, cinzenta e desprazerosa. “O dever antes do prazer”, reza antigo preceito, na certeza de que o dever (de aprender) há de ser incompatível com qualquer fruição prazenteira das coisas do mundo. Sensibilidade e objetividade, por conseguinte, só podem mesmo ser excludentes entre si desde este ponto de vista.

Neste sentido, a educação como atividade científica (e, portanto, isenta de sentimentos e valores) vem, há muito, servindo de ideal para um sem-número de educadores e cursos de formação de professores, na esperança de que tal atitude, pretensamente rigorosa no cumprimento de cânones objetivos, possa redundar em pessoas dotadas de um conhecimento exato e preciso acerca do mundo, bem como de um padrão de pensamento que não se deixaria enganar pela “ilusão dos sentidos”. Porém, a vida humana, em seu desenrolar cotidiano, carrega bem pouco de rigoroso ou de científico. Ela é feita substancialmente de impressões e estimulações sensoriais, às quais tentamos colocar alguma ordem através do pensamento conceitual. É a essa vida, pois, que devem estar atentos os educadores, munidos ainda do necessário senso crítico para entender que

... a ciência moderna “eliminou tudo aquilo que é incompatível com o a priori da distância objetivante”; isso, segundo Peter Sloterdijk, acarreta a “recusa da intuição, da empatia, do espírito de finura”, em suma, daquilo que se pode chamar de erotismo do conhecimento. Por outro lado, assim que se passa a abordar os fenômenos tentando compreendê-los enquanto tais, sem submetê-los, a priori, a uma razão abstrata e instrumental, se não se tenta fazê-los entrar à força no leito de Procusto do pensamento, fica-se obrigado a mostrar “sinais de cumplicidade intuitiva” com o mundo, entre os fatos observados e o observador, entre as coisas e nós.⁴⁴

Novamente a intuição e o erotismo implicados no ato de se conhecer, ou seja: a dimensão sensível e prazerosa da existência humana. Irredutível dimensão da qual todo projeto educativo precisa partir, já que, na verdade, apenas nos entregamos com afinco àquilo que nos é ou nos parece ser uma promessa de felicidade, um convite à alegria — constatação que, diga-se de passagem, Freud tomou como fundamental em seu raciocínio,

⁴⁴ *Ibidem*, p. 132.

conceituando esse impulso à felicidade que opera no ser humano como “princípio do prazer”.

Não há porque a razão não se dar também no modo sensível, ou ter a sensibilidade como sua aliada, ainda que para certos procedimentos específicos da ciência ela deva se disciplinar a fim de cumprir os preceitos da objetividade. Tais coisas, no entanto, não parecem de fato incompatíveis, ainda que séculos de modernidade e os manuais de metodologia científica tentem nos convencer do contrário. Há, pois, que se dar ouvido às vozes e aos ensinamentos daqueles que, segundo já afirmado, vieram opondo, ao longo do tempo, suas opiniões ao racionalismo das correntes dominantes, na tentativa de também circunscrever, nos domínios da razão, a sapiência que nossos sentidos encerram. E uma vez mais é Maffesoli⁴⁵ quem ressalta:

cabe lembrar que a pista de uma “razão sensível” não é uma novidade absoluta. Sob nomes diversos, seu rastro pode ser encontrado na história do pensamento. Assim, o “sensualismo” do abade de Condillac, bem como a filosofia de Francis Bacon, repousavam num estreito vínculo entre o entendimento e as sensações. Do mesmo modo, certos pensadores, como Avenarius ou Mach, protagonista do “empiriocriticismo”, pediam que se voltasse a uma ingenuidade empírica que pudesse permitir o conhecimento imediato dos fatos. “Fatos” que em nada são puramente corporais ou espirituais, mas sim um misto dos dois. Tal perspectiva global merece atenção pois, por um lado, está próxima do senso comum que, em suas diversas manifestações, sempre recusou-se a recortar a realidade em rodelas, e, por outro lado, porque ela vem reunir-se às instituições holísticas das diversas práticas contemporâneas: ecologia, New Age, sincretismos, filosóficos e religiosos, medicinas paralelas, dietéticas, cuidados do corpo e da alma, etc., cujos efeitos na realidade social não se pode mais negar.

Com tal arrazoado vemos o termo “holismo” se inserir em nossas discussões. Muitos hoje torcem o nariz à sua simples menção, não sem uma boa dose de razão, já que ele vem sendo empregado para justificar e pretensamente explicar grande parte das práticas e teorias esotéricas que invadiram o mercado neste final de século. Porém, é necessário proceder a uma limpeza nessa crosta de esperteza e oportunismo que seu formou ao seu redor, a fim de se descobrir suas origens e sua real significação entre pensadores de maior seriedade. Na verdade, foi Arthur Koestler quem propôs o conceito de *holon*, nos anos sessentas, em seu livro *O fantasma da máquina*, no qual intentava discutir uma nova maneira de nos aproximarmos da vida e a estudarmos, desde seus estratos biológicos até os

níveis da consciência e da reflexão, própria aos humanos. Tal palavra foi obtida, segundo o autor, pela união do termo *holos*, cujo significado é o de todo, de totalidade, com a partícula *on*, que indica parte ou pedaço, ambos oriundos do grego. Procurava ele compor um conceito que pudesse mostrar que uma determinada coisa, ao mesmo tempo que consistia num todo, num sistema em si própria, também se apresentava como parte de um sistema maior, do qual ela era um dos componentes. Por exemplo, um órgão qualquer dos seres vivos, como o fígado ou o estômago, que possui sua maneira interna de funcionamento e reposição de células ao mesmo tempo que trabalha em função de um todo corporal. Ou ainda uma determinada espécie animal ou vegetal, cujo estilo de vida e técnicas de sobrevivência particulares se integram à cadeia vital de um dado ecossistema.

Desta maneira, sua tentativa era de contrapor à tendência analítica dos métodos científicos modernos, que isola um dado fenômeno e o reduz a suas partes constituintes, uma nova visão, uma nova forma de abordar a realidade, tomando um fenômeno também como integrante de um sistema maior, o qual precisava ser levado em conta para a melhor e maior compreensão do estudado. De onde se derivou também o termo “sistêmico”, ou estudo sistêmico: um pensamento que busca encadear fatos e fenômenos no interior de um sistema mais abrangente, já que o sentido de um fato pode estar precisamente em sua articulação com outros que aparentemente não mostram qualquer relação com o primeiro. Quer parecer, portanto, que a compreensão holística ou sistêmica do mundo não precisa merecer o desdém que muitos, por desinformação, vêm manifestando em relação ao conceito, o qual pode muito bem consistir na pedra de toque de novas maneiras de se exercer a reflexão humana, seja nos domínios filosófico, científico ou estético.

Numa rápida digressão, note-se que, ao longo da Idade Moderna a física veio sendo considerada o conhecimento paradigmático, tendo sido eleita a ciência exemplar, aquela na qual todas as outras deveriam se mirar, esforçando-se para reproduzir-lhe o método como garantia de alcançar o saber verdadeiro. Ela encarnava em si o ideal de um conhecimento dito exato, passível de ser expresso através dos rigores das equações e fórmulas matemáticas, além do fato de suas conclusões possibilitarem vastas aplicações práticas e transformações no mundo por meio da tecnologia. Neste sentido e de maneira equivocada, as ciências ditas humanas muito se esforçaram para reproduzir, em seu interior, a

⁴⁵ *Idem*, p. 189-90

metodologia de obtenção do conhecimento oriunda da física, sem se darem conta que quem define o método é o objeto. Ou seja: se para a regularidade e monotonia do mundo físico o método empregado é válido e funcional, para a liberdade e imprevisibilidade da vida humana este deixa de ser a opção mais adequada.

No entanto, por sua ousadia ou por pura e simples ironia, coube à própria física a ruptura com os padrões científicos vigentes ao longo da modernidade. A ela cumpriu enfrentar uma crise particular, a partir do final do século XIX, que redundou no abandono de velhas convicções e procedimentos tidos como definitivamente estabelecidos, em favor da construção de novas maneiras de se pensar a obtenção do conhecimento em seus domínios. Essa revolução particular começou com a descoberta da radioatividade, a qual aniquilou com o princípio da indivisibilidade do átomo, passando depois por sérios abalos no edifício da física clássica, como a teoria da relatividade de Einstein e o princípio da incerteza de Heisenberg.

Sendo impossível discutir aqui a enorme transformação sofrida pela física no presente século, é bastante que se compreenda ter ela liquidado com a exclusividade do método científico até então vigente, o qual, entre outros postulados, proclamava o absoluto apartamento entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser conhecido. E ainda, a troca do caráter determinista de suas considerações por uma compreensão probabilística, pela qual se equaciona a probabilidade de ocorrência de um determinado fenômeno e não a sua cega sujeição a um férreo determinismo mecânico.

Assim é que, graças principalmente às radicais alterações processadas no interior da física de partículas, a ciência e as formas outras de obtenção do conhecimento passaram a sofrer questionamentos, em especial no que tange à questão do método e ao envolvimento do sujeito cognoscente no processo de construção do saber. Como assinala Ernesto Sabato⁴⁶, “ao fim e ao cabo, os primeiros que no século XX começaram a duvidar da ciência foram os matemáticos e os físicos, de modo que quando todo o mundo começava a ter uma fé cega no conhecimento científico, seus mais avançados pioneiros começavam a duvidar dele”. Deste modo,

⁴⁶ *Hombres y engranajes*, p. 42 (minha tradução).

*justamente da seara sagrada do “racionalismo científico”, para usarmos a expressão exemplar de Durkheim, é que surgem hoje questões que colocam em xeque as pretensões olímpicas em ciência, o que foi típico dos séculos XVII-XIX. Hoje vemos cientistas ligados à Física Quântica e à Teoria da Relatividade bem como aqueles que se confrontam com as questões ambientais, denunciarem não só a pretendida exatidão das ciências quanto até mesmo suas pretensões de serem isentas de valores. E, sobretudo, exigirem que sejam repensadas tendo por horizonte algo muito mais amplo do que meramente os dogmas da cientificidade.*⁴⁷

Repensar, por conseguinte, as formas de obtenção do conhecimento e mesmo o entendimento do que seja ele, constitui um desafio da contemporaneidade, imersa nessa crise cujo substrato parece ser mesmo o ato humano de conhecer o mundo e, a partir daí, nele atuar. Este desafio, em boa medida foi lançado pelas pesquisas, descobertas e reflexões no âmbito da mecânica quântica, ciência que hoje fornece suficientes motivos para que filósofos e cientistas se empenhem na discussão de um tema como o holismo, já comentado, bem como deste seu conceito congênere, a *transdisciplinaridade*.⁴⁸

Com ele procura-se indicar a tentativa de se construir grandes blocos do conhecimento, transcendendo as fronteiras de cada disciplina ou especialização moderna. Tal construção, todavia, não deve se confundir com o conceito de interdisciplinaridade, pelo qual diversas áreas da ciência juntam seus saberes parciais para a compreensão de um fenômeno a partir de vários ângulos diferentes, já que, com essa atitude, é mantida ainda a racionalidade restrita de cada conhecimento, a qual tão-só é multiplicada. O que se visa, de fato, é a um romper dos limites entre as formas parciais de conhecimento para a criação de saberes mais abrangentes e integrados, nos quais a razão possa exercer-se de maneira menos parcial e restrita. E o que se vem discutindo, inclusive, é a necessidade de nessa ampliação do conhecimento contemplar-se também o saber sensível, a necessidade de uma constante interação entre os dados da razão e os da sensibilidade, o que implicaria numa atuação mais inteira da consciência humana. No comentário de Roberto Crema⁴⁹,

transdisciplinaridade é um significativo passo além, um avanço qualitativo. Representa a convocação para a mesa de reflexão e sinergia, ao lado dos cientistas e técnicos, dos “exilados” do exaltado império da razão: os artistas, os poetas, os

⁴⁷ Roberto Gomes, Ciências Humanas — Um Saber Entre Dois Amores, em *Veritas*, nº. 152, p. 623.

⁴⁸ “A física moderna pode mostrar às outras ciências que o pensamento científico não tem que ser necessariamente reducionista e mecanicista, que as concepções holísticas e ecológicas também são cientificamente válidas”, afirma Fritjof Capra, em *O ponto de mutação*, p. 45.

⁴⁹ *Loc. cit.*, p.132.

filósofos e os místicos. Vale dizer, o retorno à qualificação desses navegantes da subjetividade, da alma e do absoluto, condenados a um quase ostracismo e à marginalidade nesses últimos “iluminados” séculos.

Muitos criticam tais proposições com o argumento de que a verdadeira ciência já possui seus métodos e procedimentos estabelecidos, de forma que alterações neles redundariam na destruição da própria ciência e dos benefícios que ela nos fornece. Contudo e em primeiro lugar, não se pode esquecer que o advento da teoria da relatividade e o da mecânica quântica implicaram precisamente no abandono de algumas certezas tidas como imutáveis no âmbito científico, desafiando a própria lógica empregada para se estudar os “macrofenômenos” de nosso mundo.⁵⁰ Depois, há que se convir que o atual método científico constitui um dos passos dados pelo ser humano no processo de criação e aperfeiçoamento do conhecer, passo que, antes de ser tomado como o definitivo, deve ser visto como passível de suplantação por outro e ainda mais outros que nos conduzam um pouco além na jornada do conhecimento. Por isso Capra⁵¹ não hesita em assinalar:

... pode haver uma ciência que não se baseie exclusivamente na medição, uma compreensão da realidade que inclua qualidade e experiência e que, no entanto, possa ainda ser chamada científica? Acredito que tal entendimento é, de fato, possível. A ciência, em minha opinião, não precisa ficar restrita a medições e análises quantitativas. Estou preparado para chamar de científica qualquer abordagem do conhecimento que satisfaça duas condições: todo conhecimento deve basear-se na observação sistemática e expressar-se em termos de modelos autocoerentes, mas limitados e aproximados. Esses requisitos — a base empírica e o processo de construção de modelos — representam, em minha opinião, os dois elementos essenciais do método científico. Outros aspectos, como a quantificação ou o uso da matemática, são freqüentemente desejáveis, mas não fundamentais.

Posto isto, é hora de retornarmos à educação do sensível, questão que aparentemente foi abandonada nas últimas páginas, o que de fato não aconteceu. Ocorre que foi preciso comentar o atual estágio das discussões em torno da ciência e o projeto de construção de conhecimentos transdisciplinares para que se possa demonstrar o quão imperioso se mostra hoje um investimento nessa forma de educação. Porque o alargamento

⁵⁰ “Agora a física quântica desafia a nossa lógica. Quando um fóton — que é um quantum — atinge um átomo e obriga o elétron a passar instantaneamente da órbita inferior para a superior, o elétron, como um acrobata, o faz sem atravessar o espaço intermediário. É o que se chama *salto quântico* que, além de desafio científico, é também um problema filosófico”, pondera Frei Betto (*op. cit.*, p.94.)

⁵¹ *O ponto de mutação*, p. 367.

das fronteiras do saber, a criação de conhecimentos transdisciplinares, indubitavelmente depende de sujeitos dotados de formas mais amplas de percepção da realidade que apenas a racionalidade instrumental. Um indivíduo que tenha a sua sensibilidade desenvolvida, os seus sentidos despertados e educados para captar as nuances qualitativas do cotidiano, por certo se recusará a compreender o mundo e a vida tão-só no modo de uma especialidade científica ou mesmo filosófica. Procurará, ao contrário, integrar em seu viver as diferentes modalidades do conhecer humano, tanto convocando para o seu dia-a-dia o conhecimento obtido em tratados e laboratórios, quanto emprestando a este as colorações captadas sensivelmente em seu cotidiano.

O que equivale a se afirmar que a busca de uma transdisciplinaridade, de blocos mais amplos do conhecimento, precisa começar na educação mais básica, no desenvolvimento de todas as possibilidades humanas de apreensão do real. Pessoas dotadas de maior sensibilidade e maior respeito pelas diversas formas do saber por certo haverão de tentar sua articulação e integração, seja no mais elementar cotidiano, seja numa atividade profissional. A transdisciplinaridade, antes de tudo, precisa engendrar-se em nossos corpos e mentes; precisa ser, no estrito sentido do termo, *incorporada*, o que é trabalho para uma educação bem mais abrangente do que aquela oferecida atualmente, cujo objetivo tem se restringido ao treino instrumental da razão.

Talvez alguns argumentem que tal abrangência educacional mostrar-se-ia impossível em nosso tempo de especializações, dado a maior parte de cada currículo ser direcionada a um conhecimento específico, pelo acúmulo de conhecimentos obtidos na modernidade. Porém, isto parece ser, sobretudo, uma falácia. Pois, em primeiro lugar, uma educação mais abrangente (isto é, que considere também o saber sensível e o estético) no ensino elementar e médio é perfeitamente viável, desde que se ponha de lado essa olímpica pretensão de fornecer ao estudante um calhamaço de conteúdos em cada disciplina, os quais, em sua maioria, não são assimilados por estarem distantes de sua vida concreta e se apresentarem totalmente desarticulados entre si. Parece que bastariam os fundamentos de cada ciência, de cada conhecimento, de par com o desenvolvimento do raciocínio e pensamento dos educandos, ou seja, menos *informação* e bem mais *formação* intelectual. Afinal, é humanamente impossível (e dispensável) reter-se conhecimentos fatuais sobre tudo o que há para ser conhecido, bastando se aprender como obtê-los aquando de sua

necessidade: o fundamental é que se aprenda a aprender. O mesmo valendo para as atividades estéticas e sensíveis: ao invés de uma catadupa de informações acerca das artes e artistas, uma educação mais voltada ao desenvolvimento da sensibilidade, do corpo, para que este aprenda a se relacionar de maneira mais íntegra e plena com o mundo ao redor.

Em segundo lugar e com respeito ao ensino superior, parece que a opção por uma especialização numa determinada profissão desde os primeiros dias de curso apresenta o grave inconveniente de produzir especialistas cuja visão da realidade por apenas uma perspectiva os afasta de uma maior participação na sociedade e de uma melhor compreensão de suas próprias vidas. Em páginas outras já se discutiu a figura do especialista em nossa contemporaneidade, apontando-se para o quão deletéria pode ser a sua atuação, na medida em que seu conhecimento estritamente técnico e parcial não se articula a uma visão (filosófica, política e sensível) de mundo. Um lastro de filosofia, artes e sensibilidade, comum a todos os cursos de uma universidade, certamente redundaria em ganhos para todos, em especial para o profissional em formação, que entenderia ser o seu conhecimento específico tão-só um dos componentes que constituem uma sabedoria de vida abrangente. E nesse nível também se mostra impraticável a exigência de um vasto conhecimento fatural sobre qualquer especialidade do mundo moderno. Como comenta René Dubois⁵²,

a explicação mais comumente dada para a mudança do filósofo natural ou homem de ciência em cientista é que o aumento do conhecimento científico exigiu a concentração num campo especial e o conseqüente abandono de outras áreas de interesse. Ponho em dúvida a validade dessa explicação. Entre os cientistas que morreram nestes últimos anos, Erwin Schrodinger, Robert Oppenheimer e Werner Heisenberg foram físicos ilustres mas cada um deles tinha muita coisa importante a dizer sobre problemas filosóficos e sociais.

A busca de uma transdisciplinaridade, portanto, precisa começar pela formação das novas gerações, por uma significativa mudança nos parâmetros e pressupostos que vieram até aqui norteando o ensino praticado entre nós. De par com a substituição desses métodos que visam apenas ao acúmulo de dados por parte do estudante, é urgente o empenho para que se lhe permita uma descoberta sensível da vida, seguindo-se a isto uma ampliação de sua visão para além do foco restrito das especialidades. Desta maneira,

⁵² *Op. cit.*, p. 43.

*o enfoque transdisciplinar não é contra a especialização e reconhece sua necessidade e importância. O que se postula é a abertura do especialista ao todo que o envolve e à dialogicidade com outras formas de conhecimento e de visões do real, visando à complementaridade.*⁵³

O que faz lembrar também algumas idéias defendidas pelo filósofo Jürgen Habermas, que acredita a nossa crise atual se deva não a um esgotamento dos pressupostos e métodos que vieram caracterizando a Idade Moderna, mas sim ao fato de que o verdadeiro projeto da modernidade, qual seria, o de construir uma ampla racionalidade para a compreensão do mundo e da vida, ainda não tenha chegado a um termo. Sem entrar no mérito de tal debate, vale aqui assinalar o que diz Sérgio Paulo Rouanet⁵⁴ sobre a esperança desse filósofo alemão, sobre a

... utopia comunicativa de Habermas: uma situação ideal em que os homens possam chegar a um entendimento mútuo sobre questões vinculadas ao mundo objetivo das coisas (ciência), ao mundo social das normas (moral) e ao mundo subjetivo das vivências e emoções (arte). Não seria uma fusão dos três mundos, como ocorria nas sociedades tradicionais, pois qualquer volta à indiferenciação arcaica privaria o homem dos ganhos de autonomia proporcionados pela modernidade cultural, mas uma interpenetração das diferentes esferas, que preservariam sua identidade, mas deixariam de ser estanques.

Visão similar à de Boaventura do Amaral⁵⁵, que assinala:

na presente fase de transição não se pode prescindir de um conhecimento científico autônomo, mas é cada vez menos sustentável que essa forma de conhecimento prescinda, por sua vez, da sua superação no seio de outros saberes e de outras comunidades com vista à constituição de uma phronesis, uma sabedoria de vida, agora mais democrática por via da mais ampla distribuição das competências cognitivas e discursivas que o próprio desenvolvimento possibilita.

A educação do sensível, por conseguinte, significa muito mais que o simples treino dos sentidos humanos para um maior deleite face as qualidades do mundo. Consiste, também e principalmente, no estabelecimento de bases mais amplas e robustas para a criação de saberes abrangentes e organicamente integrados, que se estendam desde a vida

⁵³ Roberto Crema, *loc. cit.*, p. 140.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 227-8.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 149-50.

cotidiana até os sofisticados laboratórios de pesquisas. Contudo, não nos iludamos: as forças hegemônicas de nossa modernidade tardia (econômicas, em especial), operam diuturnamente para o fortalecimento da racionalidade instrumental, a qual lhes permite auferir ganhos com um mínimo daqueles dissabores gerados pela crítica e pela sensibilidade dos cidadãos. E o principal núcleo de instalação e aprimoramento dessa instrumentalidade vem sendo, sem dúvida, a escola; fundamental e média, num primeiro instante, e depois o seu refinamento através das especializações antolhadas oferecidas por nossas faculdades e universidades.

Educar primordialmente a sensibilidade constitui algo próximo a uma revolução nas atuais condições do ensino, mas é preciso tentar e forçar sua passagem através das brechas existentes, que são estreitas mas podem permitir alargamentos. É preciso, para tanto, que nos reorientemos, que aceitemos e reconhecamos como saberes e conhecimentos muito mais do que aquilo fornecido pela ciência. E ainda, que estejamos dispostos a alterar a nossa escala de valores, que ora coloca em primeiro plano tanto a instrumentalidade dos meios quanto os egoístas ganhos materiais que ele nos possibilitam, em detrimento de uma série de qualidades vitais a nós e à natureza. Por isso pontua James Hillman⁵⁶ que

não podemos caminhar nessa direção até termos feito mudanças radicais de orientação, de maneira que possamos valorizar a alma antes da mente, a imagem antes do sentimento, o cada um antes do todo, a aisthesis e o imaginar antes do logos e do conceber, a coisa antes do significado, o reparar antes do conhecer, a retórica antes da verdade, o animal antes do humano, a anima antes do ego, o quê e quem antes de por quê. Teríamos de abandonar jogos tais como sujeito-objeto, esquerda-direita, interior-exterior, masculino-feminino, imanência-transcendência, mente-corpo — todo o jogo das oposições.

Motivo pelo qual escolheu-se para subtítulo destas reflexões “a educação (do) sensível”, com estes parênteses estrategicamente colocados. Porque a educação da sensibilidade necessariamente pressupõe uma educação sensível, isto é, um esforço educacional que carregue em si mesmo, em termos de métodos e parâmetros, aquela sensibilidade necessária para que a dimensão sensível dos educandos seja despertada e desenvolvida. A educação precisa ser suficientemente sensível para perceber os apelos que partem daqueles a ela submetidos, mais precisamente de seus corpos, com suas expressões

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 28.

de alegria e desejo, de dor e tristeza, de prazer e desconforto. Porém, “a educação” é apenas uma abstração, um genérico quase fantasmagórico, o produto total do exercício cotidiano de inúmeros educadores, estes sim, concretos e viventes. De onde se depreende que, na realidade, uma educação sensível só pode ser levada a efeito por meio de educadores cujas sensibilidades tenham sido desenvolvidas e cuidadas, tenham sido trabalhadas como fonte primeira dos saberes e conhecimentos que se pode obter acerca do mundo. Neste sentido, a tarefa de sensibilizar e desenvolver os sentidos, fazendo-se acompanhar de uma visão criticamente filosófica de seu papel na obtenção do saber, compete prioritariamente aos nossos cursos de formação de professores, às licenciaturas levadas a efeito no âmbito do ensino superior. Uma tarefa, sem dúvida, difícil e árdua, pelo comprometimento atual de tais instituições com a mentalidade instrumental e utilitária estabelecida pelo mercado.

Mas cabe, por fim, um breve comentário acerca da situação particular vivida por nós brasileiros, no contexto latino-americano. Para tanto, um bom ponto de partida é a análise realizada por Kujawski em sua obra citada, na qual ele conclui que “a crise da América Latina é crise de modernidade imatura; a crise mundial é crise de modernidade exaurida”.⁵⁷ Isto é, à América colonizada do modo predatório levado a cabo por Portugal e Espanha, sempre faltaram condições para a instalação da verdadeira modernidade, que requeria um lastro de filosofia, ciência e racionalidade como componente cultural disperso entre a população. Mantivemos as nossas estruturas oligárquicas e feudais ao longo dos tempos, e a industrialização, que nas nações europeias representava o corolário de todo um investimento em educação e pesquisas tecnológicas e científicas, chegou-nos como apêndice, como transplante de um estilo de vida e de produção vigente nos países da Europa. Conseqüentemente, nossa crise hoje provém de dois extremos: de um modelo industrial predatório, com sua racionalidade instrumental que se espalha por todos os setores da vida cotidiana, bem como da baixa escolarização e decorrente pouca criticidade e escassa cidadania detida pelo grosso da população. Contudo, no pensar de Kujawski⁵⁸,

talvez só aparentemente a situação da América Latina seja mais desvantajosa que a do mundo desenvolvido, somando sua crise específica à crise estrutural moderna. Na realidade, talvez a América Latina tenha mais facilidade de superar sua dupla crise, que o mundo desenvolvido de ultrapassar a crise do século XX. O que dificulta este

⁵⁷ P. 198.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 199.

último é, justamente, a rigidez implacável de suas estruturas. Nação, razão pura, ciência, técnica, ideologia revolucionária, secularmente cristalizadas nos países adiantados, cerceiam sua liberdade de movimentos como uma carapaça, dificultando a renovação de seus padrões históricos, ao passo que na América Latina a fluidez das estruturas existentes facilita a adesão aos padrões da modernidade depurados de seu utopismo.

Quer dizer: devido exatamente à nossa não rigidez, à nossa criatividade em adaptar criações alheias, em suma, ao lado benéfico de nosso “jeitinho” brasileiro, que dribla restrições impostas pela tradição e consegue resultados com o pouco que possui em mãos, talvez sejamos mais capazes de superar a atual crise pela qual atravessa a contemporaneidade. De nossa tendência em não levar muito a sério parâmetros e procedimentos já consagrados, talvez possa advir, afinal, a matéria-prima com a qual se engendrará o antídoto para o veneno da razão instrumental que há muito vem sendo inoculado no mundo moderno. Voltando a Kujawski, este afirma ainda que é falsa a imagem que sistematicamente fazemos de nós mesmos, como uma terra apenas de esculhambação e malandragem, pois

o Brasil é muito mais antigo e muito mais do que o futebol, o carnaval e a mulata. O Brasil é, em primeiro lugar, a vitalidade criadora do barroco (dos quais o carnaval e o futebol são aspectos particulares). O Brasil é o século XVII baiano, o século XVIII mineiro e o século XIX fluminense, dividido entre a corte e a vida nas fazendas patriarcais. O Brasil é aquela forma de sociabilidade convergente, ensaiada na aliança entre a casa-grande e a senzala, na aproximação não conflituosa entre os extremos. O Brasil foi um império, o que não é dizer pouco, pois graças a essa singularidade manteve-se coeso e indiviso até hoje. O Brasil é seus grandes escritores e artistas — os poetas românticos, Machado de Assis, Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Guimarães Rosa, Carlos Drummond de Andrade; os pintores da belle époque que hoje só os marchands de quadros parecem conhecer, um Almeida Júnior, um Clodomiro Amazonas, um Benedito Calixto, para não falar nos modernos Portinari, Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Guignard, Pancetti ou Ismael Nery. E essa reserva de genialidade que daria para consumo não só do nosso país, como de todo o continente, um dos maiores compositores de todos os tempos, mestre Vila-Lobos. O Brasil natural é uma fauna e uma flora desconcertantes de riqueza, e ainda em grande parte por classificar. O Brasil é também sua misteriosa realidade sertaneja, e uma realidade caipira envergonhada de si mesma, como se não encerrasse vislumbres preciosos de sabedoria da vida e de lição de coisas.⁵⁹

⁵⁹ *Idem*, p. 206-7.

Sabedoria da vida e lição de coisas presentes na alma de um povo resistente que se espalha pelos rincões deste país continental, sabedoria a qual autores como Maffesoli e Boaventura do Amaral, que viemos citando, valorizam e reputam importantíssima hoje na construção de novos conhecimentos, afastando o caráter pejorativo que sempre se emprestou à sua denominação de “senso comum”. Sem esquecermos as reflexões apaixonadas empreendidas por Darcy Ribeiro acerca de nossas peculiaridades enquanto povo, povo dotado principalmente de uma sensibilidade corporal acurada que muito bem se traduz no futebol, em ritmos e danças como o samba, bem como na magistral música que, longe das imposições mercantis da mídia, segue sendo produzida por aqui. Neste sentido e para se empregar uma palavra já antiga (e ainda não “dicionarizada”), nossa malemolência, nossa ginga — este termo tão brasileiro — precisam ser valorizadas e servir de ponto de partida para a educação do sensível que se quer ver mais estimulada e disseminada entre os promotores das várias modalidades de ensino entre nós, sejam ou não oficiais. Não é, portanto, sem motivo que projetos educacionais conduzidos por grupos independentes ligados a movimentos musicais populares — como é o caso, dentre muitos, do Axé e do Timbalada, em Salvador, ou o Bate Late, em Campinas — venham apresentando bons resultados e recebendo elogios de entidades constituídas em prol do verdadeiro desenvolvimento humano. Nossa corporeidade, assumida assim de um jeito “solto” desde tenra idade (e que acaba sendo bastante bloqueada pelo racionalismo cerebral de nossa educação formalista) parece ser, por conseguinte, um sólido patrimônio com o qual se pode contar e do qual se deve partir para uma prática educacional voltada bem mais para a sabedoria (de vida) que o mero conhecimento especializado e desvinculado das atividades cotidianas.

Deste modo, afigura-se um excelente fecho para estas considerações sobre as peculiaridades brasileiras, bem como para o capítulo, as seguintes reflexões de Domenico de Masi, este ferrenho defensor do tempo livre, tempo a ser vivido criativa e sensualmente depois das transformações que precisam e haverão de ser operadas em nossa hipermoderna sociedade industrial:

... os países anglo-saxões e o Japão, sendo hiperindustrializados economicamente e psicologicamente, aprenderam a organizar e viver o trabalho, mas desaprenderam a organizar e viver o tempo livre. Por outro lado, os países latinos (entre eles o Brasil),

não tendo nunca assimilado profundamente o modelo industrial, conservam uma grande vitalidade extra-trabalho: sensualidade, comunicabilidade, hospitalidade, convivência. Estão portanto mais preparados para viver com alegria a sociedade do tempo livre que nos aguarda.

Os três pilares do tempo livre serão a sensualidade, a criatividade e a estética. Os luxos cada vez mais raros e preciosos consistirão no silêncio, no espaço, na privacidade, na segurança, na alegria, na beleza: todos pressupostos imprescindíveis para satisfazer as necessidades de introspecção, amizade, amor, lazer e convivência, isto é, as necessidades emergentes.⁶⁰

⁶⁰ O Paraíso e o Inferno Aqui na Terra, em *Folha de S. Paulo*, 11 de maio de 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

(“INCONCLUSÕES”)

Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir ad infinitum. O futuro não pode ser uma continuação do passado, e há sinais, tanto externamente quanto internamente, de que chegamos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, ou seja, as fundações materiais da vida humana. As próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas pela erosão do que herdamos do passado humano. Nosso mundo corre o risco de explosão e implosão. Tem de mudar.

Não sabemos para onde estamos indo. Só sabemos que a história nos trouxe até este ponto e... por quê. Contudo, uma coisa é clara. Se a humanidade quer ter um futuro reconhecível, não pode ser pelo prolongamento do passado ou do presente. Se tentarmos construir o terceiro milênio nessa base, vamos fracassar. E o preço do fracasso, ou seja, a alternativa para uma mudança da sociedade, é a escuridão.

(Eric Hobsbawn)

Convidado para realizar uma conferência em Curitiba, telefonei para o amigo Roberto Gomes, filósofo e romancista morador da cidade, a fim de lhe dizer do meu desejo de encontrá-lo. Informado do tema que deverá reger a minha fala, “A Importância da Arte na Educação”, ele retruca, com sua verve costumeira: “se a arte fosse, em si mesma, tão importante assim, não haveria tanto artista canalha!” Ao que tenho de lhe dar razão, vindo, inclusive, a utilizar mais tarde esta sua ponderação como ponto de partida para aquela minha fala. Fala na qual procurei argumentar exatamente que, se à arte cabe o papel de instrumento para a educação da sensibilidade e para a descoberta de uma outra forma de significação que não a conceitual, parece necessário que sua inserção em processos educacionais se faça em estreita comunhão com o desenvolvimento de valores éticos e de um raciocínio lógico. Privilegiar qualquer um destes pólos da cognição humana, o inteligível ou o sensível, em detrimento do outro, é incorrer no mesmo erro, é reforçar a tendência esquizóide de nossa civilização moderna. Civilização que já produziu, entre outros, o terrificante fenômeno do nazismo, cujos membros “... tinham a mesma capacidade de combinar o comportamento bárbaro com sofisticada sensibilidade estética: o prazer do torturador do campo de concentração em tocar quartetos de Schubert.”¹

Daí a preocupação em se tentar articular o desenvolvimento do saber sensível também com a educação do intelecto, num modo de integração e complementaridade; ambas as nossas vias de acesso ao mundo, antes de se mostrarem excludentes, apoiam-se mutuamente. Do que decorre a consideração que se fez acerca da transdisciplinaridade como um processo de conhecimento cujas bases precisam repousar num não apartamento do corpo e da mente, do sensível e do inteligível. Neste sentido, a sensibilidade aos mais básicos valores humanos coloca-nos exatamente nessa região de confluência entre as duas formas cognitivas de que dispomos, já que os valores, ao mesmo tempo que brotam de uma atitude sensível frente a realidade, carecem de um aprimoramento através da reflexão ético-filosófica. O exemplo do torturador nazista, bem como essa estetização aética que as

¹ Eric Hobsbawn, *op. cit.*, p. 135. A propósito, o documentário cinematográfico “Arquitetura da Destruição”, dirigido por Peter Cohen, procura trazer à luz um Hitler mecenas e amante das artes, demonstrando ainda que o nazismo consistia também num projeto estético, o qual, fundado basicamente no estilo neoclássico, não se restringia a uma arquitetura monumental, à realização de exposições e a uma seletiva pilhagem de obras de arte dos países conquistados, mas pretendia inculcar em seus adeptos a idéia da “raça ariana” como um acabado modelo de beleza.

estratégias de consumo vêm procurando imprimir ao mundo, a qual, no extremo, tem resultado num hedonismo da violência (em filmes e *videogames*, especialmente), servem de ilustração para a necessidade de integração entre o sensível e o inteligível.

Porque nossa crise moderna, devido exatamente a esse apartamento entre a sensibilidade e a racionalidade (esta, conduzida ao seu extremo instrumental), vem nos colocando numa situação regressiva tão acentuada que não está muito distante daquilo que poder-se-ia denominar de “barbárie tecnológica”: comportamentos brutais e violentos cujo poder destrutivo se aprimora com o desenvolvimento de tecnologias cada vez mais sofisticadas. Um mundo de especialistas insensíveis à realidade cotidiana produzindo instrumentos, técnicas e conhecimentos colocados à disposição de massas anestesiadas que necessitam emoções cada vez mais violentas para sentirem alguma coisa e afirmarem sua existência. Nas palavras de Hobsbawn²,

visto que este século nos ensinou e continua a nos ensinar que os seres humanos podem aprender a viver nas condições mais brutalizadas e teoricamente intoleráveis, não é fácil apreender a extensão do regresso, por desgraça cada vez mais rápido, ao que nossos ancestrais do século XIX teriam chamado padrões de barbarismo.

Sendo importante ainda reafirmar-se que a proposta de uma educação do sensível, tal como defendida ao longo deste texto, implica num suplantar os limites de nossa conhecida arte-educação (ou ensino de arte), cabendo a esta última muito mais uma “alfabetização” da sensibilidade, feito um passo adiante na educação mais básica dos sentidos. Ou seja: existe uma educação primeira dos sentidos, um seu desenvolvimento a partir da vida cotidiana de todos nós, a qual pode se aprimorar e se refinar através de sua simbolização por meio dos signos estéticos que toda e qualquer forma de arte nos provê. Sentidos aprimorados se reconhecem e se descobrem nos signos estéticos da arte, os quais lhes facultam ainda um meio de expressão, um “alfabeto” com o qual se manifestar. Evidentemente trata-se aqui de um jogo circular, na medida em que os sentidos remetem à arte e esta, de volta, apela aos sentidos. Educação do sensível e arte-educação constituem, pois, duas instâncias do mesmo processo, as quais podem ser efetivadas simultaneamente.

² *Op. cit.*, p. 22.

Ou, em outras palavras, a educação estésica e a estética devem interagir no modo da complementaridade.

Convindo também deixar claro aqui que o propósito das discussões acerca da educação do sensível, tal como levadas a cabo ao longo das páginas precedentes, consistiu basicamente em se procurar estabelecer uma fundamentação filosófica para a afirmação de sua imperiosa necessidade nos dias que correm. Jamais foi o intuito deste estudo o estabelecimento de propostas metodológicas para a implementação de uma educação sistemática da sensibilidade. Mesmo porque, quer-se acreditar, tal desenvolvimento da capacidade sensível dos indivíduos espalha-se um pouco por todo o espectro da educação que ocorre não apenas atrás dos muros escolares como no interior da família e demais agrupamentos sociais. Na escola, por exemplo, um professor de botânica dotado de suficiente sensibilidade pode muito bem, de par com o ensino de classificações e processos metabólicos dos vegetais, despertar a visão de seus alunos para a beleza das plantas, seu olfato para o aroma das flores, seu paladar para o sabor das frutas e sua sensibilidade, de maneira geral, para o equilíbrio dos ecossistemas, bem como o sentimento de se pertencer a um sistema planetário vivo. Não há limites para a educação da sensibilidade humana, afigurando-se algo até sem sentido a criação de uma “disciplina” específica com tal objetivo.

Ademais, nossa experiência tem mostrado que a excessiva preocupação com o estabelecimento de metodologias educacionais, algumas descendo a minúcias e detalhes quase obsessivos, além de se revelar como uma das faces da própria razão instrumental, acabam por tolher a criatividade do educador e por se transformar numa coleção de fórmulas e receitas prontas que se afastam rapidamente de suas intenções originais. Não que alguma preocupação metodológica seja inútil e indesejável, porém ela deve centrar-se apenas na criação de parâmetros e de grandes linhas de ação do mestre, deixando-lhe a liberdade para estabelecer seu modo e estilo de atuação dentro de cada situação particular; é necessário, pois, que se mantenha uma confiança primordial na própria sensibilidade do educador. Contudo, e uma vez mais, convém reafirmar que fugiria à intenção destas reflexões um enveredar pelas sendas da metodologia educacional, permanecendo o assunto como uma das “inconclusões” deste texto, como indicação de um dos caminhos passíveis de serem seguidos a partir daqui.

Assim é que se procurou, intentando afirmar a existência do saber sensível, bem como firmar a necessidade de seu desenvolvimento, traçar um panorama geral de nossa modernidade tardia, composto não só pelo atual estado de certos conhecimentos filosóficos e científicos, como também pelo comportamento geral dos indivíduos que a compõem. Nesse sentido, optou-se por emprestar às discussões um caráter bem mais de “painel”, de olhar ampliado, do que centrá-las num tema específico (como a ciência ou a razão instrumental, por exemplo) de forma a aprofundá-lo e esgotá-lo o máximo possível. Além do mais, desta maneira pôde-se evidenciar não apenas a presença do saber sensível em diferentes áreas da atuação humana, como demonstrar que os educadores precisam realizar suas reflexões em bases amplas, fundadas na percepção das conexões existentes entre os conhecimentos, os saberes, as expressões culturais e as ações cotidianas de todos nós.

E nessa visão panorâmica da atualidade a questão central, por certo, houve que dizer respeito à sistemática negação dos sentidos (do corpo) como fonte primeira do saber e da significação. Negação essa que, partindo dos pressupostos metodológicos da ciência e de certas concepções filosóficas que lhes serviram de apoio, desemboca hoje num processo quase que de desmaterialização da realidade, de sua conversão em cenários virtuais nos quais se transaciona mais com imagens e signos do que com coisas concretas. Decorrendo daí todo um anestesiamiento das capacidades sensíveis humanas, um afastamento acentuado da natureza e a concepção do mundo como uma construção exclusiva da ciência e da tecnologia. Situação que precisa ser revertida através do treino da sensibilidade e da reflexão acerca da ciência como sendo tão-só uma das formas do conhecimento produzido pelo ser humano, como uma das muitas maneiras de a razão se manifestar. Pois, no dizer de Rouanet³,

o que a modernidade permitiu, segundo Weber, foi um ganho de autonomia nas três principais esferas axiológicas: a ciência, mas também a moral e a arte. Ver a ciência como “paladina” da modernização seria tão unilateral como privilegiar a arte (o fascismo foi a estetização da política) ou a moral (a new right é a moralização da sociedade). Elevar a ciência a paradigma seria uma deformação semelhante: ela implicaria, no limite, conceber a sociedade segundo o modelo orwelliano de um mundo totalmente regido pela racionalidade instrumental. Não podemos abolir a ciência sem barbárie. Mas a monocracia da ciência é igualmente bárbara. Ela é parte de uma razão mais vasta.

³ *Op. cit.*, p. 209-10.

Razão cujo ponto de partida situa-se exatamente em nosso corpo, apodado de Grande Razão por Nietzsche. É a ele que devemos sempre nos referir como fundamento de qualquer trabalho educacional, de qualquer processo de conhecimento da realidade. É preciso reverter esse ponto de vista que veio constituindo o esteio da concepção moderna acerca da existência humana, a dicotomia corpo/mente, pois, no dizer de Frei Betto⁴, “pretender separar mente e corpo é o mesmo que cortar uma laranja em duas e chamar de abacate uma parte e, de manga, a outra.” Os processos sensíveis à disposição de nosso corpo, os quais engendram um sentimento de existência e de se estar no mundo, consistem, portanto, no saber primeiro de que nos valemos e ao qual, direta ou indiretamente, todo conhecimento outro se refere. Neste sentido, convém destacar uma vez mais o estudo de António Damásio acerca do cérebro humano e de como ele engendra isso que denominamos mente através de uma minuciosa percepção do que ocorre no corpo como um todo. Isto é: quer parecer que a tese central defendida pelo autor na obra aqui citada aponta para o fato de que a mente humana desenvolveu-se com o cérebro observando não o mundo em si mesmo, mas as modificações — os sentimentos — que os estímulos dele provenientes produziam no corpo. Em seu próprio comentário:

se o cérebro evoluiu, antes de mais nada, para garantir a sobrevivência do corpo, quando surgiram os cérebros “mentalizados”, eles começaram por ocupar-se do corpo. E, para garantir a sobrevivência do corpo da forma mais eficaz possível, a natureza, a meu ver, encontrou uma solução altamente eficiente: representar o mundo exterior em termos das modificações que produz no corpo propriamente dito, ou seja, representar o meio ambiente por meio da modificação das representações primordiais do corpo sempre que tiver lugar uma interação entre o organismo e o meio ambiente.⁵

Por conseguinte, a vida humana faz do mundo algo sobretudo *sentido*, este polissêmico conceito com o qual foram iniciadas as reflexões deste trabalho. Tudo aquilo que é sentido por nós faz sentido, ao mesmo tempo que nos indica um sentido a seguir. Inútil qualquer contestação racionalista: os sentimentos constituem o cerne de nossa existência, “e os sentimentos não são nem intangíveis nem ilusórios. Ao contrário da opinião científica tradicional, são precisamente tão cognitivos como qualquer outra

⁴ *Op. cit.*, p. 108.

⁵ *Op. cit.*, p. 260-1.

percepção. São o resultado de uma curiosa organização fisiológica que transformou o cérebro no público cativo das atividades teatrais do corpo.”⁶

E fechando o círculo iniciado quando anteriormente se fez menção à estetização aética de nossos dias, a qual acaba forçosamente conduzindo a um hedonismo fundado na violência e nas emoções brutais, não custa citar pela última vez Damásio, quando este pondera que:

*em um nível prático, a função atribuída às emoções na criação da racionalidade tem implicações em algumas das questões com que nossa sociedade se defronta atualmente, entre elas a educação e a violência. Não é este o local para uma abordagem adequada dessas questões, mas devo dizer que os sistemas educativos poderiam ser melhorados se se insistisse na ligação inequívoca entre as emoções atuais e os cenários de resultados futuros, e que a exposição excessiva das crianças à violência na vida real, nos noticiários e na ficção audiovisual desvirtua o valor das emoções na aquisição e desenvolvimento de comportamentos sociais adaptativos. O fato de tanta violência gratuita ser apresentada sem um enquadramento moral só reforça sua ação dessensibilizadora.*⁷

Ação dessensibilizadora; vale dizer, anestésica. O que reforça a afirmação de que não basta a estimulação desenfreada dos sentidos e sentimentos sem o contraponto da reflexão acerca deles. É preciso sentir, ser estimulado nas múltiplas formas sensoriais possíveis, mas é necessário prestar atenção ao que se sente, pensar naquilo que os estímulos provocam em nós e no papel desses sentimentos no correr de nossa vida em sociedade. Afinal, a construção de nossa realidade sensível é também fruto de uma ação social e cultural. No dizer de Octavio Paz⁸, “sentir é antes de tudo sentir alguma coisa ou alguém que não somos nós. Sobretudo: sentir com alguém. Até para se sentir a si mesmo, o corpo busca outro corpo. Sentimos através dos outros.”

Não é demais, portanto, insistir-se no tema do corpo e do saber que ele encerra como fundamental hoje para o estabelecimento de projetos educacionais, especialmente aqueles voltados para a educação da criança e do adolescente. O corpo como base do saber e do conhecimento. O corpo como instalação de nossa existência no mundo e parâmetro

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ *Idem*, p. 278.

⁸ *Op. cit.*, p. 52.

último para as avaliações constantes de nossas ações e atitudes. Por isso, vale a pena dar atenção a Michel Tardy⁹ quando este pontua que

é preciso... rejeitar o modelo falsamente universal de uma compreensão de tipo intelectualista, que consiste num encadeamento de conceitos e que passa pelo filtro da linguagem, e introduzir a idéia de uma compreensão corporal e afetiva, fundada sobre analogias pessoalmente sentidas. Compreender com o próprio corpo tanto quanto com o espírito, eis uma situação original, que coloca problemas novos para a pedagogia.

E talvez sejam, por fim, necessárias algumas palavras acerca de nossa situação contemporânea, a qual foi caracterizada como hipermoderna em capítulo anterior, seguindo-se a terminologia de Touraine e contrariando os adeptos da pós-modernidade. Como se assinalou então, nosso mundo prima agora por ter levado os pressupostos e fundamentos da modernidade a uma exacerbação, a uma hipertrofia, ao invés de ter rompido com eles e inaugurado um novo tempo, uma nova forma de viver, uma nova concepção acerca da vida e da existência. Inegavelmente existem hoje tendências de ruptura com o moderno e esforços para a construção de realidades outras com base em conhecimentos e saberes ocultados ou deixados de lado ao longo dos últimos séculos. No entanto, como assinala Kujawski¹⁰, “o pós moderno exige a *ruptura* com o moderno, com o espírito da modernidade. A ruptura com o moderno já começou... mas, por enquanto e de maneira geral, tal ruptura não passa de uma *tendência*, longe ainda de ter lançado seus fundamentos.” Assim, parece que tão-só encerrar-se-á o presente ciclo da história humana na medida em que maneiras novas de se construir o conhecimento possam gerar atitudes diferentes do homem em relação a si mesmo e a este planeta no qual habitamos, acarretando outras organizações sociais, outras formas de produção e de distribuição de bens e saberes. Neste sentido, talvez a valorização do sensível e a busca de sua integração com o inteligível possa consistir num pequeno e primordial passo rumo a tempos menos brutais e permeados de maior equilíbrio entre as muitas formas de vida conhecidas.

Convindo ainda deixar-se claro nestes parágrafos finais o fato de que, se ainda vivemos uma realidade moderna (ou hipermoderna), também não se pode, a rigor, considerar a arte produzida nos dias que correm representante de um estilo que alguns

⁹ *O professor e as imagens*, p. 93-4.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 27.

insistem em denominar “pós-modernista”. Correndo atrás do próprio rabo e atirando-se desenfreadamente a experimentações, muitas delas gratuitas, grande parte da arte contemporânea parece mesmo refletir a insatisfação do ser humano com seu presente e sua acentuada dose de desesperança com relação ao futuro que o aguarda se as coisas se mantiverem neste curso. Ela parece estar fazendo eco a estas palavras de Kujawski¹¹ acerca de nossa atual condição: *“perdemos os padrões de pensamento e ação da modernidade e ainda não encontramos seus substitutos equivalentes para estabilizar e organizar efetivamente a nossa vida.”*

Opinião compartilhada também por Rouanet¹², ao assentar que “podemos achar boa ou péssima a arte que se faz atualmente, mas no conjunto não há justificativa para chamá-la de pós-moderna — é um bom ou mau modernismo, um modernismo vivo ou um modernismo epigônico, mas para o bem ou para o mal é uma variedade de modernismo.” E posição mais acerba a respeito do “estilo pós-moderno” tem, por sua vez, Eduardo Subirats¹³, para quem

é próprio dessas manifestações estéticas a reprodução sintaticamente esquematizada de elementos estilísticos passados ao mesmo tempo que sua radical dessemantização. A partir deste ponto de vista, o Pós-moderno, como já a peculiaridade semântica desta palavra manifesta, é uma não-arte, uma não-arquitetura e um não-estilo. (...) As novas concepções estéticas, as valorações éticas, os signos e os gestos do Pós-moderno põem em evidência, embora sem pôr em questão, os efeitos empobrecedores da vida e de sua experiência subjetiva que resultam de sua racionalização tecnológica nos países industrializados.

Deste modo, se em boa medida a arte contemporânea evidencia o empobrecimento da vida — especialmente no que toca ao seu anestesiamiento —, sem embora questioná-lo e sem pretender suplantá-lo, essa missão deve caber ao educador que coloca seus alunos em contato com tais manifestações pretensamente estéticas. A ele compete, sem dúvida, despertar e aprimorar a sensibilidade dos educandos, munindo-se do necessário espírito crítico para lhes apontar o quanto certas “experimentações” mais lhes toldam a percepção e obnubilam seus sentidos do que lhes abrem novas maneiras de sentir a vida e o mundo ao redor. Muito do que se anda perpetrando por aí constitui, sem dúvida, péssima arte, mas

¹¹ *Idem*, p. 28.

¹² *Op. cit.*, p. 257.

¹³ *Da vanguarda ao pós-moderno*, p. 100-1.

larga porção da produção atual definitivamente não é arte, e tais questões precisam ser levantadas com os alunos, particularmente com aqueles que atingiram a adolescência e, portanto, já podem realizar reflexões mais abrangentes. Fugindo, contudo, aos propósitos deste texto uma abordagem aprofundada deste tema, fica, entretanto, a sua citação como outra “inconclusão” que pode ser posteriormente explorada em diferente local e por outros educadores.

Restando agora apelar-se para as ponderações de Boaventura do Amaral¹⁴ quando este escreve que

depois de três séculos de prodigioso desenvolvimento científico, torna-se intoleravelmente alienante concluir-se com Wittgenstein... que a acumulação de tanto conhecimento sobre o mundo se tenha traduzido em tão pouca sabedoria do mundo, do homem consigo próprio, com os outros, com a natureza. Tal fato, vê-se agora, deve-se à hegemonia incondicional do saber científico e à conseqüente marginalização de outros saberes vigentes na sociedade, tais como o saber religioso, artístico, literário, mítico, poético e político, que em épocas anteriores tinham em conjunto sido responsáveis pela sabedoria prática (a phronesis), ainda que restrita a camadas privilegiadas da sociedade. A vocação técnica e instrumental do conhecimento científico tornou possível a sobrevivência do homem a um nível nunca antes atingido (apesar de a promessa social ter ficado muito aquém da promessa técnica), mas, porque concretizada sem a contribuição de outros saberes, aprendemos a sobreviver no mesmo processo e medida em que deixamos de saber viver.

Saber viver: o saber mais fundamental de que necessitamos agora, o qual, sem dúvida, precisa ter a sua origem na sensibilidade, esteio de todos os conhecimentos construídos por nós. Assim, dar atenção aos sentidos e auxiliar o seu refinamento, seja com base na miríade de estímulos e maravilhas dispostas pelo mundo ao nosso redor, seja através dos signos estéticos que a arte nos provê, tocando a nossa sensibilidade, constitui uma missão fundamental para o educador, desde que este não tome o seu trabalho como estando exclusivamente voltado para a mente e os processos abstrativos de seus aprendizes. Tudo começa no corpo, Grande Razão, e a ele tem de voltar, se quisermos reverter essa situação de crise em que nos metemos em nome de uma modernidade já exaurida. É preciso construir-se algo novo e diverso, e, para tanto, como já afirmou o poeta (Carlos Drummond de Andrade) o que temos, primordialmente, são “... duas mãos e o sentimento do mundo.”

¹⁴ *Op. cit.*, p. 147-8.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1970.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.
- _____. *A gestação do futuro*. 2ª ed., Campinas: Papyrus, 1987.
- _____. *Conversas com quem gosta de ensinar*. São Paulo: Cortez Ed.; Autores Associados, 1981.
- _____. “Sabedoria bovina”. em *Correio Popular*, Campinas, 19/04/1998.
- _____. “Caro professor, pais, etc.”. em *Correio Popular*, Campinas, 10/10/1999.
- _____. “O olhar do professor”. em *Correio Popular*, Campinas, 24/10/1999.
- _____. *O amor que acende a lua*. Campinas: Papyrus; Especulum, 1999.
- ARRUDA, José Jobson de Andrade. *A revolução industrial*. São Paulo: Ed. Ática, 1988.
- AUDOUZE, Jean, CASSÉ Michel & CARRIÈRE, Jean-Claude. *Conversas sobre o invisível: especulações sobre o universo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BETTO, Frei. *A obra do artista: uma visão holística do Universo*. 3.ª ed., São Paulo: Editora Ática, 1997.
- BLOOM, Allan. *O declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Ed. Best Seller, 1989.
- BROCKMAN, John. *Einstein, Gertrude Stein, Wittgenstein e Frankenstein: reinventando o universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1988.
- _____. *O ponto de mutação*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1991.

O sentido dos sentidos

- CARVALHO, Marcos de. *O que é natureza*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.
- CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1972.
- DAMÁSIO, António R.. *O erro de Descartes*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- DUARTE JR., João F.. *O que é beleza*. 3ª ed., São Paulo: Ed. Brasiliense, 1998.
- DUBOS, René Jules. *O despertar da razão*. São Paulo: Ed. Melhoramentos; Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.
- ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.
- FERNANDES, Heloísa R. (org). *Tempo do desejo: psicanálise e sociologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.
- FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FLANDIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (dir.). *História da alimentação*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1998.
- FLUSSER, Vilém. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Liv. Duas Cidades, 1983.
- FRAYZE-PEREIRA, João A.. *A tentação do ambíguo*. São Paulo: Ed. Ática, 1984 (Ensaio; 104).
- GARAUDY, Roger. *O ocidente é um acidente: por um diálogo das civilizações*. Rio de Janeiro: Ed. Salamandra, 1978.
- GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 10ª ed., São Paulo: FTD, 1990.
- _____. “Ciências humanas — um saber entre dois amores”, em *Veritas*, Porto Alegre, dezembro de 1993.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.
- GULLAR, Ferreira. *Argumentação contra a morte da arte*. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 1993.
- _____. “Dor e arte”. em *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 07/05/1995.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed.,

1997.

HILLMAN, James. *Cidade & alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JOHNSON, Don. *Corpo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

KOESTLER, Arthur. *O homem e o universo*. 2ª edição, São Paulo: IBRASA, 1989.

_____. *O fantasma da máquina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *A crise do século XX*. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

KUHN, Thomas S.. *A estrutura das revoluções científicas*. 3ª Edição, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1994.

KURZ, Robert. “O programa suicida da economia”, em *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 02/06/1996.

_____. “Fome em abundância”. em *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26/07/1998.

_____. “Expropriação do tempo”. em *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 03/01/1999.

LAFARGUE, Paul. *Direito à preguiça & A religião do capital*. São Paulo: Kairós, 1983.

LANDMANN, Jaime. *Evitando a saúde & promovendo a doença*. Rio de Janeiro: Ed. Achiamé, 1982.

_____. *Medicina não é saúde*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1983.

_____. *A outra face da medicina*. Rio de Janeiro: Salamandra Ed., 1984.

LASCH, Christopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.

LEFEBVRE, Henri. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo, Ed. Documentos, 1969.

LUIJPEN, Wilhelmus A. M.. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária Ltda., 1973.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 2ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

_____. *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

O sentido dos sentidos

MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum: compêndio de sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1998.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. *Eros e civilização*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MASI, Domenico di. *Desenvolvimento sem trabalho*. São Paulo: Ed. Esfera, 1999.

_____. *O futuro do trabalho*. Rio de Janeiro: José Olympio Ed.; Brasília: Ed. da UnB, 2000.

_____. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

MORAIS, J. F. Regis de. *Estudos de filosofia da cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992. (Col. Filosofia).

_____. *Ecologia da mente*. Campinas: Ed. Psy, 1993.

_____. *A educação do sentimento*. São Paulo: Ed. Letras & Letras, 1992.

MARINO JR., Raul. *O cérebro japonês*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil Japão; Estúdio Massao Ohno, 1989.

MAY, Rollo. *Minha busca da beleza*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1971.

NEIVA JR., Eduardo. *A imagem*. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

OLIVEIRA, Roberto C. de, SEVCENKO, Nicolau, SANTOS, Jair F. dos, PEIXOTO, Nelson B., & ALALQUIAGA, Maria C.. *Pós-modernidade*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1987.

PAZ, Otávio. *Convergências: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

PEREIRA, Carlos Alberto M.. *O que é contracultura*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

PESSOTTI, Isaías. "A ideologia da sociedade depressiva". em *Folha de S. Paulo*, São Paulo 26/03/2000.

READ, Herbert. *Educacion por el arte*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1977.

- ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- ROZSACK, Theodor. *A contracultura*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1972.
- SABATO, Ernesto. *O escritor e seus fantasmas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- _____. *Hombres y engranajes: heterodoxia*. Madri: Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Nós e o universo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.
- _____. *Entre la letra y la sangre: conversaciones com Carlos Catania*. Buenos Aires: Seix Barral, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1989.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- SERRES, Michel. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1991.
- SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. 2ª ed., São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária Ltda., 1991.
- SILVA, Ignacio Assis (org.). *Corpo e sentido: a escuta do sensível*. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.
- SUBIRATS, Eduardo. *A flor e o cristal: ensaios sobre arte e arquitetura modernas*. São Paulo: Nobel, 1988.
- _____. *A cultura como espetáculo*. São Paulo: Nobel, 1989.
- _____. *Da vanguarda ao pós-moderno*. 4ª ed., São Paulo: Nobel, 1991.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1994.
- VALÉRY, Paul. *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- WEIL, Pierre, D'AMBRÓSIO, Ubiratan & CREMA, Roberto. *Rumo à nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento*. São Paulo: Summus Editorial, 1993.
- WOLFE, Tom. *A palavra pintada*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

