

COMUM

Publicação das Faculdades Integradas Hélio Alonso - v.5 - nº 15 - ago/dez de 2000

ISSN 0101-305X

15

Mito e tragédia - **Rosângela de A. Aimbinder** / Verdade e relatividade - A dialogia socrático-platônica - **Drauzio Gonzaga** / A sedução da gramática e suas máscaras - A propósito das teses de Nietzsche sobre linguagem e verdade - **Noéli Correia de Melo Sobrinho** / A ideologia como ferramenta de trabalho e o discurso da mídia - **Aluizio Alves Filho** / O ISEB no banco dos réus - **Luiz Eduardo P. Motta** / O vídeo popular como instrumento de educação comunitária - **Nailton de Agostinho Maia** / O saber popular e sua influência na construção das representações sociais - **Marcos Alexandre**

Editorial

Comum não poderia deixar passar em branco o centenário da morte de Nietzsche. Por isso mesmo, começamos a Revista com três trabalhos que nos remetem à filosofia. O texto de Rosângela de A. Aimbinder trata das relações entre mito e tragédia vistas através da figura central do herói. *Verdade e relatividade* é o título do artigo onde Drauzio Gonzaga discute as relações entre o conhecimento de um princípio absoluto como referência ética e ontológica da vida, em comparação com uma concepção relativista do cosmos e das culturas humanas. Em seguida, o pensamento de Nietzsche é tomado como referência pelo texto de Noël Correia de Melo Sobrinho, que pretende esclarecer as relações entre linguagem e verdade no pensamento do filósofo alemão.

O segundo bloco de textos é formado por quatro trabalhos que também guardam pontos de contato entre si. Aluizio Alves Filho volta às páginas da *Comum* com um artigo que reflete sobre a noção de ideologia, construindo-a como “ferramenta de trabalho” e indicando como esta ferramenta pode ser valiosa quando é utilizada para revelar o discurso ideológico embutido nas matérias publicadas pelos chamados jornais da grande imprensa.

Luiz Eduardo P. Motta faz sua estréia entre nós com um artigo que tem como principal objetivo apontar os diferentes aspectos entre dois pontos de vista acadêmicos sobre a produção intelectual do ISEB: um deles identificado com o marxismo universitário e outro que, diferentemente, procura compreender o ISEB a partir de sua inscrição histórica e cultural.

A educação comunitária através da comunicação eletrônica é o tema do texto de Nailton de Agostinho Maia. Nele, em paralelo ao relato de uma experiência do uso do vídeo popular com jovens de uma comunidade pobre no Rio de Janeiro, o autor nos remete a pensar sobre a apropriação de linguagens técnicas de audiovisual como recuperadoras de processos de comunicação que fortalecem o sentido público do espaço local.

Para completar este número, Marcos Alexandre escreve um artigo que apresenta os elementos constitutivos do conceito de “representação social”, elaborado por Serge Moscovici no livro *Psychanalyse: son image et son publique*. Nessa obra, Moscovici procura compreender de que forma a psicanálise, ao sair dos grupos fechados e especializados, através de sua divulgação pelos meios de comunicação, adquiriu uma nova significação para grupos populares.

Colaboram neste número

Rosângela de A. Ainbinder

Doutora em Filosofia pela PUC-Rio, Jornalista, Professora das Faculdades Integradas Hélio Alonso e da PUC-Rio.

Drauzio Gonzaga

Doutor em Filosofia pela UFRJ e Professor Titular de Filosofia das Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Noéli Correia de Melo Sobrinho

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, Professor de Ciência Política do Departamento de Ciências Sociais da UERJ, do NPPG das Faculdades Integradas Bennett e das Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Aluizio Alves Filho

Doutor em Ciências Sociais pela FLACSO/UnB, Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do IFCS/UFRJ e do NPPG das Faculdades Integradas Bennett.

Luiz Eduardo P. Motta

Mestre em Sociologia pelo IFCS-UFRJ, Coordenador de direitos humanos coletivos e difusos da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro, Professor de Pós-graduação em Teoria do Estado da UFF e UCAM, Professor de Sociologia das Faculdades Integradas Hélio Alonso e da UNESA.

Nailton de Agostinho Maia

Pós-Graduado em Ciências Sociais e Mestre em Educação. Professor da Facha, Coordenador do Núcleo de Educação e Comunicação Comunitária e Assessor Pedagógico da Facha.

Marcos Alexandre

Mestre em Psicologia pela Universidade Gama Filho, Jornalista e Professor Titular de Comunicação Comparada das Faculdades Integradas Hélio Alonso.

Sumário

Mito e tragédia

Rosângela de A. Ainbinder 5

Verdade e relatividade

A dialogia socrático-platônica

Drauzio Gonzaga 22

A sedução da gramática e suas máscaras

A propósito das teses de Nietzsche sobre linguagem e verdade

Noéli Correia de Melo Sobrinho 52

A ideologia como ferramenta de trabalho e o discurso da mídia

Aluizio Alves Filho 86

O ISEB no banco dos réus

Luiz Eduardo P. Motta 119

O vídeo popular como instrumento de educação comunitária

Nailton de Agostinho Maia 146

O saber popular e sua influência na construção das representações sociais

Marcos Alexandre 161

Expediente

Conselho Editorial:

Carlos Deane, Carlos Henrique Escobar, Drauzio Gonzaga, Fernando Sá, José Guilherme de Azevedo Leite, Nailton de Agostinho Maia, Rosângela de A. Ainhinder.

Coordenação Editorial: Fernando Sá

Secretário Executivo: Marcelo Bastos

Projeto Gráfico: Miguel Alonso

Editoração Eletrônica: André Luiz Cunha

Impressão: Corbã Gráfica Tels.: (21) 573-8602 / 573-7342 Fax: (21) 573-8912

Organização Hélio Alonso de Educação e Cultura

Instituição de caráter educativo criada em 08.08.69, como pessoa jurídica de direito privado, tem por finalidade atuar no âmbito da Educação nos níveis do 1º e 2º Graus e Superior, com cursos na área de Comunicação Social, Turismo e Processamento de Dados, bem como contribuir através de projetos de desenvolvimento comunitário para o bem estar social.

Sede: Rua da Matriz, 49⁵ – Rio de Janeiro – Botafogo – RJ.

FACHA

Rua Muniz Barreto, 51 – Botafogo – RJ – Tel./FAX: (021) 553-0405

E-mail: facha@helioalonso.com.br

Diretor Geral: Hélio Alonso

COMUM – v5 – n°15 – (agosto/dezembro 2000) ISSN 0101-305X

Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Hélio Alonso

2000

Semestral

172 Páginas

I. Comunicação – Periódicos. II. Educação

CDD 001.501

MITO E TRAGÉDIA

Rosângela de A. Ainsbinder

Assim, a totalidade do humano, e não um simples aspecto do homem, está presente no mito. Nas palavras de Paul Diehl: "Os mitos falam do destino humano sob seu aspecto essencial; destino resultante do funcionamento sadio ou doentio (evolutivo ou involutivo) do psiquismo." O próprio herói e seu combate representam a humanidade inteira na sua história e no seu impulso evolutivo. O combate do herói é menos um combate histórico que um combate psicológico. Nesse sentido, não se trata de uma luta contra perigos acidentais e exteriores. Trata-se da luta contra o mal íntimo que sempre detém ou mitiga a necessidade essencial de evolução.¹

Começo por uma pergunta: por que a contemporaneidade investe num reencontro com seus mitos fundadores? Este século XX, que termina, nos deixa como legado uma instigante e volumosa pesquisa de mitologia que se espalha por campos de saber bem diversos como a psicanálise, a antropologia, a filosofia e até a ciência. E, quando falamos de mito, no centro da questão está a figura trágica do herói. Este século, com todas as suas tragédias, busca reencontrar no herói a sua própria face, sua identidade perdida. O mundo que minha geração conheceu já não é mais o mesmo. Os valores que sustentavam um modelo de cultura humanística perderam sua base social e cultural. Cada um de nós já se deu conta de que o absurdo, o impensável deixaram de ser hipóteses ficcionais. Eles podem acontecer a qualquer um, a qualquer momento. Quer olhemos para o indivíduo, quer olhemos para a sociedade, o que vemos é uma realidade mais e mais paradoxal: de um lado, o câncer, a aids, o desemprego, a fome, a marginalidade da pobreza, das drogas, das guerras religi-

osas, etc.; de outro, a tecnologia do *microship*, as redes de informação planetárias, a medicina nuclear, a queda do muro de Berlim, os milagres e desastres econômicos, etc.. Diante de um mundo que, a cada momento, parece estar nos provando as hipóteses da teoria do caos, torna-se imperioso voltar nosso olhar para o herói e para a tragédia, onde ele se insere. Isto por uma razão bem simples: o herói é aquele homem nobre e virtuoso ao qual acontecem coisas terríveis. Ele é o *aristos*, que por “não saber” (quem ele é, qual a sua origem) é arrastado à própria perda, à *katastrophé*.

Através das figuras de seus heróis o grego contemplou a condição humana. No mito, o herói é aquele que, guiado pela razão (ou, como dizem os gregos, “cegado pela razão”) age e, ao agir, ultrapassa o *métron*, a medida que é sempre coletiva e traduz o ethos social, cioso da prudência, do comedimento. Em outras palavras, a ação do herói, por ser individual, coloca em risco o corpo maior e mais importante que ele – a pólis. Para o pensar mítico, todas as coisas devem seguir um único destino, já que o microcosmo está contido e reflete o macrocosmo. A cultura grega coloca lado a lado duas visões, duas faces da mesma moeda: de um lado, o pensamento antropocêntrico contido, por exemplo, na famosa frase de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas” –; de outro, o pensamento trágico, que alerta para o perigo do individualismo. Como todas as coisas estão ligadas, a ação do herói desencadeia forças psíquicas e cósmicas que representam aquela ultrapassagem do *métron*, em si, uma *démésure*, interpretada como *hybris*, o pecado que significa violência contra ele mesmo e a cidade.

Na perspectiva do mito e da religião, a transgressão mais grave é o homem ver-se separado de seu criador (na cultura semita) ou solitário, desamparado no mundo (na cultura helênica). Em outras palavras, na condição de criatura, o homem vê-se ontologicamente menor que os deuses ou, dito de outro modo, o *anthropos* tem menos Ser que os belos, perfeitos e imortais deuses. O mundo sagrado dos deuses seria, assim, um dos mais antigos e poderosos arquétipos inspiradores da vida humana.

Na antiga Pérsia, por exemplo, acreditava-se que cada pessoa ou objeto do mundo material (*getiké*) tinha sua contraparte no mundo dos deuses (*menoiké*). Podemos observar que a teoria socrática da existência do mundo da Idéias se apóia num solo religioso, cujas fronteiras ultrapassavam a longínqua Jônia.

Este mundo mitológico e essencialmente trágico se constituiu no solo onde Nietzsche foi resgatar uma visão da vida baseada nos opostos complementares, que representam a arte como a única e verdadeira via de auto-realização para o homem: Dioniso como o deus do *ékestasis* e embriaguez e Apolo como o deus do sonho e da razão. No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche procura explicar o caráter paradoxal do pessimismo trágico, referindo-se ao pecado como “eficaz”, já que, na perspectiva da tragédia², o homem só conhece o bem depois de passar pelo erro, depois de conhecer de perto o sofrimento, mesmo tendo desejado, desde o início, fazer a coisa certa. O herói, como assinala Aristóteles na *Poética*³, é, antes de mais nada, um homem virtuoso, nobre (*aristos*), que ao agir vai desencadear todo o processo de *kalastrophé*, o equivalente a resvalar para a terrível *moira* ou destino, de que ele tanto queria escapar. Parece ser uma tônica na Antiguidade o homem só se saber humano na medida em que participa da vida dos deuses, pois a existência era vista como frágil e toldada pela mortalidade. O mito adverte então para o perigo do homem vir a se constituir indivíduo, ver-se enquanto diferença.

De maneiras diferentes, a noção de pecado está sempre ligada ao conhecimento. Tanto o mito, quanto a religião, quanto a filosofia reconhecem que o homem tem e expressa uma maneira singular de estar no mundo: “todos os homens desejam naturalmente saber”, diz Aristóteles na abertura do livro *A da Metafísica*. E como todo conhecimento se inicia na experiência, o homem necessariamente vive a condição do herói. Tudo aquilo que é descrito no mito como sendo a *kalastrophé* do herói, ou seja, sua “queda”, acontece porque a razão é cega, e o agir segundo suas leis é pura reação. Daí vem que o mito grego nos fala de *Áte*, a cegueira da

razão. Soa paradoxal que tenhamos que passar pelo erro, pela transgressão, pelo crime antes de conhecer o Bem, a Verdade, a nós próprios. O homem habita a caverna da ignorância, das sombras, das imagens e daí precisa ser tirado para o lado de fora, para a luz, para o conhecimento. O herói vive tanto a condição da caverna quanto a da luz, mas finalmente compreende quem ele é. Em outras palavras, o herói precisa morrer para que nasça o homem. O herói é o crucificado entre a virtude e o crime. O homem, nos ensina o mito, é aquele que ultrapassa o dualismo metafísico do conhecimento, abandona as duas margens da transcendência e imanência, corpo e espírito, para renascer num estado de consciência descrito pela sabedoria como amor, esse eros que nos une a tudo.

O homem, na condição do herói, está tragicamente instalado na inconsciência. O seu desejo de conhecer o Bem é aquilo mesmo que o afasta do Bem, por ser o desejo a expressão de que o inconsciente está no domínio da ordem da existência. A tragédia expõe o percurso trágico do herói como sendo um caminho para a sua morte, uma morte anunciada, porque representa a culminância de um processo de perdas sucessivas. As máscaras do herói, representando suas identidades, estão destinadas à morte. A morte do herói ressuscita o homem. Só a consciência introduz mais Ser no mundo.

A psicologia trágica é radical: o homem precisa conhecer o Hades (o território subterrâneo dos mortos), a face titanesca e terrífica da vida, antes de poder contemplar o Bem. Podemos dizer que o Bem é uma conquista que acompanha uma outra: a da consciência. O Bem e a Consciência não são dados ao homem, embora estejam desde sempre no mundo. No mito da caverna, Platão também refere-se à condição humana sob esta perspectiva trágica: o mundo percebido é apenas projeção de sombras – o real precisa ser buscado. É preciso sair da caverna para contemplar o Sol, que representa o Bem, até aqui apenas imaginado, projetado como uma sombra. Uma vez tendo contemplado o Bem, o homem é inspirado pelo amor, e sua ação torna-se compassiva. O retorno à caverna

para falar dessa experiência de conhecimento é, em si, um ato de compaixão. O Bem é, sem dúvida, a maior obra entregue ao homem, aquela que mais exige de nós sobre-determinação da vontade, como afirma Nietzsche. O Bem não quer sacrifícios, mas exige que conheçamos o que em nós é humano, demasiado humano. Nietzsche deu o nome de dionisíaca à consciência una que vê o Bem não como ético. Ele não pode ser definido em termos de uma sociedade, de um ethos. O Bem não é de um ou de todos – ele é tudo. Ele é o caminho e o caminhante. Ele é o olho e a coisa vista.

Na cena trágica, cada figura que contracena com o herói (incluindo o coro) apresenta a verdade de um ponto de vista diferente. Aí, a infinita riqueza e complexidade da vida aparece multifacetada. Desde logo, o espectador da tragédia percebe que ela não trabalha com o jogo dualista onde bem e mal se confrontam. Todo bem pode redundar num mal; todo mal pode ser o anunciador de um bem. Se o herói vai ao encontro de sua perda, isso não significa que existam contra ele malefícios, ou que ele está “em pecado”. O mundo helênico negou-se a dar ao mal estatuto ontológico. Na tragédia, todos têm razão e esta, por sua vez, aparece como desdobramento do ponto de vista de cada situação. Quando Nietzsche adota uma postura perspectivista em relação à verdade, sabemos que suas fontes estão aqui na tragédia atica. Se toda ação é justa e correta, como entender o crime, o erro? A questão centra-se na inevitável estreiteza do ponto de vista humano, uma vez que nossa percepção e entendimento do mundo redundam ser parciais. Perceber é um processo contínuo de seleção, avaliação e julgamento. A função interpretativa da percepção coloca necessariamente aquele que percebe separado de si mesmo, excluído do próprio objeto por ocupar um “ponto de vista”.

Acima de tudo, a tragédia apresenta-se como um espaço cênico onde toda uma sociedade podia contemplar as transfigurações da existência através da vida de um homem tornado singular pelo sofrimento. O herói nem por isso encarna um destino individual. Muito pelo contrário, tudo o que ele vive tem uma perspectiva universal, já que a questão central é a

do conhecimento. O herói precisa reconhecer que conhecer o mundo implica em conhecer a si mesmo e vice-versa. O conhecimento, que é parte da nossa natureza, é também aquilo que dá o tom trágico à vida humana. Toda escolha é, simultaneamente, certa e errada, justa e injusta. Daí a tragédia colocar em jogo a relação paradoxal entre cegueira e vidência, visão e ignorância, traduzidos magistralmente no diálogo entre Tírsias e Édipo, no primeiro ato da peça de Sófocles, Édipo Rei. A busca do homem pelo homem se manifesta através de muitas figuras cada uma representando um aspecto da alma humana: Prometeu, o crucificado; Édipo, o sábio; Antígona, o amor incondicional; Medéia, a mulher apaixonada; Górgona, a alteridade.

Na sua análise do teatro grego, Nietzsche dialoga com duas figuras da Atenas do V século a.C. que, segundo ele, foram responsáveis pela morte precoce da tragédia: Sócrates e Eurípedes. O jovem poeta de Salamina teria desferido o golpe mortal na tragédia ao trazer para o teatro a racionalidade socrática, que desinstalou a filosofia de suas origens cosmológicas e a trouxe para perto das questões humanas e éticas. A partir de Sócrates, sem dúvida, a filosofia passou a perguntar sobre a natureza de coisas pertinentes à vida do cidadão como a coragem, a virtude, a justiça, o amor. Segundo Nietzsche, essa reviravolta socrática teria sido sobretudo nefasta para os verdadeiros desígnios da filosofia. Na sua avaliação, Sócrates é um monstro cuja natureza intuitiva foi completamente subjugada à razão. Sócrates via a tragédia com toda a desconfiança, reconhecendo no entusiasmo artístico apenas a expressão do irracional. Além do mais, a poesia trágica não se preocupava com a verdade; representava apenas o agradável, em lugar do útil. As máximas socráticas declararam guerra à tragédia e, nesse campo de luta caíram por terra o mito, o herói, o espírito dionísíaco da arte. Depois da passagem do “furacão” Sócrates, surge na paisagem da cultura grega clássica o diálogo platônico como um dia ensolarado, depois da devastação. O diálogo, diz Nietzsche, foi a jangada que salvou a poesia antiga e seus descendentes. Platão legou à posteridade o protótipo de uma arte nova – o romance – considerado como o aperfeiçoamento da fábula de Esopo.

Eurípides⁴, o mais novo dos poetas trágicos, recria o drama em novas bases. Quem melhor definiu o teatro de Eurípides foi o Professor Junito Brandão quando, ao comparar os três poetas trágicos gregos, disse: “Das trevas de Elêusis de Ésquilo aos píncaros do Olimpo de Sófocles, a tragédia de Eurípides desceu para as ruas de Atenas”⁵. A posição de Eurípides diante da tradição do teatro trágico, já elevado à perfeição por Ésquilo e por Sófocles, é de rebeldia. Ele se rebela não só quanto às fontes e critérios de inspiração, mas também no tocante à estrutura da tragédia. O teatro euripídiano retirou da cena a antiga majestade e virtuosidade do herói, substituindo-os pelos rugidos e arrebatamentos das paixões. Em outras palavras, criou o personagem, a máscara individualizada do homem. Eurípides secularizou a tragédia, fundindo duas línguas: a da *ágora* (do mundo aristocrático e político) com a do Pireu (o porto). Mais que isto, Eurípides concebeu a tragédia como uma *práxis* do homem, daí seu teatro representar uma profunda dicotomia entre o mundo dos deuses e dos homens. O *kosmos* do seu teatro deixou de ser o mito para ser o “coração humano”. Isto explica porque o poeta concedeu à mulher um lugar central no seu teatro. Das dezessete tragédias que chegaram até nós, doze têm nomes femininos e treze têm como protagonista uma mulher. Eurípides, por isso mesmo, foi o grande explorador do lado sombrio, verdadeiramente terrífico das paixões humanas que, desde sempre, estiveram associadas ao mundo feminino, à mulher como a portadora do mal, do pecado, do desregramento, da inépcia. Essa série de reformas na estrutura da tragédia inclui uma significativa diminuição da importância do coro. Com Eurípides, o coro já não é mais como em Ésquilo e Sófocles, um verdadeiro ator, mas mero porta-voz, figura intensificadora das impressões do momento.

***As Bacantes*: uma análise**

As Bacantes são um hino de louvor ao deus Dioniso, ou Baco, o deus do vinho e da embriaguez, ao qual está associado o delírio místico (*ókestasis*). Nesta peça, Eurípides trata de um episódio da lenda do deus, já anterior-

mente dramatizado numa tragédia de Ésquilo, *Penteu*, de que nos restam apenas alguns fragmentos. O enredo nos fala do conflito entre a razão e a exaltação religiosa, apresentada como sabedoria. Segundo Mário da Gama Kury⁶, nas *Bacantes*, Eurípides estaria se retratando da arrogância de um racionalismo que atravessa todo o seu teatro e, ao mesmo tempo, propondo um retorno à natureza e ao primitivismo. Desiludido com a vida intelectual de Atenas no período subsequente à derrota catastrófica frente à Esparta durante a guerra do Peloponesso, e ressentido com as críticas contundentes de Aristófanes em suas comédias, Eurípides escreveu *As Bacantes* junto com duas outras peças – *Ifigênia em Aulis* e *Alcmáion* – para serem encenadas na Macedônia, na corte do rei Arquelaus.

Antes de lhes falar do enredo das *Bacantes*, permitam que lhes apresente o protagonista da peça – o deus Dioniso. Esse é um deus cuja origem é longínqua. Os mais recentes estudos revelam ser Dioniso a versão helênica do deus Shiva hindu. Na Índia, Shiva representa o aspecto destruidor necessário à renovação constante da vida, ao renascimento de todas as coisas. Nas representações artísticas ele aparece como o “divino dançarino cósmico” que, ao mover seus quatro braços e pernas distribui aqui a morte, ali o nascimento, aqui a desgraça, ali o júbilo. Na tradição grega, Dioniso vive nas florestas do monte Nisa acompanhado pelos curetes (jovens – *kouroi* – iniciados nos ritos do deus), sátiros, pãs e coribantes (praticantes de uma dança extática movimentando a cabeça para frente, como touros), vivendo em harmonia com a natureza e opondo-se à ambição destruidora da cidade e ao moralismo enganador que a dissimula e a exprime.

Esses delinquentes do céu estão sempre ali para restabelecer os verdadeiros valores, para socorrer os loucos perseguidos de deus e zombar dos poderosos. Encarnam tudo o que desagrada e causa medo à sociedade burguesa, que é contrário aos bons costumes de uma cidade bem policiada e suas concepções lenientes.⁷

Alain Daniélou, no livro *Shiva e Dioniso*, refere-se aos adeptos dos ritos extáticos e de devoção que caracterizam o culto de Shiva como *bhaktas*, palavra que significa “participantes”, embora traduzida, às vezes, por “devotos”. Esse nome se aplica tanto ao deus como aos fiéis. O nome Baco (em grego *Bacchos*) dado a Dioniso, além do nome Bacantes (*Bacchai*), segundo H. Jeanmaire⁸, não se liga a nenhuma raiz conhecida da língua grega e que, afinal, o deus passou a ser chamado pelo nome de seus adoradores. Dioniso aparece portanto, no contexto da geração de deuses olímpianos, como um *outsider*, um “fora da lei”; vive excluído da morada dos deuses, o Olimpo, desde seu nascimento. O seu caráter orgiástico sempre foi reverenciado com temor pela polis, antes de mais nada coisa da ordem, do *métron* que prescreve, por exemplo, que todo excesso deve ser evitado. *Méden ágan* (nenhum excesso) é uma dessas expressões que prescreve o desejo de manter a ordem política acima de qualquer coisa. Soa paradoxal que uma sociedade, como a ateniense, tão ligada ao lado apolíneo da arte, da vida política e social e à filosofia, tenha nos legado o maior produto do dionisismo: o teatro. Esse caráter marginal do deus está, desde suas origens, associado àqueles que na sociedade grega o adoravam: as mulheres, essas também excluídas da sociedade grega.

Uma das fontes mais significativas da estreita relação entre Dioniso e o mundo feminino na Hélade é, sem dúvida, esta última peça escrita por Eurípedes. Diante do palácio real de Tebas o deus Dioniso conta como, disfarçado em profeta, trouxe sua religião para a Grécia. Sua intenção em Tebas é punir Agave e Autônoe, irmãs de sua mãe Sêmele, por terem dito que esta se unira a um mortal, e não a Zeus, não tendo portanto gerado outro deus, assim como o jovem Penteu, rei de Tebas e filho de Agave, que se opunha ferozmente ao culto do deus.

As mulheres de Tebas, reunidas no alto do monte Citéron, estão possuídas pelo êxtase báquico. Dioniso pretende juntar-se a elas, e o coro de devotas frígias entoia um elogio delirante de fervor religioso. Em seguida, aparecem Tírésias, o adivinho, e Cadmo, o pai de Agave fundador da

cidade de Tebas, preparando-se para irem juntar-se às Bacantes, no alto do Citéron. Penteu aproxima-se deles e os censura. O que os dois velhos lhe dizem deixam-no muito irritado e, sem compreender o sentido profundo das palavras que lhe dirige o forasteiro, ordena a sua prisão. As mulheres do coro, ansiosas por juntarem-se às bacantes, fazem um apelo a Penteu para que não prenda o estrangeiro, cantando a divindade de Dioniso e os males decorrentes do orgulho.

Penteu, neto de Cadmo e filho de Equíon e Agave, fazendo valer sua descendência aristocrática e autoridade de rei, interroga, insulta e humilha o deus que está ali, na sua frente, com aparência e trajes de estrangeiro. Para Penteu, ele andara incitando as mulheres de Tebas ao culto de Dioniso, no Citéron⁹. Pressionado por Penteu, o deus responde que vem da Lídia, de onde trouxe os mistérios de Dioniso. Penteu pergunta-lhe se esteve com o deus em sonho ou à luz do dia e Dioniso responde que o viu face a face e dele recebeu os mistérios. “Qual a natureza dos mistérios?”, pergunta Penteu. “Somente iniciados podem conhecê-los”, é a resposta. Esse estrangeiro de longos cabelos penteados em cachos, que lhe caem sobre a face alva, fala sobre o culto dos mistérios do deus pelos bárbaros, em rituais noturnos, já que as trevas são sagradas...

Penteu, visivelmente irritado com esse estrangeiro, pretende, a título de punição, cortar-lhe os cabelos, tirar-lhe da mão o tirso (dardo ornado com ramos de hera sempre verdes) e aprisioná-lo nas masmorras do palácio. O deus ainda faz uma última tentativa para dissuadir Penteu de suas intenções dizendo que, naquele instante mesmo, Dioniso se encontrava ali, vendo com seus próprios olhos todo o desatino do rei. “Onde está ele, então? Meus olhos não o vêem.” O estrangeiro responde: “Onde eu estou, mas a falta de fé te cega.” Quando Penteu ordena aos guardas que o prendam, o deus dirige-lhe estas palavras: “Proíbo-vos de pôr vossos grilhões em mim! / Dirijo a loucos a minha mensagem sábia!” E, falando para Penteu, diz: “Tu não sabes. Não sabes o que dizes, quem és e o que fazes!” Na resposta de Penteu a ilusão confunde-se com a razão: “Eu sou

Penteu, filho de Equión e de Agave.” Antes de sair levado pelos soldados, Dioniso limita-se a dizer: “Teu nome te predestinou à desventura.”

Feito prisioneiro nas cocheiras do palácio real, o deus provoca um terremoto que destrói o palácio de Penteu, e liberta-se. Voltando à cena, Dioniso promete a Penteu, que sempre desejou secretamente ver as Bacantes em seu delírio orgiástico, que, sem recorrer às armas ou à violência, pode levá-lo ao alto do Citéron. Para isso, Dioniso dispõe-se a servir-lhe de guia, mas antes determina que Penteu vista-se como uma mulher, porque assim ele não corre o risco de ser estripado pelas mulheres. Vestido como mulher, portando a pele de corça, na cabeça a mitra e na mão direita o tirsó, Penteu é guiado pelo deus até o alto da montanha. O que o rei de Tebas ainda não percebeu é que ele já estava sob o poder do deus, do seu *ékstasis*, quando ouve estas palavras:

Tu, que tiveste tanta pressa para ver
o que teus olhos nunca deviam ter visto,
Penteu, tu, que persegues insistentemente
aquelas coisas de que se deve fugir,
sai do palácio e aparece à nossa frente
em trajes feminis, vestido de bacante,
de Ménade! Espião de tua própria mãe
e de todas as suas fiéis companheiras,
serias confundido com as filhas de Cadmo!¹⁰

Em seguida, Penteu descreve o que vê:

Tenho a impressão de ver dois sóis e duas Tebas
com suas sete portas. Tu, que me conduzes,
agora te assemelhas a um touro bravo,
pois aos meus olhos aparecem grandes chifres
em tua frente. Eras antes uma fera?
Vejo-te como se fosses de fato um touro.¹¹

Dioniso responde: "... Neste momento vês o que deve ser visto."¹² Ver, no sentido religioso, aponta para algo além do campo da simples visibilidade. A "visão" referida pela sabedoria não implica percepção; não está, portanto relacionada ao fenômeno ou ao nível epistêmico do conhecimento, ou ao juízo moral. O mito procura mostrar que o erro é condição inerente à ação humana, porque esta se baseia na relação percepção-julgamento. Sob a máscara do herói, o homem aparece como aquele que pensa saber, pensa tudo poder porque vê. A visão é a aliada mais importante da experiência, daí ser a metáfora mais usada para falar do conhecimento, da razão.

Penteu sofrerá o despedaçamento (*diasparagmós*) de todos os heróis, já que o sofrimento a ele destinado no mito corresponde àquilo que o século XIX irá cunhar como "condição humana". Sempre de forma paradoxal, o herói precisa passar pela *katastrophé* para saber-se "simplesmente um homem". "Hoje, que nada sou, volto então a ser homem?"¹³ – essas são as palavras de Édipo para Ismene, que vai ao seu encontro em Colono, lugar próximo à Atenas, onde nasceu Sófocles e onde, segundo o poeta, morreu Édipo. A dimensão simbólica do mito alerta para a necessidade do homem conhecer a "diferença-semelhança" entre ele e deus, aprendizado esse que o lança na aventura da existência.

Penteu, ao travestir-se de mulher, pensou poder enganar aquelas que representavam a alteridade de seu mundo, assim como ao deus. Mas, a astúcia, tal qual uma arma, volta-se contra aquele que a usa para fins egoístas. Dioniso, o deus do disfarce, conduz Penteu a experimentar o lugar do outro, ironicamente, o seu próprio lugar. A tragédia, como toda arte, representa o extremo por onde se revela o que está além do mundo percebido, além da simples visibilidade. Guiado por Dioniso e vestido de mulher, Penteu é amarrado no alto de um pinheiro pelo deus, que grita para as mulheres: "Entrego-vos, filhas queridas, este homem / que riu de vós, de mim e de meus sacros ritos. / Agora é vossa vez! Agil Vingai-vos dele!"¹⁴

Em *ékstasis*, as bacantes, tomadas pela força divina, arrancam a árvore pela raiz e derrubam o *voyeur* no chão. Agave, mãe de Penteu, imaginando tratar-se de um leão, salta sobre o corpo do rei e inicia a imolação sangüinolenta, arrancando-lhe um braço, no que é seguida pelas outras mulheres. Em poucos minutos vêem-se pedaços de Penteu por todo o Citéron. Agave, toda orgulhosa, lidera o cortejo das mulheres e chega à cidade levando nas mãos a cabeça de Penteu suspensa em seu tirso. De maneira trágica, ela recobra aos poucos a consciência, reconhece o próprio filho por ela despedaçado. Ao final, Cadmo revela para a filha toda a insânia que, num só golpe, foi por Dioniso punida: “Em seu desprezo pelo deus ele portou-se / tão loucamente quanto vós em vosso culto.”¹⁵

As narrativas fantásticas do mito, onde deuses interagem com os homens, nos revelam algo que está além das imagens refletidas no espelho do mundo. Dioniso é o deus que representa a quebra do *métron*, da ordem social e política. É o deus da *démeseure*, aquele que pode nos abrir as portas da compreensão da arte em geral e, mais especificamente, do teatro. Quanto a este aspecto, somos devedores de Nietzsche, o primeiro filósofo que sondou as origens dionisíacas da tragédia grega. E mais que isto: compreendeu a vida sob a perspectiva dessas forças dionisíacas presentes no ato da criação artística. Nietzsche compreendeu a dimensão positiva, afirmadora da vida presente no pessimismo trágico. Ao contrário de Schopenhauer, que via na arte apenas uma consolação passageira para a grande dor de existir, Nietzsche levou o conceito de dionisismo a atravessar toda a sua obra, onde ele também aparece sob a máscara de “vontade de potência”. A arte está no centro mesmo da verdadeira vida, porque ela nos revela que aquilo mesmo que nos afirma, também nos destrói. O que nos destrói, nos faz renascer. Assim como Orfeu, no mundo grego, Osiris no Egito e Baal, na Babilônia, Dioniso repete o arquétipo da morte e da ressurreição, que séculos depois será vivido por Jesus, o filho do Homem, no mundo hebreu.

Na base da tragédia está a idéia de que o homem (*anthropos*), não nasceu perfeito e em estado de graça. Por isso, ele precisa saber quem ele é. Ao agir, ele é arrastado para o "pecado" (*hybris*) ou erro de avaliação, como querem alguns, considerado de inestimável valor na cultura trágica, já que é na experiência que o homem aprende a aprumar-se na vida em relação à verdade, à sabedoria. Em outras palavras, a tragédia nos convida a contemplar o estado de ignorância em que está mergulhado o homem. Para o pensamento trágico, o mal não tem estatuto ontológico. Se ele está no mundo é em decorrência da ignorância (*amalia*), o estado de "esquecimento" em que se encontra o homem. Ver-se, de um lado, como o agente privilegiado da razão e, por outro lado, experimentar o terror de carregar sobre os ombros a responsabilidade do mundo, tem como consequência o exílio de seu verdadeiro Ser. Duplamente dividido, interiormente pela oposição eu/mundo, ego/superego e, exteriormente, pela promessa de um Céu politicamente adiado para depois da morte, enquanto a existência transcorre como uma descida ao Inferno, o homem aparece na perspectiva dos deuses como louco.

O mito procura mostrar que o homem corre grande perigo quando se individualiza, quando se separa do mundo, da natureza. No seu mito filogenético, Freud refere-se à culpa, que resultou da morte do Pai primevo pelos filhos, como o responsável pelo processo de civilização. Ao individualizar-se, o homem perverteu o sentido de sua presença no mundo. A vida passou a ser regida pelo sentido histórico do tempo: o homem atado ao movimento dialético da história, com suas três dimensões – o passado visto como idealidade, o presente vivido sob o signo da contradição e o futuro projetado como superação. O mito não reconhece essa projeção racional do tempo e trabalha com o Eterno Retorno, representado pelo círculo, ou pela serpente mordendo a própria cauda¹⁶.

O conhecimento trabalha com a oposição sujeito/objeto, onde o sujeito pretende ocupar um lugar privilegiado. No entanto, esse é um lugar que não se sustenta. O sujeito escorrega para a situação de objeto, justa-

mente quando ele tenta se pensar sujeito. Como diz Lacan, é nas relações humanas que essa verdade se torna mais evidente. O preceito religioso “conhece a ti mesmo” (*gnôthi sautón*), que estava escrito no frontão do templo de Delfos, significa fazer o “caminho de volta”, reencontrar o Paraíso, a Deus. Embora a linguagem nos obrigue a usar metáforas como “caminho”, “volta”, que sugerem deslocamento no tempo e espaço, vamos descobrir que jamais deixamos de estar conectados ao Criador. O Reino de Deus é o reino do filho, do homem, não é um lugar ou uma condição: é a consciência da perfeita unicidade de todas as coisas.

Notas

1. BACHELARD, Gaston. “Prefácio” do livro de Paul Diehl: *O Simbolismo na Mitologia Grega*. São Paulo, SP: Artar, 1991.
2. Tragédia, em grego *tragoidia*, tem a seguinte etimologia: *trágos* + *oîdê* + *ia*, sendo *trágos* = bode, *oîdê* = canto, mais o sufixo *ia*. Tragédia, portanto, significa “canto de louvor ao deus (que morreu na forma de) bode”.
3. Aristóteles, na *Poética*, VI, 32, escreve: “Porém o elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a Tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade (e infelicidade; mas felicidade) ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na Tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o Mito constituem a finalidade da Tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa.”
4. Eurípedes nasceu em Salamina (ilha situada nas proximidades de Atenas) provavelmente em 485 a.C. Educou-se em Atenas, onde viveu a maior parte de sua vida. Entre a época de sua estréia nos concursos trágicos atenienses (455 a.C.) e a data provável de sua morte, em 406 a.C., Eurípedes escreveu, no mínimo, 74 peças, sendo 67 tragédias e sete dramas satíricos. Algumas fontes atribuem-lhe 92 peças. Dessa produção chegaram até nossos dias um drama satírico e 18 tragédias.
5. BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego, Tragédia e Comédia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 57.
6. EURÍPEDES. *Ifigênia em Aulís, As Bacantes, As Fenícias*. Tradução e apresentação de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1993, p. 13.
7. DANIELOU, Alain. *Shiva e Dioniso, a Religião da Natureza e do Teros*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1989, p. 85.
8. JEANMAIRE, H. *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payothèque, 1978.
9. O Citéron é um alto monte nas proximidades de Tebas, célebre no mito porque foi ali que Édipo foi exposto, ao nascer.

10. EURÍPEDES. *As Bacantes*, 1190 a 1198. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1993.
11. *Ibidem*, 1199 a 1204.
12. *Ibidem*, 1207.
13. SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, 423.
14. *Ibidem*, 1399 a 1401.
15. *Ibidem*, 1691 a 1692.
16. As mais antigas representações de Cronos, o Tempo, mostram uma serpente mordendo a própria cauda.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *La Métaphysique* tomo 1. Trad., Intr. e Notas por J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1974.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo, SP: Ars Poetica, 1993.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro Grego, Tragédia e Comédia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- DANIÉLOU, Alain. *Shiva e Dioniso, a Religião da Natureza e do Eros*. Trad. Edison Darci Heldt. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1989.
- DIEL, Paul. *O Simbolismo na Mitologia Grega*. Trad. Roberto Cacuro e Marcos Martinho dos Santos. São Paulo, SP: Attar, 1991.
- EURÍPEDES. *Ifigênia em Aulis, As Fenícias, As Bacantes*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1993.
- JEANMAIRE, H.. *Dionysos, Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1978.
- NIETZSCHE, F.W. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Vários. São Paulo, SP: Perspectiva, 1999.

Resumo

As relações entre mito e tragédia, vistas através da figura central do herói. O pensamento trágico nos conduzindo a uma reflexão sobre a arte, a vida, o conhecimento e a sabedoria.

Palavras-chave

Tragédia, herói, *katastróphé*, Dioniso, bacantes.

Résumé

Les relations entre mythe et tragédie, à travers la figure du héros. La pensée tragique nous conduisant vers une réflexion sur l'art, la vie, la connaissance et la sagesse.

Mots-clés

Tragédie, héros, *katastróphé*, Dionysos, bacchantes.

VERDADE E RELATIVIDADE

A dialogia socrático-platônica

Drauzio Gonzaga

O sangue que banha o coração é pensamento.

Empédocles

É corrente na *doxa* acadêmica¹ a opinião segundo a qual as categorias metafísicas do ser, da verdade, do absoluto, etc, seriam, por sua própria natureza, na teoria e na prática, a recusa de qualquer reconhecimento da alteridade, a suspensão autoritária de toda abertura para a convivência entre as diferenças no campo existencial. A simples admissão conceitual de um absoluto metafísico, para além da pluralidade cósmica, seria já imediatamente a desqualificação política e filosófica para se tolerar e experimentar o múltiplo e o relativo na natureza e no mundo da vida. Mais importante ainda do que na dimensão teórica, onde, por definição, a metafísica aspira às sínteses unificadoras, seriam suas implicações no campo político e comunitário da existência. Aí é que se fariam sentir mais categoricamente a opressão e o massacre exercidos pelos sistemas ético-políticos que se constituíssem sob a inspiração de algum princípio ontológico e parametrizante. As artes, a educação, a política, o erotismo, a vida em geral estaria constitucionalmente cassada na sua liberdade de ser e radicalmente empobrecida pelas totalizações impostas sobre a existência.

Platão, "coitado", em que pese seja o que menos perde neste emaranhado de equívocos, é sempre o primeiro alvo da vulgata universitária. As esquematizações grosseiras e preconceituosas jamais o absolveram: impiedoso, racista, classista e elitista, exterminador de neonatos paráliticos, comunista inimigo da família, pedagogo autoritário, moralista

repressor, intolerante na política e, quem sabe?, até mesmo um nazistóide prematuro. O platonismo foi se configurando cada vez mais marcadamente - e nem sempre só nas interpretações mais prosaicas - como um paradigma anônomo de toda proposta de abertura democrática e de todo projeto político de igualdade e liberdade. Assim também, numa outra vertente crítica, seria castrador de todo ideal ético de uma imersão mais radical e trágica na existência, ideal que deveria partir de um rompimento primário com a metafísica grega. O ponto culminante deste processo na contemporaneidade parece estar na popularizada crítica de Nietzsche ao racionalismo e à desragicização instaurados por Sócrates na cultura ocidental. Muito bem. Uma das razões ou desrazões desta barafunda reside, com certeza, numa dificuldade teórica muito comum que não é propriamente central como objeto deste artigo mas que deve ser registrada.

A busca e a referência sempre telológica a um princípio metafísico, a um absoluto unificador da multiplicidade mundana não é a negação ou o sufocamento, *ipso facto*, da diferença e da relatividade. Não há um atravessamento temporal entre o uno e o múltiplo. Eles pertencem a diferentes ordens ontológicas, ocupam níveis "espaciais" distintos. A metafísica é uma u-topia, não fosse ela uma meta-física. O tempo da diversidade física é o tempo da espacialidade e da concretude dos deslocamentos, da sucessão e da simultaneidade, da geração e da corrupção, da imorredoura confusão entre passado e futuro, da alternância equívoca entre o ser e o não-ser; o tempo da unidade metafísica é o tempo da positividade e da plenitude da presença, da imaterialidade das abstrações, da intransitividade do absoluto, enfim, da intensidade do ser contraposta à extensividade dos corpos e do movimento. A ordem física do mundo não está negada pelos imperativos metafísicos do pensamento e das ações humanas. As entidades metafísicas gozam de uma legalidade intelectual imediata inassimilável à ordem plural do cosmos.

Dois tradições da crítica filosófica são sintomáticas do equívoco que dominou sempre esta questão. Uma é a contraposição esquemática e

simplista entre Parmênides e Heráclito. O primeiro é o filósofo da unidade estática e homogênea do ser; o outro, o pensador da unidade contraditória e devirosa do mundo. Mas, na verdade, jamais disputaram o mesmo objeto. O efésio explicou o ser cosmológico e mundano: a jusante e a montante, o real é móbil e discordante; para o eleático, a grande questão era buscar, num esforço pioneiro do intelecto ocidental, uma estabilidade ontológica que transpusesse o devir. São dois movimentos que partem em direções opostas, são duas construções de pensamento que não brotam do mesmo solo, ainda que se inspirem ambas nos mesmos problemas práticos da existência. Quando se confundem os objetos destes dois pensamentos, chega-se inevitavelmente à conclusão absurda de que Parmênides teria negado a evidência do devir cosmológico que Heráclito tão bem soubera demonstrar na sua mobilidade e nas suas contradições. Na disputa entre essas duas interpretações do mundo, obviamente Heráclito sai aplaudido pelo senso comum acadêmico, sem que se entenda que o que os eleatas dizem é que, para explicar a mudança, a própria idéia de mudança não pode estar submetida ao devir assim como, para se explicar a contradição, o próprio discurso que a explica não pode ser contraditório:

Com isto se abria a via para a recuperação tanto de Heráclito quanto de Parmênides, e para uma mediação entre heraclitismo e eleatismo. O mundo do devir é o mundo sensível, o mundo do ser e do imóvel é o mundo inteligível. Dito de outro modo: o mundo das coisas sensíveis tem as características que Heráclito e, sobretudo, os heraclitianos atribuíam a todo ser; enquanto o mundo das ideais tem as características que Parmênides e os eleatas atribuíam a todo ser. Platão compõe a antítese entre as duas escolas *justamente com a distinção dos dois planos diversos do ser: não todo ser é como queriam os heraclitianos, mas só o ser sensível; e, analogamente, não todo ser é como queriam os eleatas, mas só o ser inteligível, as Idéias*².

Embora ainda ocupado com o plano da *physis*, Parmênides, provavelmente com Anaxágoras, foi o último momento da filosofia grega que antecedeu a descoberta de um ser metaempírico, o desvelamento daquilo que possibilitou à inteligência humana abandonar as velas e tomar os remos, para invocar a brilhante metáfora náutica do *Fédon*. Enfim, enquanto Heráclito pensava o mundo sensível, Parmênides e também Anaxágoras já estavam nas trilhas do supra-sensível, no limiar da segunda navegação do espírito, no fervilhar de rumores que rebentaram na revolução metafísica de Platão.

O outro *quid-pro-quo* lamentável da crítica vulgar e *doxológica* tem sido mais modernamente o de levantar os avanços da ciência positiva, nas suas mais variadas vertentes e nos seus conhecimentos cada vez mais aprofundados da velocidade e da infinitesimalidade da matéria, na tentativa de denunciar toda concepção de ordem, de unidade e de estabilidade possíveis do mundo. Uma tal pretensão parte do pressuposto de que a metafísica se construiu em cima do descaso ou da ignorância da realidade do universo material, quando foram precisamente as contradições e os impasses desta realidade móvel e múltipla que inspiraram e desencadearam a aventura metafísica da filosofia. A circunscrição experimental da ciência positiva é teórica e metodologicamente desqualificada para um enfrentamento crítico das construções metafísicas. A escala conceitual da dialética platônica difere qualitativa e quantitativamente do campo experimental onde operam as noções e os dispositivos técnicos da pesquisa científica. A finitude constitucional do campo da investigação positiva impede, *ipso facto*, que qualquer de suas “descobertas” pretenda uma relação crítica com os conceitos metafísicos, simplesmente porque estes especulam sempre fora e acima do seu campo de validade experimental. A rejeição da ciência física e a da especulação metafísica, uma em nome da outra, dar-se-á sempre necessariamente a partir de uma escolha preconceituosa e jamais no campo objetivo da crítica racional. A investigação positiva, tanto quanto o espontâneo testemunho sensorial do mundo, abre para um horizonte de

mobilitade e multiplicidade. O impacto cognitivo com a infinidade de fenômenos predispõe imediatamente a inteligência para uma ilusão relativista. A mudança indica que cada coisa deixa de ser continuamente o ser que era para se tornar um outro ser; a multiplicidade indica que cada coisa é, ao mesmo tempo, o ser de si mesma e o não-ser das outras coisas. Em ambas as dimensões, o ser convive com o não-ser na forma da alteridade: na mudança, o ser se torna continuamente um outro ser que *sempre já não é* mais o anterior e, na multiplicidade, cada ser só é ele mesmo na estrita medida em que *não é o seu outro*. No turbilhão ontológico do cosmos, nada lembra a distinção parmenídea entre o ser e o não-ser. O espírito é arrastado de um não-ser a outro numa relatividade ante a qual toda pretensão epistêmica é falaciosa.

No entanto, a grande questão para todas as formas de relativismo, das mais ingênuas às mais sofisticadas, está em que a demissão filosófica e existencial de qualquer princípio universal de pensamento e conduta abre conseqüentemente para uma infinidade de diferenciações e particularizações do ser que inviabilizam tecnicamente, no plano teórico, toda possibilidade de conhecimento e, eticamente, no plano prático, toda possibilidade de não violência ou convivência comunitária. No plano teórico, o emborcamento do intelecto no puro nível da relatividade e das diferenças físicas é a suspensão necessária de todo juízo afirmativo sobre o mundo e o atolamento da inteligência nos vácuos do não-ser. A alteridade é, por definição, o não-ser³. No trânsito indefinido do espírito pela pura alteridade, depara-se sem parar com aquilo que *não é*. Cada ente espera sua definição da próxima alteridade que, na carência ontológica, remete a uma outra e assim por diante, indefinidamente. No pressuposto de uma relatividade infinita, cessam-se radicalmente todas as possibilidades de saber. Conhece-se aquilo que é e jamais o que não é. O relativismo é a conseqüência obrigatória do pressuposto de uma diferenciação infinitesimal do ser. É notável que o próprio Heráclito, às vezes tão desmerecidamente simplificado por Platão, desconfie dos sentidos como forma de conhecimento: “*Más testemunhas são os olhos e os ouvidos para os homens, se tiverem almas que não entendam sua linguagem*”²⁴.

Por outro lado, no campo prático da vida, onde incidem as ações humanas, o pressuposto da ausência de todo princípio universal de conduta ou a pura relatividade da cultura cria dificuldades também muito espinhosas para o relativismo. A primeira propriedade de qualquer agrupamento humano é coletivizante: aquela dos valores éticos que orientam as aspirações e as normas de ação recíprocas entre os indivíduos na comunidade. Ela é prévia, inclusive, como possibilidade de disputa conflituosa e posse tensa dos bens materiais. O lingüista, por exemplo, diria que a linguagem é esta propriedade comum fundadora do coletivo. Sem um acordo prévio sobre o que se deve ou não se deve querer não há nem a paz nem a guerra. Todo conflito pressupõe uma comunhão valorativa de base entre as partes, sem o quê nenhuma delas estaria rigorosamente sendo atingida pela outra. Em outras palavras: a própria divisão conflituosa se desencadeia necessariamente a partir de um consenso de base, de um universal comunitário que ultrapassa e envolve a relatividade das partes em dissensão.

Então, para além desta evidência sociológica, o grande problema filosófico posto por este acordo *sine qua non* da vida cultural humana é o da natureza de seus fundamentos. Para a interpretação relativista, este acordo parte de um arbítrio, de uma criação *ex nihil* do animal humano e sempre distinto em cada agrupamento social. Este acordo não estaria fundado numa necessidade universal do homem. Nada de comum perpassaria obrigatoriamente o conjunto das culturas humanas. Cada sociedade decidiria isoladamente os parâmetros normativos de sua conduta. A diferença seria a "lei" da cultura; a semelhança, um acaso. Para uma concepção metafísica das sociedades humanas, por outro lado, os valores centrais de todo agrupamento cultural expressam, para além das mais acentuadas diferenças éticas, uma normatividade fundada ontologicamente. Esta fundação metafísica seria universal da espécie, ainda que se manifeste diferentemente nas muitas regiões da ampla diversidade antropológica. Para uma ética metafísica, toda normatividade supõe uma crise e uma reconvocação ontológicas. Neste caso, a semelhança é o fundamento ide-

a) das culturas humanas; as diferenças são as diversas formas de busca ou de descaminhos do ser cultural. Um norte metafísico deve regular universalmente o conjunto material e ideológico dos agrupamentos humanos.

O convencionalismo aparece, provavelmente pela primeira vez, na versão sofisticada do relativismo cultural. A tese do homem medida (*ánthropos-métron*) de Protágoras, a demolição do ser no pensamento de Górgias, a intervenção de Trasímaco no Livro I da *República* são, entre outras, passagens emblemáticas da mentalidade relativista. A idéia de convenção traduz para o plano social a tese da pura relatividade do universo físico ou do acaso como “legalidade” do mundo.

Um arbítrio fundador promoveria a unidade ética e política entre indivíduos originariamente mudos e solitários. Quer este passado pré-convencional se resolvesse numa “guerra de todos contra todos”, quer simplesmente num eterno perambular macambúzio pela superfície da terra, seria uma vida sem interação nem palavra. Uma intenção momentânea instituiu o acordo e a comunidade humana. Na perspectiva convencionalista, este ato fundador não pode guardar nenhuma relação de necessidade natural com a solidão anterior, sob pena de comprometer essencialmente a idéia de convenção. Para que a convenção fundadora da sociedade sustente a tese do relativismo cultural, ela não pode não ser uma ruptura radical com o momento anterior ao que ela se dá. Tudo aquilo que a fundamenta na sua possibilidade de ser deve estar ausente do passado, do contrário ela se desfaria enquanto tal numa necessidade anterior que a instituisse. A convenção pontua uma temporalidade linear. Quer dizer: a convenção, enquanto ato fundador da cultura, não possui continuidade regressiva ou qualquer relação com uma natureza anterior que a implicasse, senão ela seria absorvida por esta natureza e deixaria de ser uma convenção. Enquanto pertencente à ordem do artifício, a convenção é um puro acontecimento, bastardo, sem raízes e nenhuma linhagem metafísica.

O primeiro problema ético deste pressuposto convencionalista parece remeter ao âmbito interno de cada sociedade. Se a convenção coerentemente concebida é produto de um arbítrio, de uma decisão coletiva desprovida de qualquer determinação por uma possível natureza ideal do homem, então ela é da ordem “cosmológica” do acaso, quer dizer, da ordem de uma escolha absolutamente livre porque indeterminada e recuando sempre, em última instância, para uma sustentação individual. O caráter coletivo de toda convenção repousa também necessariamente na soma e na coincidência de vontades entre os membros individuais do agrupamento humano. De outra forma, o todo se sobreporia às partes e estaríamos no âmbito de uma “metafísica” sociológica à moda Emile Durkheim. Ora, onde se sustentaria a legitimidade das instâncias judicativas de qualquer agrupamento social, se de antemão o princípio fundador de toda conduta, das mais generosas às mais hediondas, residisse na inocência do acaso? Na ausência de qualquer instância ontológica da vida social, qual a definição jurídica possível de crime, se a conduta humana é assumida coletivamente como desprovida de qualquer idéia universal de justiça? Como decretar a punição (algemas e encarceramento) onde os interesses particulares se definem numa legalidade puramente relativista e, portanto, num nivelamento ético dos comportamentos? Toda legitimidade estaria comprometida e as sociedades não poderiam condenar e punir senão por um confessado ato de força da maioria. A idéia de justiça oscilaria a cada nova composição aritmética entre maioria e minoria, aquela arbitrando circunstancialmente seus interesses particulares. Não há concepção nem aplicação de justiça a partir de uma metaconsciência relativizadora das ações humanas. Embora na fatualidade política, as nações se ponham em armas pela disputa de seus interesses particulares, é sempre invocando uma ideologia universalista que elas justificam a entrada no conflito. Da mesma maneira, os conflitos individuais dentro dos agrupamentos humanos se desencadeiam com a invocação de argumentos justificadores. O homem é um animal legitimador.

Paralelamente ao relativismo físico e gnosiológico, o relativismo cultural, na forma do convencionalismo, apresenta também o problema de uma particularização *ad infinitum* do ser. Se algo se detivesse em algum instante em uma unidade indivisível, encontraria aí sua identidade absoluta: seria aquilo que é, ainda que em meio a uma vastidão incomensurável de diferenças. Para que o relativismo se justifique como entendimento filosófico do mundo, é necessário que a relatividade progrida infinitesimalmente. Do contrário, esta relativização encontraria um balizamento absolutizante que negaria a tese relativista. O convencionalismo, como entendimento relativista da cultura, apresenta o mesmo problema. Em que limites operariam legitimamente as normas convencionadas? Na ausência necessária de todo princípio ontológico que estabilizasse eticamente a sociedade, seria interminável sua reconfiguração normativa e o sempre possível descomprometimento individual com as normas da última convenção remarcaria, a cada vez, as fronteiras deste território. O interesse particular como único princípio inteligível da conduta se afirmaria como um divisor ininterrupto da sociedade humana até a deflagração do conflito generalizado. Por outro lado, toda imposição normativa dos poderes institucionais seria a transformação do arbítrio como liberdade em arbítrio como violência.

Um outro aspecto muito problemático da tese relativista da vida social é a crítica comumente feita à concepção metafísica da cultura a propósito das implicações necessárias que teria todo reconhecimento de um princípio absoluto na dimensão ética e política da existência. É lugar comum entre os relativistas-convencionalistas o argumento segundo o qual o pressuposto de qualquer parâmetro metafísico e unitarista acarreta uma necessária intolerância com todas as formas de desvio teórico ou descaminho prático daquele princípio teleológico. Na medida em que o *telos* metafísico aponta, ainda que utopicamente, para a superação das diferenças e das contradições imediatas do mundo da vida, este deveria sofrer uma intervenção mortificante e totalitária. Os erros e as fragilidades humanos, a dissensão das opiniões, o choque dos interesses, a

dissonância dos desejos, enfim, toda a multiplicidade de diferenças do devir mundano deveria merecer a censura interventora e o bitolamento nas trilhas paramétricas do absoluto. Quer dizer, neste ponto de vista, a admissão de um absoluto metafísico redundaria necessariamente num absolutismo existencial e político.

Esquecem-se clamorosamente, no entanto, de duas coisas fundamentais. A primeira é que na ausência de qualquer princípio balizador dos interesses e das ações humanas, quer dizer, numa física relativista da moral, aí sim, é que se descamba para uma tirania da vontade. Não há, neste caso, nenhum motivo como mediação ética para que os interesses imediatos não sejam atendidos. A admissão de um princípio absoluto, no plano teórico, reverte para o plano prático como um projeto comunizador, uma neutralização dos interesses anti-sociais. Na ausência de um balizamento coletivo é que se liberam as vontades despóticas do indivíduo e a justiça passa a ser a “conveniência do mais forte”, como a definiu o sofista Trasímaco⁵. A segunda é que o reconhecimento filosófico e existencial de um princípio absoluto pode derivar para uma absolutização totalitária da vida exclusivamente a partir de um deslocamento temporal que se opera todo no plano de uma perversão ética. É na instância prática que se dá o atravessamento da temporalidade metafísica com a temporalidade existencial. São as próprias paixões e irracionalidades do vivido humano que produzem a intolerância moralista e o absolutismo político, invocando noções ecumênicas como ideologia. A vontade de tyrannizar é que produz uma coincidência perversa entre a física e metafísica; não abre espaço para as assíncronias da vida. Com certeza, todos os ideais universalistas da humanidade tiveram um destino histórico perverso. Mas neste descaminho, os princípios universais e absolutos sempre foram invocados para legitimar a dominação do mais forte na guerra entre as partes. Então, o tratamento de uma tal patologia não pode procurar a causa desta num hipotético equívoco filosófico da metafísica e sim nas desarticulações emocionais que romperam o equilíbrio entre a teoria e a prática.

Sócrates é o paradigma deste equilíbrio. Sua concepção da filosofia é eminentemente prática. A imagem de sua personalidade passou para os séculos subseqüentes, diferentemente da de Platão, muito mais como um símbolo ético do que propriamente como um filósofo das grandes construções conceituais. Desde os ginásios e lugares públicos, onde transcorrem mais freqüentemente os primeiros diálogos de Platão, até os casarões milionários onde se deu o *Protagoras*, por exemplo, a implacável perquirição do conceito e da verdade parte dos temas mais banais da existência: que é a amizade?, que é a virtude?, que é a beleza?, que é a coragem?, que é o amor?, que é a justiça? Em vários destes diálogos, o confronto dialético começa a partir de problemas e situações concretas: Hipólato está apaixonado por Lísis; Hipócrates, visando o exercício de uma cidadania virtuosa, aspira ingenuamente aprender a retórica mas sem saber exatamente o que ela significa nem levar em conta o quê e com quem se deve aprender alguma coisa; o abastado Céfalo é indagado pelo amigo sobre a sua forma de conduzir a existência nos difíceis anos da senectude. O desencontro de opiniões durante a discussão, o vazio das intermináveis definições enumerativas do que vem a ser isto ou aquilo, a perplexidade diante das contradições flagrantes que o dialeto aponta no interior dos diferentes discursos, enfim, o vozerio desnortante da *lóxia* é a ocasião em que Sócrates impõe a si e aos outros uma solução conceitual.

Esta preocupação com o encaminhamento filosófico dos problemas práticos da vida humana está absolutamente imbricada com a dimensão ética do seu desempenho educativo. O saber não é um bem particular que possa ser guardado misantropicamente ou vendido aos jovens aristocratas. O saber é sempre o saber da verdade e esta é um bem público que aquele que possui deve dividir gratuitamente. Toda privatização do ensino é criminosa. Sua trajetória biográfica é um incansável pontilhar de encontros e diálogos onde a intenção primeira e última é a do esclarecimento. Como mandato divino na tenda da pitonisa ou como dever político na alegoria da caverna, Sócrates aceita o ensino da verdade como o

destino mundano da sua alma. Na *Apologia* platônica, Sócrates explicita, diante dos juizes, talvez mais do que em qualquer outra passagem, a sacralidade do seu magistério:

Pois isto é o que o Deus me ordenou e creio que a vossa cidade não conta com maior bem do que este serviço que faço a Deus, este costume que tenho de ir em torno de vós e exortar-vos, jovens e velhos, a não cuidar muito do vosso corpo e da riqueza, mas da alma para torná-la melhor⁵.

Finalmente, o próprio julgamento que resulta numa injusta sentença de morte assim como sua tranqüilidade de mestre na iminência da execução plasmam na sua imagem uma aura de grandeza e sacrifício que o gênio dramaturgico de Platão soube, mais do que o de qualquer outro apaixonado testemunho, transmitir à posteridade ocidental.

Séculos e séculos antes da crítica de Marx ao idealismo hegeliano, foi Cícero quem atribuiu a Sócrates o fazer baixar a filosofia do céu à terra; “Instalou-a”, por assim dizer, “nas cidades e nas moradas dos homens”⁷. A guinada antropológica operada por ele no século V redirecionou estrategicamente a cosmologia pré-socrática, fê-la descer para praça pública e, nesta aterrissagem audaciosa, alterar a matéria das discussões. Agora era o homem, o cidadão comum, o animal doxológico o objeto do conhecimento. O mandamento oracular do “Conhece-te a ti mesmo”, assumido por Sócrates como o desafio primeiro da experiência humana, traía o caráter iniludivelmente praticista de sua filosofia. O homem não é uma *arabé* fora do espaço e parada no tempo. O conhecimento das entranhas cavernosas de sua subjetividade, a historicidade tortuosa de sua trajetória não exigem o concurso exclusivo de um intelecto solitário e silencioso, infenso à algazarra do mundo. O contrário. O curso dramático de sua vida requer as potências hermenêuticas e compreensivas do filósofo. É no ginásio, na palestra, na ágora, nos casarões milionários que o homem vivencia sua tragédia e é aí o *locus* ideal da caça filosófica. Era por isto que Sócrates

não saía da rua. Suas indisposições conjugais com Xantipa compõem a dimensão folclórica de sua biografia e testemunham sua saudável vadiagem intelectual. Conhecer-se a si mesmo só entra em pauta filosoficamente como prioridade do agir sobre o pensar, simplesmente porque este *si mesmo* não é constituído na especulação abstrata mas surpreendido na encruzilhada dos interesses humanos. O projeto do autoconhecimento resulta prioritariamente num equilíbrio existencial e, só a partir daí, numa integração contemplativa com o cosmos. Quando mais não seja, porque para o mestre de Platão o próprio cosmos – e isto inspirava suas referências irônicas à estreiteza naturalista dos fisiólogos – era estruturado pelo princípio do Bem e, portanto, fundado pragmaticamente. Para Sócrates, no princípio era a ação³.

A inspiração praticista do pensamento socrático brota também no solo político sabidamente conturbado do século V em que ele nasceu, viveu e praticamente morreu. Sócrates testemunhou a ascensão e a queda de uma Atenas que floresceu no início do século como cidade líder da Confederação de Delos, tornou-se a capital cultural do mundo civilizado, desenvolveu uma talassocracia mediterrânea e, no entanto, se deixou pouco a pouco corromper e afundar nas disputas políticas internas, na perversão demagógica da democracia, na exploração tributária de outras cidades, no acirramento da rivalidade com Esparta e, finalmente, na catástrofe do Peloponeso. A terra era fértil para as reflexões sobre o sentido da vida e do valor da convivência civil, principalmente numa cultura onde, ao contrário de hoje, ética e política eram duas dimensões inextricavelmente imbricadas. A guinada antropológica operada por Sócrates na filosofia grega não poderia ter ocasião mais propícia do que o século de Péricles. Nenhuma especulação filosófica, por mais alto que se impusesse subir nas formalizações abstratas, poderia não decolar deste chão histórico convulsionado pela violência da guerra e pela fumaceira das paixões. Sua militância filosófica, como toda militância, tinha um sentido direta ou indiretamente político. Partilhava com a sofística – e Sócrates era tematicamente um sofista – questões e

preocupações comuns; todas traindo sua origem na concretude de uma *doxa* onde exuberam as imagens da mitologia, latejam os interesses mundanos, vibra e palpita a existência humana.

No entanto, vejam bem, nenhum desses argumentos probatórios da praticidade radical do pensamento socrático amortece sua vocação especulativa ou freia seus tentâmens indutivistas na direção de um conceito transcendente e unificador. Independentemente da clássica e interminável discussão sobre se Sócrates participa e até antecederia Platão na teoria das idéias, verdade é que o conjunto dos testemunhos mais conhecidos da Antigüidade apresentava sua vocação para o diálogo como uma disposição permanente para o desmascaramento do falso saber fundado nas inconsistências e na confusão argumentativa de uma práxis irrefletida. A própria natureza do diálogo – a negatividade da refutação dialética – só tem sentido na tentativa de ultrapassagem dos fatos rumo à teoria, das opiniões apaixonadas às distinções abstratas e esclarecedoras. A pesquisa socrática era indutiva. Se por um lado seu método dialógico punha em cena indivíduos, situações e problemas particulares da vida real, por outro, encaminhava invariavelmente a discussão para um esgotamento analítico no nível dos fatos e para o limiar de uma investigação abstrata e especulativa. A inteligência do interlocutor era instigada e desafiada a decolar da plataforma empírica de onde partia o confronto argumentativo e subir às alturas epistêmicas do conceito universal. Mesmo que a discussão não cumprisse cabalmente esta segunda etapa – muitos diálogos são inacabados – sua necessidade ficava inscrita e sugerida na urdidura dialética do grande pensador e humanista do século V.

Pertence a Aristóteles, na *Metafísica*⁹, o reconhecimento dos dois princípios da ciência – argumentação indutiva e definição universal – como instaurados por Sócrates na história do pensamento. Platão, cujo testemunho nestas circunstâncias é evidentemente controvertido, coloca, não obstante, na boca de seu protagonista uma aposta na faculdade intelectual do homem, mais do que nos sentidos, como instrumento de busca da verdade:

(...) receei que minha alma viesse a ficar cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um dos meus sentidos. Refleti que deveria buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas. (...) Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu rejeito como erro¹⁰.

Sócrates transitava do *ethos* para o *logos*. Buscava no conceito absolutizante, não a negação do relativo ou o esmagamento de uma concreitude vivencial de onde sempre se parte, mas o princípio inteligível do múltiplo e, mais do que isto, os fundamentos éticos e políticos da comunidade humana.

A exigência filosófica que conduz o intelecto da pragmática ao teórico, da pluralidade empírica à comunidade dos gêneros, longe de se inspirar numa intolerância política ou tampouco num totalitarismo vocacional da razão, é um tentamen ético para evitar que a multiplicidade dos interesses individuais descambe rapidamente no conflito generalizado. No Livro I da *República*, Sócrates, como personagem de Platão, tenta arrancar da discussão com o sofista Trasímaco uma definição universal de justiça, depois que este a houvera definido simplesmente como a “conveniência do mais forte”. Sócrates se vê forçado a ultrapassar dialeticamente a definição do sofista que tinha como referência óbvia a fatualidade política das diversas formas históricas de governo. A intervenção de Trasímaco é nada mais nada menos do que uma declaração de princípios da violência e do assalto do lobo na ordem humana. A possível tendenciosidade de Platão contra o sofista não nega a validade da tese dialética quanto ao conteúdo de sua afirmação. O empenho argumentativo de Sócrates caminha da direção de um conceito universal que esclareça sobre os fundamentos da convivência comunitária. Esta passagem celeberrima da *Repú-*

blica coloca no limite ético e político o confronto entre um pensamento que se basta como pura imagem passiva de uma fatualidade histórica sem horizonte e um intelecto filosófico que se abre para fora e para cima da realidade medíocre em que os indivíduos empenham seus interesses.

Pois bem. O diálogo, quer dizer, - o encontro dissensual entre dois ou até mais indivíduos - é para os socráticos o verdadeiro método da pesquisa filosófica. Por que? Porque esta forma de encontro é que realiza verdadeiramente a concepção socrático-platônica de uma filosofia como trânsito entre o *pragma* e o *logos*. Como assim? É que o diálogo reúne os homens em estado de mundaneidade, quer dizer, no confronto de seus interesses, na diversidade de suas opiniões, na dureza de seus desafetos, tais como a vida os lançou e os mantém na história. É na mais funda encarnação pragmática que os indivíduos se enfrentam dialogicamente. Não teria sentido um diálogo instaurado por um consenso *a priori*. E, no entanto, se o diálogo tem como condição teórica e prática uma pluralidade dissensual, tem não menos necessariamente como causa final a unidade do consenso. Por outro lado, menos sentido teria ainda um diálogo que *a priori* se instaurasse para realizar um dissenso. As palavras se trocam, como em toda troca, para se chegar a uma comunhão lógica e existencial. Tendencialmente, o diálogo é a superação consensual da discórdia. Então, ao mesmo tempo em que se desencadeia no plano pragmático e conflituoso da história, ele é literalmente um recurso ao *logos*, uma mediação entre a vida e o conceito, entre o múltiplo e o uno. Do mesmo modo que logicamente o relativo não conhece o relativo, pragmaticamente o conflito não supera o conflito, a não ser no esmagamento temporário do mais fraco pelo mais forte. Quem o faz verdadeiramente é a interação dialógica, a mediação política, o entendimento filosófico entre as partes. O diálogo liga o existencial ao lógico e religa o lógico ao existencial. Toda linguagem, enquanto comunicação, indica simultaneamente a fatualidade da diferença e a promessa da semelhança. O tentamen metafísico é a iniciativa mais audaciosa da inteligência ocidental para atualizar a potência comunicativa e comunitária da humanidade.

Platão e Xenofonte, em que pesem as profundas diferenças na versão que cada um tem do mestre, levaram igualmente em conta a prática dialógica do Sócrates histórico. Seus registros, ainda mais o de Platão, acentuaram muito fortemente sua trajetória pedagógica através da conversa com os discípulos e com os outros interlocutores de um modo geral. É que ministrar os ensinamentos através de perguntas e respostas condizria com o entendimento socrático do diálogo como a forma primitiva do pensamento filosófico¹¹. Nem faria sentido historicamente não ser assim. O nascimento da especulação socrático-platônica acontece sobre um solo político profundamente democrático. Ainda que pouco simpatizantes de uma democracia demagogicamente pervertida, eram, no fundo, beneficiários históricos da isonomia política encarnada na troca dialógica. É sintomático que a filosofia viva este momento inaugural no espaço público – na ágora, nas palestras ou mesmo nos palacetes privados – mas fora de toda monologia característica dos poderes institucionais. A cultura democrática é de onde sobem as abstrações infladas por uma combustão existencial. A indução socrática, aos olhos do analista sensível, elabora um conceito que, ao mesmo tempo em que flutua na distância e na frialdade das alturas, está quente de vida no seu bojo. O conceito filosófico, ao contrário do entendimento cientificista, conserva na sua intimidade mais luminosa e inteligível a alta temperatura dos combates históricos e do sofrimento humano. Enfim, a conexão dramática da física com a metafísica é a proeza de uma indução filosófica que, ainda que não fosse cabalmente conferida pelo testemunho xenofônico, vê-lo-ia, em cores vivas, pela fantástica dramaturgia platônica.

Como se sabe, Platão já escrevera algumas tragédias antes de seu primeiro encontro com Sócrates. A partir daí, conta a tradição, teria queimado suas obras e se dedicado exclusivamente à investigação da verdade. Mais tarde, após a morte do mestre e sob o impacto que isto lhe causou, vai reavivar o talento dramaturgico na composição dos seus diálogos filosóficos. Ao unir o gênio poético com o filosófico, se torna, ele próprio, um testemunho vivo da conexão entre imagem e conceito, vida e razão. A

forma teatral com que coloca em cena as questões filosóficas e as desenvolve racionalmente não é apenas uma exterioridade formal arbitrariamente substitutiva de outras formas possíveis, mas remete a uma necessidade interna e material do problema discutido. Em muito poucas ou, talvez, nenhuma passagem da sua extensa dramaturgia filosófica o diálogo arranca na direção das formalizações conceituais mais abstratas sem que tenha partido da discussão sobre temas da humanidade comum: a virtude, a justiça, o amor, a amizade, a coragem, etc. Entre a maldade truculenta de um Trásímaco e a ingenuidade imberbe de um Hipócrates, se estende um solo comum de banalidades temáticas. A vida é vulgar e passional. A forma dialógica do encaminhamento filosófico indica que os temas e as discussões propostas são expressões de interesses humanos sempre múltiplos e contraditórios, que estes interesses estão eticamente mal interpretados e praticados pelos participantes da cena, a ponto mesmo de pô-los em discórdia e, às vezes, em pé de guerra. No mínimo, em estado de indisposição recíproca. É o esquecimento do universal e o envolvimento narcótico com os interesses particulares que tornam imperioso o encaminhamento conceitual da discórdia: a dor do amante e a indiferença egoísta do amado, a definição de justiça na boca do velho, do rico ou do tirano, o ensino mercenário da virtude... O teatro platônico não expressaria a forma mais autêntica e primitiva do filosofar, não fosse o entendimento profundamente político da atividade intelectual. "O diálogo (...) é o único caminho para chegar a nos entender com os outros"¹².

É corrente na *doxa* antiplatônica o argumento segundo o qual os seus diálogos são falsos diálogos na medida em que os adversários do personagem Sócrates nunca se dão inteiramente bem ou nunca logram "vencer" a discussão, ainda que muitas vezes nem o próprio Sócrates chegue vitorioso ao seu final. Pois bem. Nenhum argumento mais superficial e miserável. Primeiro, porque para quem está dando a palavra ao adversário, Platão até se mostra muito honesto ao permitir em muitas passagens um brilho e uma contundência muito grandes nos interlocutores do mestre. Protágoras, Trásímaco, Cálicles e outros, como personagens que encarnam pensamen-

tos contrários ao do autor, ofereceram alguma resistência dialética a Sócrates e até, por alguns momentos, podem ter seduzido os leitores. Em contrapartida, os diálogos inacabados testemunham em seu protagonista uma falta de soberba, além de uma prudência muito grande na condução da pesquisa. Mas, enfim, estas lembranças nem têm muito sentido porque ninguém escreve uma obra para demonstrar a falsidade de suas teses. Nos limites de seu texto, todo autor será sempre vencedor, com ou sem interlocutores imaginários.

O argumento mais importante contra o senso comum antimetafísico é o do caráter simbólico e simulativo do diálogo platônico. O diálogo é um fenômeno interativo cuja determinação mais própria está na sua ocorrência ao vivo, em tempo real. Ao contrário do monólogo cuja forma de comunicação é indiferentemente escrita ou falada, o diálogo só tem sentido no aqui-agora, no *hic et nunc* das intervenções possíveis. O monólogo pressupõe essencialmente a ausência de toda alteridade ou intervenção no sentido contrário ao do locutor. A mensagem monológica transcorre, do princípio ao fim, pelo menos como expectativa, numa total previsibilidade daquele que a transmite. O diálogo, *converso modo*, se abre para uma temporalidade do instante. Os interlocutores se enfrentam numa abertura de situação que os expõe ao momento único das oportunidades argumentativas, às armadilhas retóricas do adversário, ao desencontro das emoções, à busca de adesão e aliança com os espectadores da cena, em suma, algo muito aproximado ao que os sofistas entendiam como o tempo do *kairós*: nada que possa ser programado fora dos acontecimentos que se sucedem na desconexão do acaso. O diálogo mundaniza os indivíduos e suas falas. Coloca-os na periclitância de uma corda bamba, virtualiza a instabilidade da vida. Daí que ele só o é verdadeiramente na oralidade viva, onde autentica suas condições de existência. A escritura não é a casa do diálogo. E, portanto, a dramaturgia platônica, como toda forma de interlocução escrita, não é mais do que uma simulação dialógica. O diálogo escrito anula a tragicidade dos encontros, impassibiliza seus personagens tal como as figuras humanas desenhadas nas telas. E Platão era

o primeiro a saber disto¹³. Uma das razões mais importantes pelas quais o fundador da metafísica proibia a divulgação e o registro gráfico das partes mais importantes do seu pensamento era exatamente porque a escrita não permitia o jogo de interpelações da interlocução viva. Daí que o diálogo platônico tem um valor essencialmente alegórico. Ele *simboliza* a oralidade intencional da pedagogia socrática. No borbulhar da criatividade, Platão pinta dramaticamente a força moral e a aura carismática do grande mestre. Mas, principalmente, para além disto, ainda sugere, na teatralidade dos enfrentamentos, o significado político da aposta dialógica.

Um dos pressupostos basilares do empreendimento dialógico é a *igualdade* entre as partes que se defrontam. Evidentemente que a ausência de uma simetria política que coloque os interlocutores numa paridade de condições avalizadora do livre contraditório seria um simulacro de comunicação. Sabemos que não existe troca lingüística autêntica na desigualdade de poder argumentativo entre os dialogantes. Não apenas no nível dos bloqueios subjetivos da comunicação mas mais amplamente na dimensão das opressões e coações sociais, os indivíduos podem estar impedidos de praticar a liberdade de refutação e o auto-reconhecimento de seus interesses, visando um consenso não-autoritário. Os traumas psíquicos, a denegação, a tirania política, a ameaça à sobrevivência podem falsear o processo comunicativo. O momento refutatório do diálogo socrático *-elenchos-* é mais do que um fenômeno interno ou uma necessidade técnica da pesquisa dialética mas uma ocorrência política porque implica o exercício de uma liberdade e de uma igualdade que se sustentam numa dimensão ética *lato sensu*. No enfrentamento dialético, a alteridade entre os dialogantes não pode ser social, mas puramente lógica. Se, na prática dialógica, as diferenças entre os interlocutores emergem, elas se devem à presença ou ausência das qualidades retóricas e intelectuais dos participantes, de seu brilho e de suas habilidades como argumentadores, de sua capacidade para o convencimento ou a persuasão. Enfim, não se devem a nenhum fator social ou extradialógico.

Sócrates não era um homem de ascendência aristocrática e, no entanto, Platão o faz contracenar com personalidades poderosas, com políticos, burguesões, com juízes no tribunal sem perder a autonomia de caráter, condição da convivência democrática. A famosa passagem do *Ménon*¹⁴ em que Platão faz o escravo operar, sob a condução maiêutica, um cálculo de geometria plana é mais do que uma façanha pedagógica. É a demonstração ou, pelo menos, a crença de que a potência intelectual e a capacidade dialógica, para além das disparidades sociais, são as mesmas em todos os homens. Numa cultura em que o escravo possuía um *status* de inferioridade ontológica, este pensamento era de uma densidade crítica e revolucionária inimaginável para muitos de nós nos dias que correm. Paradoxalmente, Platão foi um dos primeiros grandes idealizadores da cidadania na política ocidental.

Dois outros pressupostos aparentados e simbolizados na dialogia platônica são a *falibilidade* dos sujeitos participantes e o *comunitarismo* na construção da verdade. A alteridade inscrita na essência de todo diálogo autêntico é a descentralização dos sujeitos enquanto construtores do consenso. Nenhuma das falas se converterá legitimamente numa monologia empolgante e impositiva. A insuficiência epistêmica de cada interlocutor exige a participação coletiva no empreendimento linguístico. No diálogo, cada sujeito falante assume *a priori* sua fragilidade cognitiva dada pela condição fragmentar de sua presença entre os outros. Do contrário, não se disporia a nenhuma troca. A insuficiência das falas dialógicas é estatutária. Não fosse a estrutura interlocutiva a situação real e ideal de toda refutação, não seria concomitantemente a condição obrigatória do auto-reconhecimento de uma falibilidade ontológica do sujeito humano. Mais do que isto: na medida em que o diálogo exige um auto-reconhecimento falibilista que predispõe ao reconhecimento do outro, ele não é só um fazer como construção do consenso mas um agir como iniciativa ética. Das conversações mais coloquiais aos enfrentamentos dialéticos mais sofisticados, está aceita a participação coletiva como condição do conhecimento. O próprio lema socrático - "só sei que nada sei" - é um

despojamento de toda suficiência monológica do saber. Aqui e ali, Platão sugere a natureza dialógica e comunitária da verdade¹⁵.

O falibilismo intrínseco do diálogo implica imediatamente a contrapartida de um comunitarismo no empreendimento da verdade. É numa cooperação argumentativa, num afinamento progressivo das fricções propositivas que a verdade aparece consensualmente. A idéia metafísica da verdade neste contexto tem muito claramente uma significação social e política. Ela se refere ao seu pressuposto clássico de objetividade, daquilo que não tem uma validade meramente subjetiva e anticomunitária. A recomposição dialética dos fragmentos locucionais no decorrer do diálogo vai vencendo a agressividade e a resistência dos interesses privados expressos na fala de cada participante. O sentido ético da dialética consiste em que o argumento verdadeiro o é enquanto se enquadra em princípios lógicos cuja universalidade anula e denuncia as motivações particularistas do ator anti-social. O diálogo avança tendencialmente na direção de um interesse comum situado fora das subjetividades em jogo. Nas várias vezes em que isto não acontece, é que os interesses particulares se sobrepuseram a sua proposta mais essencial. A concepção comunitária da verdade vale não apenas para o entendimento dela como puro consenso entre parceiros do diálogo como para o seu sentido metafísico de adequação a um objeto real e exterior - *adequatio rei ad intellectum* -, já que tanto numa versão como noutra ela só é aceita a partir de um processo cooperativo. Enfim, o grande sentido político do diálogo platônico está na concepção da verdade como uma conquista coletiva, na equidistância entre o individualismo anticomunitário e a opressão de um sistema imposto totalitariamente. "O fim do diálogo socrático é a vontade de chegar com os homens a uma inteligência que todos devem acatar acerca de um tema que encerra para todos eles um interesse infinito: o dos valores supremos da vida"¹⁶.

A distinção entre as relações produtivas e silenciosas dos homens com a natureza e a relação destes mesmos homens entre si, numa

intersubjetividade mediada simbolicamente, tem uma longa trajetória na filosofia. Esteve, *mutatis mutandis*, na distinção aristotélica entre o “fazer” e o “agir”, passou por Tomás de Aquino na diferenciação entre “ação transitiva” e “ação imanente”, chegou ao jovem Hegel com os conceitos de “trabalho” e “interação” e, finalmente, em Habermas, inspirado por Weber, nas definições de “ação instrumental” e “ação comunicativa”. Uma é a relação produtiva com a natureza, visando a sobrevivência do indivíduo e da espécie e baseada na lógica da adequação entre meios e fins. O controle produtivo sobre a natureza se dá através de instrumentos e não requer, por si mesmo, a relação social. O desenvolvimento tecnológico da história recente não fez senão aumentar a produtividade do trabalho e a riqueza material disponível. A outra relação é a dos homens entre si através da linguagem. A ação comunicativa, ao contrário da ação instrumental, tem seu fim na própria intersubjetividade dos agentes sociais e se define por valores comportamentais aceitos consensualmente. A interação mediada linguisticamente corresponde à dimensão ética da vida porque é aí que se define o sentido das ações humanas. É na esfera da ação comunicativa que se deve, inclusive, traçar a orientação e decidir da validade dos avanços tecnológicos e dos investimentos produtivos da comunidade. Pois bem. O diálogo é o *habitat* da interação simbólica. Como tal, ele é o momento diretor das orientações valorativas da sociedade, é o campo de reflexão axiológica do animal humano. Na relação instrumental do trabalho produtivo, a ação do sujeito humano se converte em algo fora dele, num objeto útil à existência material mas sob o risco permanente de escapar do seu controle, reificado e alienado. Na intersubjetividade dialógica, a ação humana descreve uma volta reflexiva sobre a própria existência, dá um contra-passo especulativo na marcha alienante do tempo e do trabalho.

O diálogo de Platão é o paradigma da *reflexividade* humana. Suas falas incidem recorrentemente sobre os temas da moral: as leis, a justiça, a virtude, o prazer, o dever, a amizade, o amor, a ciência, o ser. Nenhuma de suas falas expõe a positividade medíocre das ações tecno-instrumen-

tais. Todas elas avançam e recuam na lógica de uma negatividade problematizadora. Nenhuma delas tem como critério de validade o sucesso de uma ação exterior a si própria como nas ações instrumentais mas remetem circularmente para experiência humana, lançada na desordem do devir e da multiplicidade. A reflexividade literal e profunda do fenômeno dialógico está fundamentalmente no paradigma interativo sujeito/sujeito, ao contrário do paradigma da ação instrumental caracterizado pela relação sujeito/objeto. A relação cognitiva da ação instrumental se baseia na *explicação* que visa o controle teórico e técnico da natureza; o humanismo constitutivo da intersubjetividade abre para o fenômeno da *compreensão* entre os participantes do agir comunicativo. A compreensão como relação cognitiva floresce na ausência de objeto. É na horizontalidade da interação dialógica que os sujeitos participantes realizam a empatia de suas vivências e equacionam humanamente seus interesses. Politicamente, é na circularidade reflexiva do diálogo que o devir histórico pode ser suspenso e redirecionado no sentido do bom viver.

Sabemos, numa leitura atenta de Platão, que a idéia de verdade, enquanto conhecimento do ser e, portanto, como algo exterior a todo arbítrio da subjetividade, tem um sentido literalmente utópico. A verdade não é jamais localizada na positividade empírica e cambiante dos fatos. Para a metafísica platônica, o real não se resolve na empiricidade do conhecimento sensório mas numa idealidade em relação a qual o dado empírico é apenas um reflexo fantasmagórico. A verdade não está nem se conhece na dimensão do sensível mas na "região" metafísica do inteligível. Ela não tem lugar na topologia da *physis*. Conhecer não é dirigir os sentidos para o mundo das coisas mas transcendê-lo num vôo intelectivo. Para a gnosiologia platônica, se as coisas antecedem cronologicamente as idéias, as idéias antecedem logicamente as coisas. Todo movimento indutivo pelo qual a inteligência se eleva da constatação dos dados particulares para o conceito abstrato e universal é necessariamente antecedido pelo movimento contrário: aquele que desce do universal para os particulares. No mínimo, a indução só é possível a partir de uma potência

universalizante do intelecto. Quando, por exemplo, profiro a sentença: "esta mesa é retangular", só comunico cada uma de suas palavras e sua predicação na estrita condição de cada uma delas circular entre os participantes do diálogo como conceitos universais. O próprio demonstrativo "esta", que designa no contexto uma determinada mesa e não outra, só é comunicado enquanto entendido *a priori* como o nome que indica abstratamente qualquer coisa particular próxima daquele que fala. Chega-se ao particular pelo universal e não ao particular pelo particular.

Chega-se ao indivíduo pela espécie e à espécie pelo gênero. Não é como representação da pura particularidade empírica que a palavra é um bem circulável. É a dimensão universal do conceito que vence a infabilidade intrínseca do puro singular. Ora, Platão nos disse, desde o *Crátilo*, que os nomes imitam a essência das coisas¹⁷. Só por isto as palavras são comunicáveis e a linguagem existe; do contrário, a cada impacto sensorial com o mundo exterior, emudeceríamos diante da mobilidade incessante e da multiplicidade infinita das coisas. Na concepção platônica, a verdade é cognitivamente a *adequação utópica* do intelecto com os conceitos universais e não com as coisas empíricas que justamente, pela sua natureza plural e mutável, não se prestam a nenhuma apreensão inteligível. Daí que a linguagem, tanto quanto a verdade, é estruturalmente metafísica.

Esta idéia só aparece como escândalo filosófico para uma lingüística de orientação metodológica positivista, uma lingüística que apreende a linguagem unilateralmente numa dimensão de fatualidade onde a estrutura semântica se relativiza e se decompõe na abertura temporal do sentido. Empiricamente, a linguagem está submetida, como todas as coisas, às dissolvenças ontológicas do movimento e da vida. A exclusão da terceira hipótese entre o ser e o não-ser é uma exigência ideal e nunca uma positividade mundana. O trabalho e o desafio do intelecto não são constatar o móbil e o múltiplo, de resto já soberamente testemunhado pelos sentidos, mas partir na direção contrária: perquirir intelectivamente as

estruturas estáveis e unitárias capazes de entendê-los. O conceito não é uma conquista imediata da inteligência e, obviamente, entre ele e a informação empírica sobrepõem-se todos os obstáculos que tornam íngreme a travessia epistêmica. No entanto, este é o custo de uma ciência enquanto tal, contraposta evidentemente a uma representação espontânea das coisas e atolada numa relatividade, por definição, interminável e incognoscível. É necessário que a linguagem seja entendida na sua idealidade metafísica para que Platão deixe de ser, aos olhos da *dexa* acadêmica, uma estapafúrdia lingüística. Chomsky, nas suas "reflexões sobre a natureza humana e a ordem social", sugere na atualidade o apriorismo platônico na formação do conhecimento e, portanto, também da linguagem¹⁸.

Então, o diálogo, enquanto troca lingüística, não foge à natureza metafísica da própria linguagem. Portanto, enquanto busca do *comum* e ultrapassagem do interesse particular, a interlocução aposta na verdade. O próprio desencadear do diálogo tem no reconhecimento da veracidade intencional do outro uma de suas condições *sine quibus non*. Não se travaria nenhum diálogo mediante a mendacidade assumida dos participantes. O sentido ético da verdade, como o do diálogo, não está numa absolutização que anula as diferenças postas pela vida mas numa superação tendencial das contradições e na sintonização comunitária entre as personalidades individuais. Ao contrário de um aniquilamento das diferenças, a idéia de verdade é invocada justamente para impedir que a força de uma das partes absolutize totalitariamente o conjunto das outras partes.

Da mesma maneira que a idéia de verdade está implicada na estrutura metafísica e transcendente da linguagem, o está correlativamente na essência política do animal humano. Toda sociedade é, num sentido muito profundo, contratual. Ainda quando ela se estrutura na divisão e na exploração de classe, há um acordo e uma aceitação subjacentes de valores comuns. Há uma comunidade axiológica que perpassa a organização social e desce mais fundo do que o nível em que se estrutura a divisão de

classes. Um dos grandes problemas do pensamento político até hoje foi ter levado muito raramente em conta esta dimensão da vida humana. Na ausência desta infra-estrutura consciencial, não haveria nenhuma base de sustentação para a própria desigualdade material das sociedades de classe. A própria idéia de luta de classes só tem sentido, no fundo, a partir de um acordo subjacente em nome de cujos valores se propõe uma insurreição corretiva por parte dos oprimidos. Daí que as mudanças sociais radicais, se houvessem, dar-se-iam pela autodemissão pacífica dos valores de base e não pelo confronto violento que, em última análise, supõe um valor ou um objeto comum de disputa entre os adversários, da mesma maneira que num diálogo dois interlocutores só podem estar em profunda divergência de opinião na base de um código comum de linguagem. Este código comum é politicamente de difícil remoção porque é nele que os indivíduos definem os valores centrais da vida.

A idéia de contrato social aponta para um plano significativamente mais profundo do que aquele em que os homens decidem as práticas regulamentares de sua convivência jurídico-política. O contrato social transcende a normatividade exterior onde os indivíduos se defrontam e os religa profundamente nas aspirações comuns da existência. Uma "vontade geral" enfeixa o conjunto da sociedade e explica, inclusive, os conflitos de interesse. Nesta medida, a relação social, tanto quanto a linguagem que a sustenta, tem uma estrutura metafísica e utópica. Metafísica porque transcende a fenomenalidade tangível do dado sociológico e utópica porque aponta para uma comunidade ética dos interesses humanos, para uma unidade profunda onde cessariam o conflito e o sofrimento. Mais uma vez, a idéia de verdade, agora numa conotação política, aparece como utopia, como ultrapassagem de uma multiplicidade conflituosa. As ações humanas remetem teleologicamente para uma instância que universaliza o sentido. A militância dialógica de Sócrates é o desbravamento deste sentido e a sondagem profunda desta dimensão humana. A concepção filosófica de uma igualdade ainda que proporcional entre os homens é, tanto para a modernidade quanto o foi para cultura grega, o projeto mais radical e subversivo da escritura política de Platão.

Finalmente, pelo que vimos, a utopia, ao contrário do entendimento comum, não é uma construção puramente ideal contraposta à realidade constrangedora do mundo. A sua gratuidade ontológica não possui um estranhamento absoluto com a existência histórica. Estranhamento que a desmotivaria como valor a ser perseguido na vida prática. O equilíbrio de Sócrates entre a teoria e prática assim como o entendimento filosófico de Platão desautorizam esta visão dicotômica entre utopia e realidade. Na linguagem como na política, as estruturas de ação pressupõem necessariamente uma instância metafísica provedora de sentido. O diálogo como fenômeno propriamente lingüístico e como meio de entendimento político virtualiza o bem viver e a existência comum, já nas contradições necessárias de sua constituição. O seu desencadeamento tem como condição de possibilidade um conjunto de pressupostos indicativos de um *telos* unificador das contradições postas em cena. Mesmo que histórica e psicologicamente a comunicação esteja amplamente bloqueada, *naquilo em que ela ocorre*, foram antecipadas as condições utópicas que, um dia, poderão sobrevir à lupinidade das desavenças. O agir humano é de natureza tal que ele ocorre a partir das próprias condições que estão sendo negadas no seu devir histórico. Então, a verdade, como utopia e como promessa de todo processo dialógico, é, ao mesmo tempo, uma idealidade transcendente e uma possibilidade imanente¹⁹.

Notas

1. Esta expressão indica que a Academia, embora seja classicamente o *locus* ideal do saber, na prática histórica e institucional se torce uma divulgação estereotipada e ressentida da *episteme*, de um senso comum intelectualista, infinitamente mais pobre, é claro, do que a verdadeira *doxa* de que falava Platão, aquela onde se produzem o mito e as representações dramáticas da imaginação popular.

2. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 129.

3. PLATÃO. *O sofista*, 256d, c.

4. KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOPFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*, p. 194 (o grifo é nosso). Por outro lado, na dimensão ontológica, Bertrand Russel já nos advertia que "se tudo fosse relativo, não haveria coisa alguma a qual outra pudesse ser relativa".

5. PLATÃO. *República*, 336d.

6. PLATÃO. *Apologia*, 29b - 30c.

7. CÍCERO *apud* JAEGER, W. *Paideia*, p.360.

8. JAEGER, W. *Paideia*, p. 359.
9. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII, IV, 1078.
10. PLATÃO. *Fédon*, 99c.
11. JAEGER, W. op. cit., p.348.
12. JAEGER, W. op. cit., p.348
13. MONDOLFO, R. *Sócrates*, p.33. PLATÃO. *Fédon*, 275 e,d,e.
14. PLATÃO. *Ménon*, 82a = seg.
15. PLATÃO. *Górgias*, 487e: "Quando na discussão vieres a concordar comigo – disse Sócrates a Cálicles – podemos considerar aquilo em que os dois concordamos... e não precisaremos procurar outras pedras de toque... *A nossa concordância dar-nos-á a verdade perdida?*" (o grifo é nosso). *Ménon*, 86b: "visto que estamos de acordo em procurar o que não sabemos, queres que tratemos de *perquirir juntos* o que é a virtude? (o grifo é nosso).
16. JAEGER, W. *apud* MONDOLFO, R. *Sócrates*, p.59.
17. PLATÃO. *Crátilo*, 431d.
18. CHOMSKY, N. *Os caminhos de poder*, p.23: "Ainda em outro aspecto no qual a revolução cognitiva contemporânea é similar a sua predecessora é na importância atribuída à estrutura inata. Aqui as idéias são de uma origem muito mais antiga, identificável já nos tempos de Platão que, admiravelmente, argumentou que o conhecimento das pessoas não pode ser o resultado da experiência. Elas devem ter um conhecimento *a priori*" (...) "Hume é considerado o arquiempírico, na sua investigação sobre a 'ciência da natureza humana' reconheceu que devemos descobrir aquelas 'partes do nosso conhecimento' derivadas 'do aspecto original da natureza' – conhecimento inato, em outros termos" (...) "Platão ofereceu uma explicação do fato de que a experiência é dificilmente considerada para o conhecimento alcançado: a teoria reminescente" (...) "Hoje em dia, muitos se inclinam a ridicularizar essa proposta, mas o fazem equivocadamente. Ela (a teoria da reminiscência) é correta, em essência, conquanto apresentássemos de modo diferente. Ao longo do séculos, tem sido entendido que deve haver algo de correto nessa idéia. Leibniz, por exemplo, afirmou que a concepção do conhecimento inato de Platão é basicamente correta, embora deva ser 'expurgada do erro da reminiscência – como, ele não sabia realmente dizer".
19. Tais reflexões sobre a natureza e as possibilidades políticas do diálogo têm, na obra de Jürgen Habermas, principalmente a partir da sua "gramática linguística" na década de 70, um dos mais significativos vetores filosóficos da contemporaneidade. Não obstante sua inspiração não-metafísica, tomou a dialogia sócrático-platônica como modelo de competência comunicativa e práxis emancipatória da humanidade.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo, SP: Editora Siciliano, 1994.
- CHOMSKY, N. *Os caminhos do poder* (reflexões sobre a natureza humana e a ordem social). Porto Alegre, RS: ArtMed, 1998.

- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1982.
- _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- JAEGER, W. *Paidéia (a formação do homem grego)*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1986.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates (o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- MONDOLFO, R. *Sócrates*. São Paulo, SP: Editora Mestre Jou, 1967.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1994.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1997.

Resumo

Este artigo discute as relações entre o conhecimento de um princípio absoluto como referência ética e ontológica da vida, em comparação com uma concepção relativista do cosmos e das culturas humanas. Trata também de entender a metafísica grega como instrumento de análise política do mundo contemporâneo.

Palavras-chave

Absoluto, relativo, metafísica, diálogo, reflexão.

Abstract

The article discusses the relations between the acknowledgement of an absolute principle as an ontological and ethics reference of life, as well as a relativist conception of the cosmos and human cultures. Also, intends to ratify the greek methaphysics in analysis of the politics and ethics questions of contemporary world.

Key-words

Absolute, relative, methaphysics, dialogue, reflection.

A SEDUÇÃO DA GRAMÁTICA E SUAS MÁSCARAS

A propósito das teses de Nietzsche sobre linguagem e verdade

Noéli Correia de Melo Sobrinho

Como é agradável que haja as palavras e os sons! Não são as palavras e os sons arco-íris e pontes ilusórias entre seres para sempre separados? (...) Se os nomes e os sons foram prodigalizados, não foi para que nas coisas o homem encontrasse seu reconforto? Que bela loucura é a linguagem: com ela, o homem dança sobre todas as coisas. Quão agradáveis são o discurso e toda mentira sonora! Sobre os arco-íris coloridos dos sons, dança o nosso amor¹.

O ponto de partida da nossa reflexão sobre a função da linguagem no pensamento de Nietzsche é que, nele, o homem é, antes de mais nada e sobretudo, um animal performador, um artista, não no sentido exclusivo de que produz o belo e mesmo o sublime, mas principalmente porque é um construtor de formas, de imagens e de representações, um ser constitutivamente metafórizante, alguém que fabrica ilusões e que precisa necessariamente mentir. Nesse sentido, há aqueles que mentem *conscientemente*, ou porque acreditam que as intuições imediatas são as vias de acesso ao coração do mundo, ou porque, sabendo que a verdade lhe é inexpugnável, lidam alegremente com a superfície das coisas, ou ainda porque, de posse da certeza de que a verdade mata, prefere circular no âmbito das quimeras que salvam do abismo intransponível da finitude. Mas há também aqueles que, na crença de que é possível alcançar a verdade íntima de tudo pelo fio do conhecimento, mentem *inconscientemente*, esquecidos de que, na origem de suas reflexões, encontra-se o erro básico e a soberba pretensão de decifrar o enigma do mundo. De qualquer ma-

neira, contudo, é no espaço ocupado pela linguagem que o homem exercita mais a sua força metafórizante e é aí que edifica seus monumentos culturais; é seduzido pela mágica das palavras e das estruturas gramaticais e sintáticas que ele inventa os seus postulados lógicos, mas é também enlevado por essas coisas que ele poetiza a vida e o universo.

Segundo o jovem Nietzsche, a linguagem nasce do grito acompanhado de gestos, onde aquilo que se quer significar se expressa por uma certa entonação, volume e ritmo e por um movimento da boca². A linguagem gestual e a linguagem sonora são uma "linguagem de signos universalmente compreendida", que têm origem em movimentos reflexos provocados pelo olho e pelo ouvido³. Os movimentos reflexos guiados pelas sensações de prazer ou dor logo se transformam em representações e depois em gestos e sons⁴. No entanto, no que diz respeito à anterioridade, Nietzsche afirma que a linguagem gestual é mais anúga do que a linguagem sonora; quer dizer, a imitação dos gestos, a mímica involuntária dos movimentos, surge antes.

Logo que nos entendemos pelos gestos, pode-se formar por sua vez um *simbolismo* dos gestos: quer dizer, podemos nos entender por meio de uma linguagem que combina signos e sons, que começa por produzir ao mesmo tempo o som e o gesto (ao qual ele se junta como símbolo) para mais tarde se contentar (apenas) com o som⁵.

Desde quando Nietzsche usava o paradigma metafísico da aparência e da coisa-em-si, do apolíneo e do dionisíaco, o primeiro impulso surge como aquele que quer exprimir em imagens o que é primordial na relação do homem com a natureza: a dor nascida da consciência da alteridade e da finitude. Porque não pode continuar vivendo com esta constatação em mente, o ser humano interpõe e invoca, entre ele e a verdade inescapável, um mundo de representações e imagens que transfiguram o caráter da existência; e nisto certamente já se manifesta a sua *força metafórizante*: ao

simbolizar a vida e o caos em que habita, ele desenvolve já a sua capacidade interpretativa, colocando em todas as coisas o crivo do humano. Tanto na música quanto no sonho, o filho solitário da natureza põe em movimento a “força plástica” (*plastische Kraft*) que lhe é constitutiva, e dela faz brotar a linguagem como signo e como metáfora, instância na qual fica demonstrado o seu “desejo ardente de aparência” (*Schein*)⁶. Para ele, o que existe é “um mundo de imagens e de símiles” (*eine Bilder und Gleichniswelt*)⁷. E, se a música é a linguagem primordial da dor do mundo, se ela é sua transfiguração apacentadora essencial, então, toda e qualquer linguagem falada “quer imitar a música”⁸, mas só o faz, já agora, como metáfora da metáfora. Por isso, a linguagem falada que emprega palavras e conceitos como meios expressivos está, segundo Nietzsche, situada num plano inferior ao da música que é a interpretação da verdade a partir de uma intuição imediata:

A linguagem não pode de maneira nenhuma esgotar o simbolismo universal da música, justamente porque é à contradição e à dor que estão no coração do uno primordial que se refere simbolicamente a música e, por isso, simboliza uma esfera anterior e superior a qualquer manifestação.

E, por outro lado, se considerarmos que “todas as aparências não são mais do que símiles”, então, “a linguagem, órgão e símbolo das aparências, nunca pode e nunca poderá exprimir perfeitamente a profunda intimidade do ser”⁹. Enfim, a música, enquanto linguagem imediata da *vontade* traduz o impulso inconsciente que foi enviado do fundo da natureza e, ao fazê-lo, cria o mito que nos compraz da visão aterradora da verdade que mata.

Assim, para a poesia mesmo que quer expressar a verdadeira essência do mundo, diferentemente do discurso teórico que opera por meio de *conceitos*, “a metáfora não é já uma figura de retórica”, ou seja, não é o produto de uma dialética argumentativa, “mas uma imagem substitutiva que lhe vem (ao poeta) efetivamente ao espírito no lugar de um concei-

to¹⁰. A metáfora poética se lança à profundidade do abismo trágico, mergulha no interior do ser e assim diz com propriedade a verdade desse ser, e tal verdade é a *dor*. Inversamente, as palavras do *homem teórico*, ávido de conhecimento, são meramente máscaras e falsificação das paixões, simples abstrações esvaziadas. Quanto à filosofia em particular, ela deve ficar a meio caminho entre a ciência e a arte; pois, embora ela deva fazer uso das categorias do entendimento, continua a ser “uma forma de poesia¹¹”. Exige-se dela que exprima, por meio de signos, um “estado interior” que remeta diretamente aos instintos, e que o faça num *estilo novo* de interpretação, o qual, não obstante, se deve afastar da linguagem puramente conceitual.

Não obstante, embora para Nietzsche as palavras tenham sido sempre as “corruptoras dos filósofos¹²” e um perigo para a “liberdade do espírito¹³”, ao contrário, os filósofos tradicionalmente e os homens em geral também sempre atribuíram à linguagem um estatuto distintivo exclusivo, e com ela pretenderam fundar a sua diferença com relação à animalidade:

Na medida mesmo em que o homem, durante longos períodos, acreditou nos conceitos e nos nomes das coisas como outras tantas *aeternae veritates*, ele foi tomado de um orgulho com o qual se elevava acima do animal: imaginava realmente ter na linguagem o conhecimento do mundo. O artista do verbo não era modesto o suficiente para acreditar que o que fazia era somente atribuir denominações às coisas; ele imaginava, ao contrário, exprimir com estas palavras o supremo saber das coisas; a linguagem é de fato a primeira etapa na investigação da ciência¹⁴.

O intelecto humano, para Nietzsche, está fundamentalmente dotado de uma força artística que fabrica as imagens especulares a partir das quais o conceito — isto é, a palavra articulada — é criado: esta atividade é uma atividade redutora e simplificadora, que reforça as semelhanças e

deixa de lado as diferenças¹⁵. O conceito, que é uma palavra, um símbolo, reunindo um conjunto de fenômenos tidos como semelhantes, é já um “fenômeno artístico” que nasce de uma imagem, como de um hieróglifo a ser decifrado¹⁶.

A linguagem formulada pelo intelecto encontra os seus limites em sua própria fonte produtiva, este órgão tardio que nasceu naquele “minuto mais soberbo e enganoso da ‘história universal’”¹⁷ e que habita um mundo finito e evanescente. As palavras do intelecto não podem dizer a *verdade*, pois a sua arte é a “arte da dissimulação”¹⁸. Enquanto instrumento de auto-conservação, enquanto meio de possibilidade de existência do “rebanho”, o intelecto é o artista da *mentira*, o que ele inicialmente admite como verdade é tão-somente aquilo que, calcado na crença gramatical, concorre para a manutenção da comunidade; ao passo que a mentira, ao contrário, seria justamente a locução proibida e condenável, que podia colocar o indivíduo em risco de se perder. A linguagem, assim como a consciência, é uma imposição da gregaridade humana. O pensamento mesmo trabalha condicionado pelos esquemas gramaticais exigidos pelo *rebanho*: as palavras e a sintaxe que impulsionam à reflexão são expressões da exigência da comunidade, e é exatamente aí que se estabelece a diferença entre o verdadeiro e o falso; aí também a linguagem é legisladora. É com ela que o homem esquematiza o mundo; é lançando mão dos signos lingüísticos que ele consegue reduzir e simplificar a multiplicidade das coisas, ao mesmo tempo gravando na memória o que era indispensável para suprir a sua carência de segurança. O intelecto, pautado pelos esquemas da gramática, é, ele próprio, o “mestre do fingimento”, aquele que ensina para a auto-preservação e para a continuidade do animal de rebanho.

Com os conceitos, os filósofos sempre acreditaram que se definia algo, isto é, poder-se-ia sempre extrair de uma palavra um conjunto de predicados verdadeiros; acreditavam erradamente que a uma palavra correspondia uma coisa real, sem considerar que uma palavra é apenas uma “alusão vaga das coisas”¹⁹; para Nietzsche, as palavras são símbolos

transportados e “sombras fugidias” que remetem necessariamente às impressões sensíveis²⁰, são simplesmente “signos de reconhecimento”²¹. Além disso, visto que o intelecto é o artista do fingimento e da mentira, as suas formulações lingüísticas não podem dar conta do que lhe é externo; ou melhor, apenas projetam no exterior o que lhe é análogo e assimilável. Nesse sentido, indaga Nietzsche: “É a linguagem a expressão adequada de toda realidade?”²² Ele mesmo afirma que não; pois *sujeito e objeto*, antropomorfismos metafísicos que são, se apresentam como coisas de natureza totalmente diversa, não podendo haver entre eles qualquer *adequação*, qualquer compatibilidade.

Pergunta ele ainda: “O que é uma palavra?” Quer dizer: o que é isto que pretende dizer a verdade das coisas? A palavra não é senão “a reprodução em sons de um impulso nervoso”²³; portanto, um processo de transposição metafórica de uma irrupção instintiva em som. Na verdade, todas as expressões da linguagem são metáforas antropomórficas; isto é, transfigurações mais ou menos arbitrárias e mais ou menos autênticas das coisas em intuições e representações. Mas, se a origem das palavras são impulsos nervosos, não se deveria por isso admitir a realidade externa como *causa* desse processo cognitivo e dessas palavras: o impulso vem primeiro; o intelecto apenas transfigura as impressões sensíveis e, nesta faíscas metaforizante, põe o mundo tal como o conhecemos, ou seja, como representação, como imagem, como aparência, como ilusão.

A força plástica que nos distingue dos outros animais, é ela mesma que cria todas as formas do mundo humano, formas que de fato não existem na natureza. Imagens são projeções, produtos dessa faculdade estética movida por impulsos inconscientes e que se refletem nos sentidos e na consciência: mesmo aquilo que constitui o chamado *a priori* de todo conhecimento, as dimensões do tempo, do espaço e da causalidade, é já expressão perceptiva metafórica dos instintos. Em suma: as representações e os conceitos do intelecto são manifestações de uma operação gramatical de *dissimulação* antropomórfica que está impossibilitada de dizer a

verdade das coisas, porque não pode alcançá-las, quer dizer, não tem os instrumentos adequados para realizar a sua pretensão.

Nesse período da *metafísica do artista*, o jovem Nietzsche admite ainda, da mesma maneira que Kant e Schopenhauer, que há um em-si das coisas, mas que ele não está disponível para o entendimento: do mundo, com as palavras, o homem só retira o que os seus olhos podem alcançar, isto é, a sua aparência fugaz, ambígua, inapropriável. Nesse sentido, em Nietzsche, a metáfora aparece referida a um *próprio* do qual ela se aproxima ou se afasta; *próprio* que é a “essência” representada mais estritamente por Dionisos, personagem enigmático e indecifrável, cujo símbolo é a embriaguez. As palavras estão distantes da verdade do mundo, pois são o resultado de uma dupla metáfora: aquela que transporta do impulso nervoso à imagem e a outra que transporta novamente da representação à expressão sonora, com o que se afastam ainda mais das *intuições originais* que davam uma percepção das coisas mais imediata e portanto mais verdadeira; ainda que se deva reconhecer que tais intuições fossem já, elas próprias, também metáforas.

O processo cognitivo, ou seja, o processo de formação dos *conceitos* é, então, nesse sentido, um mecanismo de sofisticação e refinamento da arte de metaforização, uma sutileza do intelecto tal como é concebido pela metafísica, no interior da qual os filósofos com seus conceitos pretendiam aceder à *verdade*. Ao contrário, para Nietzsche, os conceitos não são senão palavras conjugadas com a recordação de fatos semelhantes. Afirma ele: “Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico”²⁴. Além disso, o trabalho teórico de idealização, enquanto atividade imaginativa, tem o seu ponto de apoio na *memória*, cuja função é seletiva de modo tal que, por uma operação de redução e simplificação, recolhe apenas o que é semelhante, porque somente assim o homem, no reconhecimento da semelhança, na possibilidade de previsão e precaução, poderia garantir sua auto-conservação e sua segurança. Quer dizer, ele raciocina por analogia, ao mesmo tempo que esquece que o que é trazido à tona

é algo sempre novo e diferente e jamais o mesmo. A formação dos conceitos, sempre acompanhado do esquecimento de sua origem metafórica, apenas se dá pela identificação do não-idêntico, pela unificação do diverso, pela generalização do particular, pela abstração do real; isto é, por mecanismos comparativos operados na consciência e pela linguagem, dos quais resulta um esquema explicativo, mas só depois que as *metáforas intuitivas* foram totalmente dissolvidas, mecanismos nos quais, enfim, a consciência aparece substancializada e a linguagem reificada.

Os conceitos nascem portanto da atividade da memória, cuja função principal é *esquecer* que o mundo é devir e diferença. Trata-se aqui de uma operação que se afasta da vida mesma e acaba por fazer o filósofo cair na crença de que haveria um outro mundo mais real e verdadeiro, um mundo que somente a razão dialética poderia aventar. Supõe-se que os conceitos correspondam a algo que perdura, a algo que é idêntico a si mesmo, e se deixa de lado tudo o que é singular, particular, diferente, plural. Supõe-se que existam coisas iguais e se refuta como mentira tudo o que é tragado pelo fluxo inexorável do tempo. Assim, na medida em que o conhecimento quer ser a imagem de algo fixo e impassível, choca-se com o tempo e repudia invariavelmente o devir. Mas, ao contrário, se o mundo é realmente caos e devir, como acredita Nietzsche, então, nenhuma lógica gramatical poderia capturá-lo em conceitos, tais como o de *sujeito, substância, razão, ser* ou *verdade*: estes termos apenas revelam um mundo fictício formatado em esquemas superficiais e que são, além disso, a-históricos, pois a linguagem lógico-conceitual é inadequada para dizer o devir histórico e só pode revelar o que lhe é próximo, familiar e simples.

Assim, no fundo, a vontade de verdade do *homem teórico*, que se escamoteia atrás dos seus pressupostos categoriais, é aquela que quer prever para assegurar-se da continuidade da existência, fazendo-o através da eliminação fictícia dos perigos trazidos por esta visão imediata do mundo como devir. Este *pathos da verdade* tem seu fundamento também na memória: é no jogo da lembrança e do esquecimento que ocorre a economia

produtiva do intelecto, ou seja, o resultado desse jogo é aquilo que se fixa como forma, representação e imagem. Enfim, esta vontade é portanto produto do medo primordial da morte, medo do sofrimento causado por algo que põe em risco a vida. Nesse sentido, os conceitos são artimanhas da reflexão, com a intenção e o interesse de postergar e ultrapassar a iminência do fim, constituem uma estratégia para precaver-se e apropriar-se do enigma da existência, são a tentativa vã de dominar a natureza. Por isso mesmo, enquanto invenções arbitrárias, eles jamais poderão traduzir fielmente a realidade em devir, ou mesmo o em-si das coisas; o seu caráter de ficção reguladora só lhes permite estabelecer simples relações aparentes: "a natureza não conhece formas nem conceitos"²⁵. Realidade e conceito são de natureza diversa.

O processo cognitivo que conduz até os conceitos não é, segundo Nietzsche, um processo lógico, visto que parte não da realidade das próprias coisas, mas da arte metaforizante do intelecto que acredita poder espelhar fielmente o que lhe é exterior e identificá-lo. Porém, esquecido de que o homem "é artista desde a origem", de que ele é sobretudo um inventor, o filósofo depositará ainda uma vez sua fé nas representações que se repetem no seu pensamento e chamá-las-á de verdades. Mas, então, pergunta Nietzsche:

O que é então a verdade? Uma multidão mutante de metáforas, metonímias e antropomorfismos, em suma, um conjunto de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornadas pela poesia e pela retórica, e que depois de um longo uso parecem estabelecidas, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões de que esquecemos que o são, metáforas gastas que perderam sua força sensível, moedas que perderam sua efígie e que não são consideradas mais como tais, mas somente como metal"²⁶.

O homem (*Mensch*), o animal que mede e avalia, é sempre um artista e é através da linguagem que ele demonstra a sua constituição transfiguradora, cuja função é igualar o desigual, ou seja, identificar, transfigurando impulsos em imagens e essas em sons, palavras e conceitos antropomorfizados, numa operação tão arbitrária quanto ilógica, já que impulsos, imagens e sons são de natureza diferente, não podendo haver entre eles nenhuma relação de causalidade, continuidade ou homologia.

As noções de *ser* e de *verdade*, que a metafísica não pode descartar, são elas próprias metáforas humanas, nem adequadas nem correspondentes a nada na natureza. São, no fundo, figurações convencionais postas pelas impressões sensíveis que intencionam, primeiro, imitar o que ocorre aparentemente e, depois, formatar essa imitação numa idéia coagulada, num conceito. Ser e verdade exprimem tão-somente necessidades sociais e nada falam da realidade; são enunciados que ocultam a sua origem mentirosa; fazem parte daquele cortejo de "metáforas usuais" com as quais o homem gregário e o homem teórico procuram prever e assegurar-se; são, enfim, efeitos da retórica filosófica e da sedução exercida pelas palavras e pelas estruturas gramaticais.

Em suma: todo trabalho do intelecto, que acaba por cristalizar em abstrações e generalizações as impressões sensíveis, é a realização daquela velha capacidade performativa originária do homem; mas, operando assim, o intelecto inventa a cultura e pretende separar definitivamente o homem racional do animal instintivo²⁷. Enquanto animal metafórico, que mede, avalia e transfigura, o homem é aquele ser que tem na sua "força plasmadora do mundo" (*weltbildende Kraft*) "a forma geral de todo instinto"²⁸. No início, era a metáfora musical e poética que fluía dessa força estética; depois, esta viu-se cativa e enlouquecida no espelho de suas criações conceituais; agora, aguarda novamente ser libertada para dar prosseguimento à obra do homem: a vontade primordial que o habita não quer efetivamente e não pode querer a verdade a todo custo; quer sim dar vazão a seus instintos performadores, quer a ilusão e a mentira, quer a

arte. Para tal vontade que quer a ilusão, o sonho e o mito, isto é, tudo o que é aparência, abertura, devir, as *metáforas usuais* são imprestáveis, não apenas porque empregam uma linguagem extremamente artificial e vazia que faz retornar eternamente o mesmo, mas também porque assumem a rigidez cadavérica de um "columbário romano". Aquele que quer conhecer o verdadeiro fundo trágico da existência deve dizê-lo com *metáforas proibidas*, nas quais o mundo é interpretado como "jogo", como pluralidade e diferença. Assim, a possibilidade de escapar de tudo quanto é fixo, rígido e morto reside ainda no potencial estético inesgotável que possui o filho inteligente da natureza: ao produzir "novas extrapolações, novas metáforas e novas metonímias"²⁰, o artista-filósofo concedia ao mundo o que de direito lhe cabe: a infinitude. As metáforas proibidas, raras e inatuais dizem a verdade da aparência sempre mutável e diferente, dizem a verdade dionisíaca da afirmação da vida e da arte.

Quando Nietzsche afirma, nesse período da metafísica do artista, que não há verdade como adequação de enunciado e realidade ou como correspondência entre os sentidos e o mundo, ele quer dizer também que verdades são simplesmente crenças. Como Kant, ele admite ainda que, se há uma verdade, ela não nos é acessível, ela não se dá a nós:

Mas me parece antes de mais nada que a "percepção justa" — isto é, a expressão adequada de um objeto no sujeito — (isto) me parece um absurdo cheio de contradições, pois entre duas esferas absolutamente distintas, como são o sujeito e o objeto, não há lugar para qualquer causalidade, qualquer exatidão, qualquer expressão possíveis, mas antes há uma *relação* estética, quer dizer, no sentido que eu dou, uma transposição aproximada, uma tradução balbuciante numa língua completamente estranha²⁶.

Ora, se admitirmos que "a essência das coisas (não) se manifesta no mundo empírico" e que a relação entre um impulso nervoso e uma deter-

minada imagem “não é em si necessária”³¹, então, tudo aquilo que nos poderia levar a crer na *verdade* como correspondência entre o enunciado verbal e a realidade, ou como espelhamento do ser que permanece idêntico, aparece apenas como uma palavra oca, uma crença e nada mais. Contudo, para Clark, a assertiva de que “verdades são ilusões” não se deve somente à sedução promovida pela linguagem; talvez, mais do que a isso, ela se deva à própria compreensão nietzschiana da teoria representacional da percepção e da teoria metafísica da adequação herdadas de Kant e de Schopenhauer³². Verdades são de fato ilusões e estas são mentiras inconscientes, ou seja, afirmações falsas; aí nada é determinado absolutamente. Se, por outro lado, tomarmos a verdade como uma convenção imposta pela coletividade, ela deverá estar referida imediatamente à comunicação entre os homens e assim exigirá uma nomenclatura uniforme das coisas.

Assim, na medida em que verdade e mentira são distinções projetadas pela linguagem apenas, isto não deveria significar, para Clark, uma negação peremptória da verdade enquanto tal, mas tão-somente daquela posta pela convenção lingüística. Haveria conhecimento para além mesmo das falas ou dos escritos comumente admitidos, porque a *verdade* extrapola o campo estritamente lingüístico-gramatical: a verdade é o mundo; negar a verdade seria romper o laço que liga necessariamente a linguagem a este mundo, e tal procedimento esconderia a idéia absurda do nominalismo de que somente as palavras são universais, enquanto que a realidade é sempre individual e particular³³. Em resumo: para Clark não é somente porque as palavras são sempre metáforas que a verdade é negada no primeiro Nietzsche, mas sobretudo porque o aparelho sensorial e perceptivo do homem é falsificador e não consegue alcançar a coisa-em-si, a pura verdade. A percepção somente dá a figuração das coisas, não a sua essência, fornece apenas a imagem delas, não o seu em-si. A linguagem só pode expressar as nossas representações; mas existe um real que ultrapassa a consciência imagética do homem e o seu potencial lingüístico metaforizador.

Se pudermos conceder que o ser humano é um animal que articula suas metáforas do mundo para assim dar sentido às suas proposições e enunciados, deveremos admitir também que ele, constitutivamente, vive das ilusões que derrama sobre as coisas: a linguagem e a gramática são os meios de expressão dessa tendência à mentira que veio a se chamar de “vontade de verdade”. Sabemos que o artista, ao contrário do homem teórico, é cômico de sua vontade de ilusão e que por isso não se encontra iludido quanto à sua obra. Ele é propriamente o filósofo trágico que engendra sempre um novo mito; que repõe a vida em toda a sua riqueza e exuberância, sem submetê-la às grades dos conceitos e das abstrações. Somente a arte é, ela própria, a “voz da natureza”³⁴ e a sua única verdade é aquela alcançada pela visão do sublime. Se a imagem repetida é a origem dos conceitos, ao contrário, a imagem única é a fonte da diferença e da pluralidade a que apenas o artista pode aceder; se as metáforas usuais constituem a verdade do espírito teórico, as metáforas raras e estranhas são os produtos singulares do olhar estético; se as representações metafísicas só podem estabelecer semelhanças e causalidades entre as coisas, a imaginação fértil do artista é quem unicamente adivinha o novo e o trágico que é o mundo: “Nós queremos criar imagens que transformarão o mundo a vossos olhos e que vos farão tremer de horror”³⁵. O poder imaginativo do filósofo tradicional restringe e susta a *força plasmadora do mundo* que existe em todos os homens; o filósofo-artista liberta essa força propulsora espontânea e enriquecedora da vida. O impulso metafórico e transfigurador é da própria natureza humana: “O processo artístico é absolutamente determinado e necessário no plano fisiológico”³⁶; entretanto, ele funciona diferentemente na consciência do filósofo e na consciência do artista.

Do caráter estético do intelecto, é possível concluir ainda que tanto a vida quanto a ciência são obras da imaginação e da ficção gramatical. A linguagem acompanhou sempre os passos e os ritmos de desenvolvimento da lógica; ambas caminharam paralelamente uma à outra, condicionando-se reciprocamente. A lógica organizou o caos das sensa-

ções e o formalizou em relações abstratas de causalidade, assim também a linguagem expressou, na sua estrutura sintática, aquele mesmo ordenamento e aquelas mesmas relações de causalidade; a linguagem descobriu um sujeito anterior a seus predicados, assim também a lógica acreditou que, atrás de uma ação ou de um conhecimento, havia sempre algo ou alguém; a linguagem criou os conceitos com a pretensão de dizer a verdade, assim também a lógica estabeleceu a lei da identidade das coisas. Ambas – a linguagem e a lógica – são complementares; e é mesmo possível encontrar em alguns lugares da obra de Nietzsche trechos em que ele vê o trabalho da lógica inteiramente subordinado à imaginação gramatical, como no caso de Descartes, por exemplo. De resto, elas também têm em comum o fato de se revelarem como antropomorfismos: “É preciso demonstrar que todas as construções do mundo são antropomorfismos, inclusive as ciências”³⁷. A linguagem constitui a forma e a estrutura fundamentais da metafísica, cuja lógica opera por meio de palavras-conceitos: para os filósofos tradicionais, o mundo parece esgotar-se na gramática, razão por que podemos dizer que elas são ficções subjetivas. Na medida em que o homem só pode conhecer o mundo aparente, fenomênico, com o qual se ilude, a tudo o que ele atribui o estatuto de real e verdadeiro é uma *invenção* sua.

As relações constantes expressas na linguagem são o resultado de um trabalho da memória como “uma propriedade original” de todo ser humano. Ela exerce, como já dissemos, uma função seletiva – e o faz em articulação diteta com as sensações de prazer e dor – que herda da espécie e da sua própria história: “o homem traz em si a memória de todas as gerações passadas”; quer dizer: as lembranças mais fixas e estabelecidas no inconsciente de um indivíduo são um atavismo da espécie que itropeçam no pensamento, a nossa única realidade³⁸. O pensamento recolhe do arsenal mneumônico as imagens e com elas formula gramaticalmente os conceitos e as categorias enquanto metáforas das sensações e antropomorfizações do mundo. A *consciência*, este produto tardio com relação à *memória* – pois “a memória é mais antiga do que a consciência”³⁹ –

é a instância em que se conjugam lembranças e sensações, plano no qual se forjam as "máscaras" do mundo e do sujeito. Ora, a superficialidade de todo conhecimento se deve exatamente à sua origem na *sensibilidade*, que capta a multiplicidade das impressões, e na *percepção*, que organiza esta pluralidade, cujas formas são projetadas na consciência, que traduz os hieróglifos do mundo, reduzindo-os à escala humana. Assim, enquanto *mestre do fingimento* que é, o intelecto é o órgão da metáforização e extrapolação dos impulsos e das impressões sensíveis, cujas imagens e representações são selecionadas pela memória, que iguala o desigual, generaliza as semelhanças e procura uma causa originária no exterior.

Do primeiro movimento mneumônico criador da consciência, que advinha relações de causalidade entre as coisas, nasce a principal máscara categorial da metafísica: a idéia de *sujeito* como ponto de apoio de toda verdade. A consciência subjetiva pretende ser o *espelho* do mundo e, por meio desta *reflexão*, dizer a verdade do real. Mas, para Nietzsche, isto revela ser tão-somente uma crença; além do que a linguagem necessariamente aqui empregada encontra sempre seus limites na estrutura sintática que diz reiteradamente a mesma coisa e que só descobre no mundo aquilo que ali colocou, isto é, o homem e as suas ilusões de ótica. Por outro lado, se a origem da linguagem são as sensações e se há um ordenamento e uma hierarquia das sensações, então, as palavras do sujeito consciente somente exprimem medições, julgamentos, avaliações:

Logo que se quer *conhecer* a coisa em si, *ela não é nada senão este mundo* — o conhecimento só é possível como reflexo e como relação a *uma* medida (sensação). Não *sabemos* o que é o mundo: querer o conhecimento absoluto e incondicionado é querer um conhecimento sem conhecimento⁴¹.

Na verdade, a função da consciência é transfigurar o material vindo do inconsciente, ordená-lo pela lei da causalidade e gravá-lo a fogo na memória; ou seja, transformar as intuições sensíveis originárias em concei-

tos e abstrações. E tudo isto vem acompanhado necessariamente por um *pathos* e uma avaliação.

Mas, segundo Nietzsche, todo aquele que crê na verdade das palavras foi seduzido pela gramática, foi “apanhado nas teias da *linguagem*”⁴¹. Apenas arrebatado pelo encanto das palavras e da sintaxe lhe é possível separar o “mundo verdadeiro” do “mundo aparente”; contudo, para Nietzsche, “o mundo verdadeiro tornou-se fábula”, e foi no interior dessa fábulação que puderam germinar todas as falsas separações e todos os falsos dualismos – como do sujeito e do objeto, por exemplo. Além disso, a linguagem conceitual é uma linguagem retórica, e “todas as *figuras de retórica* (quer dizer, a essência da linguagem) são falsos silogismos. É com eles que a razão começa.”⁴² Mesmo o *a priori* do conhecimento, enquanto fundamento da argumentação dialética, enquanto definição, como é a causalidade, também ela é simplesmente uma metonímia, um erro, um ilogismo: “um predicado é confundido com uma soma de predicados”⁴³. Palavras ainda de Nietzsche:

Vemos que a *filosofia* foi inicialmente praticada da mesma maneira que *foi formada a lógica*, quer dizer, de maneira ilógica. Ao que se junta agora a paixão da *verdade* e da *veracidade*. Esta paixão não tem inicialmente nada a ver com a lógica. Ela significa unicamente que *nenum engano consciente* foi cometido. Mas os enganos contidos na linguagem e na filosofia são primeiramente inconscientes e é muito difícil que cheguem à consciência⁴⁴.

A memória primeiro fixou as determinações, depois instrumentalizou-as no sentido de selecionar as analogias e abstrair as diferenças, uma operação de resto unicamente viável pela dinâmica da *imitação*: os homens são impulsionados à imitação e com ela adquirem uma segunda natureza, e o fazem por meio de gestos e palavras:

Nossos sentidos imitam a natureza, modelando-se sempre mais por ela. A imitação supõe uma recepção, depois uma transposição contínua da imagem percebida em mil metáforas, todas eficazes⁴⁵.

É importante notar aqui que a imitação é sempre já um mecanismo metaforizante, por intermédio do qual “uma impressão estranha” é recolhida e depois traduzida por um quadro de referências que a imaginação já fixou na memória, processo no qual o múltiplo é sintetizado no pensamento, mas também nas palavras e nos conceitos. Em outras palavras, o intelecto equaliza o diverso, aproxima o que é longínquo, torna conhecido o que é estranho.

A idéia de *sujeito*, esta ficção gramatical que a memória coagulou na consciência, é o principal argumento da metafísica na tentativa de demonstrar a verdade de seus enunciados. Antes de mais nada, o filósofo tradicional deposita a sua fé inquebrantável na liberdade e na autonomia do sujeito cognoscente, com o que o intelecto se quer independente do mundo da necessidade, do círculo vicioso da natureza que o acorrenta. É esse mesmo sujeito do conhecimento quem isola arbitrariamente os fenômenos, a que chama de “fatos”, com o auxílio da linguagem, extraindo-os do caos e do devir. Assim observa Nietzsche:

Nossa percepção ordinária, imprecisa, toma um grupo de fenômenos por uma unidade e chama isso de um fato; entre este e um outro fato, ela reúne por imaginação um espaço vazio, e *isola* cada um dos fatos. Na realidade, agir e conhecer não são uma sucessão de fatos e intervalos vazios, mas um fluxo constante. (...) Assim como compreendemos os caracteres de maneira imprecisa, assim também o fazemos com relação aos fatos; falamos de características idênticas, de fatos idênticos: *não existe nada disso*. (...) A palavra e o conceito são a razão visível que faz que acreditemos neste

isolamento de grupos de ações: eles não nos servem somente para *designar* as coisas, é a *verdade* destas que afiguramos na origem capturada por eles. Ainda agora, as palavras e os conceitos nos induzem continuamente a pensar nas coisas como mais simples do que elas são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada uma existindo em si e para si. Há, oculta na *língua*, uma mitologia filosófica que retorna a todo momento, por mais prudente aliás que se possa ser. A crença na liberdade do querer, quer dizer, nos fatos *idênticos* e nos fatos *isolados*, tem na língua seu evangelista e seu defensor perseverantes⁴⁶.

Quer dizer: o sujeito racional que arrisca a sua crença nas formulações da lingüística e da semiologia encontra nelas um aliado esquematizador e simplificador que separa e identifica, mas a linguagem, enquanto um conjunto de meros símbolos e imagens, segundo Nietzsche, pode apenas "*persuadir*", sem contudo poder "*demonstrar*" o que quer que seja⁴⁷, não pode explicar nada; pois, no fundo, "*toda palavra é um preconceito*"⁴⁸.

Todas essas coisas que obtiveram a sanção do racional tiveram sua origem na desrazão e nas armadilhas da lógica gramatical: o *vero-simil* nada tem a ver com a verdade e não deve ser confundido com ela; trata-se aí de um artifício figurativo com vistas unicamente ao auto-asseguramento, para o que se faz mister isolar e identificar coisas com a ajuda das palavras, cuja natureza é certamente distinta dessas coisas que elas querem definir. A despeito disso, a tradição filosófica sempre insistiu em trabalhar com categorias nascidas do ventre da linguagem; aceitou-se apenas aquilo que podia ser dito com palavras ou inserido numa estrutura gramatical e sintática; o inefável não devia ser tomado por verdadeiro: "*concluía-se outrora, automaticamente, que lá onde termina o reino das palavras, aí termina também o reino da existência*"⁴⁹.

O *eu*, enquanto erro original de toda a tradição filosófica, enquanto condição de possibilidade da ontologia substancialista, fonte da totalidade do real e marco transcendental de determinação do mundo, este *eu subjetivo*, de quem se diz que é livre e autônomo, é ainda um preconceito lingüístico, um artificialismo gramatical apoiado na vigília consciente e na aparência sensível, uma ficção sintética e sintetizadora, que, com suas múltiplas máscaras, antepõe sérios obstáculos à compreensão do movimento interno dos nossos instintos, do nosso caráter e da nossa subjetividade; pois: “Decididamente *não somos* o que parecemos ser nos estados de que temos consciência e para os quais temos palavras (...)”⁵⁰ Disso resulta que somos enganados pelas impressões sensíveis e pela consciência e, por conseguinte, tais ilusões devem estar inscritas na articulação de nossos olhares e discursos.

Além disso, invertemos, inadvertidamente ou não, o sujeito e o predicado, a causa e o efeito, o ser e o devir, na ordem do que vem primeiro na determinação das coisas e da subjetividade, porque separamos o ser dos seus atributos, porque estabelecemos a causa depois do efeito, porque privilegiamos a ilusão do ser a despeito da realidade do devir, porque, enfim, colocamos abstrações conceituais lá onde estão as coisas e as coisas lá onde estão as abstrações conceituais: “A humanidade, desde sempre, confundiu o ativo e o passivo; esta é sua eterna mentira gramatical”⁵¹. Quer dizer, desprezou o mundo aparente em proveito de um mundo etéreo.

Os filósofos sobretudo concederam demasiado crédito à consciência, esta superfície espelhada que tem a pretensão de refletir a realidade do mundo. Os filósofos, no entanto, não se deram conta de que:

A consciência é a última e a mais tardia evolução da vida orgânica, e por conseguinte, também aquilo que há de menos acabado e de mais frágil nela⁵².

De acordo com Nietzsche, ao contrário, as instâncias que verdadeiramente respondem melhor pela natureza do humano e suas manifestações são os *instintos*, que se movem no plano do inconsciente; são eles, no fundo e em última análise, que garantem a sobrevivência da espécie; sem eles, o animal inteligente já teria sucumbido vítima das forças enganosas da sua consciência soberba e orgulhosa, mas ingênua. Foram eles mesmos, sobretudo, que tornaram lógicos os homens, levando-os a identificar situações, circunstâncias, encadeamentos e coisas: os mais aptos em tal arte de fantasiar tiveram sucesso e puderam sobreviver⁵⁵; os mais sutis e suscetíveis, que descortinavam apenas o caos do mundo e o fluxo devorador do tempo, esses, quando não artistas trágicos, tiveram de morrer.

A dupla crença na consciência e na gramática induziu o animal inteligente à magia; a sedução que ambas exerceram sobre o intelecto levou o filósofo a encantar todas as coisas por meio de suas categorias mitológicas, e a exercitar o seu pensamento desconsiderando as forças internas que o faziam mover. Não obstante: “nossos pensamentos são as sombras dos nossos sentimentos — são sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes”⁵⁶; e, talvez por causa disso mesmo, o mais das vezes, já “não se pode traduzir inteiramente por meio de palavras, mesmo os seus próprios pensamentos”⁵⁷.

Por conseguinte, é impossível e impróprio acreditar que o pensamento consciente se oponha ou não se refira aos instintos e ao corpo: tudo o que, na consciência, se reflete, brilha, atrai e seduz; tudo aquilo que aí se representa e se expressa em sons articulados, com palavras sintaticamente ordenadas; tudo isso não é senão o resultado de um processo velado e secreto promovido pelos instintos, ou seja, os *quanta* de forças que travam sua luta silenciosa e secreta: “a maior parte de nossa atividade intelectual se desenrola inconscientemente, insensivelmente para nós”⁵⁸.

Assim como a linguagem, a consciência somente se desenvolveu em função da *necessidade de comunicação* entre os homens:

(...) a consciência, em geral, só se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicar (...). A consciência é apenas uma rede de comunicação entre os homens³⁷.

Ela é portanto a instância onde as sensações e as imagens se transformam em palavras; à consciência estão certamente ligados o pensamento, o sentimento, a vontade e a lembrança, mas, de maneira nenhuma, poderíamos situar aí a origem profunda desses fenômenos. Tudo quanto a ela se refere diretamente é da ordem da superfície, da aparência, do espelho, da ilusão. A carência, a vulnerabilidade, a fragilidade do animal inteligente, foi esta condição de precariedade constitutiva e original que forçou a reunião e a associação entre os indivíduos, objetivo unicamente factível se e quando fossem fixadas na memória e na consciência as representações que refletissem o medo, o perigo e a insegurança comuns e aquelas que indicavam a necessidade de estabelecer e manter a associação. O “tratado de paz” entre os homens foi unicamente possível se e quando as expressões da linguagem fossem compreendidas igualmente por todos como “*sinais de troca*”. Acrescenta ainda Nietzsche a respeito desta relação entre consciência e linguagem:

(...) o homem, como todo ser vivo, pensa sem cessar, mas ele o ignora; o pensamento que se torna *consciente* é, dizemos, somente a parte mais ínfima: a mais superficial, a mais medíocre: — pois este pensamento consciente somente *se produz com palavras, quer dizer, com signos de comunicação*, pelo que se revela a origem da consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não da razão*) caminham juntos, lado a lado³⁸.

O homem é socializado pela linguagem, que exprime reciprocamente nele a consciência de pertencimento ao *rebanho*; e, certamente, ele só se re-conhece lá onde está o outro, quer dizer, na alteridade: o aliado imposto pelas circunstâncias e o inimigo que precisa ser submetido ou abatido.

É Nietzsche quem afirma:

As palavras são símbolos sonoros para os conceitos: ora, os conceitos são grupos mais ou menos definidos de sensações que se repetem e se associam. Pelo que se compreende, não é suficiente que se empreguem as mesmas palavras: é preciso que se empregue as mesmas palavras para o mesmo tipo de experiências internas — e é preciso que se as tenha *em comum*⁵⁹.

Quer dizer, as palavras abrigam desde sempre "avaliações" correspondentes à experiência de um indivíduo concreto: para o homem gregário, as palavras significam aquelas coisas que um indivíduo tem de comum com os seus convivas. Contudo, como admite Nietzsche, a lâmina especular da consciência reflexiva não esgota nem supera a particularidade e a especificidade de cada ser humano individual, não pode determinar uma subjetividade; pois:

Nossos atos, no fundo, são completa e incomparavelmente pessoais, únicos, individuais num sentido ilimitado; quanto a isto não há dúvida; mas logo que os traduzimos na consciência, *deixam de parecer assim*...⁶⁰

Em suma: aquilo de que nos tornamos conscientes e que pode ser expresso em palavras nada tem a ver com o que realmente somos ou com o que as coisas realmente são; reflete unicamente o que é superficial, geral, abstrato, comum e vulgar. Por isso, em Nietzsche, a consciência aparece como sendo órgão da falsificação, da dissimulação e da mentira, pois nem alcança a verdade íntima das formas que ornamentam a sua fachada, nem pode compreender o quanto há de saudável e de encanto nos instintos e no corpo. Ao contrário, sua linguagem dissimulada e dissimuladora é um *sintoma da doença* que acomete a todo homem do rebanho: tomar consciência, tornar-se

mais consciente, significa alienar-se de si próprio, da vida e do mundo em prol da gregaridade. Mas, de qualquer maneira, para Nietzsche, toda linguagem é sempre uma linguagem dos afetos⁶¹, toda linguagem esconde um *pathos*, isto é, toda linguagem é no fundo vontade de poder (*Wille zur Macht*).

Mas, se é verdade que a consciência é simplesmente superfície e reflexão, então, por outro lado, as noções de sujeito e de verdade conceitual, que são nela elaboradas, além de ficções dissimuladas, não deixam de ser propriamente “preconceitos”, quer dizer, juízos prematuros, uma interpretação moralizante das coisas, capturada nas emboscadas da linguagem, atraída pelo canto-de-sereia da gramática. Conceder todo privilégio ao pensamento consciente, esquecendo ou ocultando a precedência das “atividades instintivas”, traz como efeito colocar o julgamento moral do sujeito sensível e pensante como critério definidor de toda a verdade e, assim também, torná-la o centro da investigação filosófica: não é possível separar as idéias de sujeito consciente e livre, de verdade objetiva e de julgamento de valor; ao lançar o seu olhar para o mundo, o humano deve medir e julgar necessariamente, ainda que não o considere assim. As chamadas “certezas imediatas” que afloram no intelecto são já interpretações, isto é, ilusões que o *ego* faz de si mesmo e dos objetos, ofuscado pelos signos e pela sintaxe; não refletem a verdade desses objetos, não correspondem à realidade deles. Por um lado, aquele que assim pensa não pode ter certeza sobre a identidade de um sujeito auto-cognoscente, que somente pode representar metafóricamente impulsos internos e que se encontra submetido ao devir e à diferença. Por outro lado, levando-se em consideração a imprecisão do termo “pensar”, que pode inclusive ser confundido com “sentir” ou com “querer”, não é permitido crer que o real se ofereça integralmente à tal consciência flutuante, submetida a mecanismos que lhe são no mínimo estranhos.

Em última análise, porém, para Nietzsche, a questão não reside já na relação de um discurso com uma verdade, pois não é mesmo da natureza do pensamento querer a verdade:

O pensamento não é para nós um meio de “conhecer”, mas sim de nomear; ordenar os fatos, acomodá-los ao nosso uso: é isto o que pensamos hoje do pensamento; amanhã talvez pensemos diferentemente. Não sabemos muito bem até que ponto esta “concepção” é necessária e menos ainda como ela deve ter aparecido; e ainda que estejamos já a cada momento na necessidade de esticar o assunto graças à linguagem e aos hábitos da inteligência vulgar, nossa aparente contradição perpétua não tira a legitimidade da nossa dúvida⁶².

O primeiro fato do processo cognitivo são as sensações; as sensações se transformam imediatamente em imagens; logo as imagens se tornam palavras; enfim, as palavras articuladas numa sintaxe nos dão os conceitos. Quer dizer, o intelecto é um órgão produtor de metáforas, e não nos é possível esclarecer como e porque pode haver um movimento que começa com os impulsos nervosos e acaba nas abstrações conceituais; mas é possível afirmar, no entanto, que os conceitos, o que quer que sejam, vêm sempre acompanhados secretamente pelas emoções que estão na sua origem, e implicam também fundamentalmente uma crença originária, a crença nos sentidos⁶³.

A crença no sujeito, por sua vez, supõe já também uma interpretação metafórica; ela diz: se algo age ou se move, então, deve haver outro algo como agente e causa desse agir e mover-se. Ora, indicar a consciência subjetiva como causa das ações e como espelho do mundo exterior é submeter-se a uma simples *ficção reguladora do intelecto*. Primeiro: a idéia de “causalidade” é uma metáfora arrancada ao devir, do mesmo modo que o “eu” é uma crença arrancada de um fundo secreto e inatingível, do qual só conhecemos a superfície, não estando em condições portanto de garantir a liberdade e a autonomia desse “eu”. Segundo: a ação exercida pelo mundo sobre nós “sempre se passa de maneira inconsciente”, de modo que a consciência não pode espelhar fielmente a realidade externa, só o pode fazer com o emprego de mediações. Não se trata mais de saber

o que o homem é, ou o que a realidade é, mas antes e sobretudo trata-se de trabalhar com o perspectivismo, isto é, admitir a natureza perspectivista de tudo que existe, afirmar que o mundo é suscetível de uma infinidade de interpretações.

Sujeito, objeto, um agente da ação, o “fazer” e o que é feito, como coisas distintas; não esqueçamos que aí se trata de uma simples semiótica que não significa nada de real⁶⁴.

É, contudo, invariavelmente, todos os sistemas filosóficos têm em comum uma certa estrutura gramatical e sintática de onde fazem nascer suas “idéias”, ou seja, as *ficções* com as quais intencionam decifrar os enigmas da vida e do mundo. É que, a despeito de as palavras serem simplesmente símbolos e erros, os homens não se podem abster de pensar com palavras, quer dizer, com estes símbolos e erros, pois os instintos que estão na base do pensamento se expressam efetivamente através das palavras, as palavras indicam já um encadeamento lingüístico de instintos⁶⁵.

Nossa leitura projeta então as desarmonias e os problemas nas coisas, porque *somente pensamos* na forma de linguagem (...) *paramos de pensar se nos recusamos a fazê-lo sem o constrangimento da linguagem*, alcançaremos exatamente a dúvida, percebendo aí uma fronteira como fronteira. *O pensamento racional é uma interpretação segundo um esquema que não podemos rejeitar*⁶⁶.

As forças artísticas e ficcionais que habitam os humanos, no período do último Nietzsche, são mais claramente expostas como “*vontade de poder*”: toda atividade metaforizante ou interpretativa oculta assim uma vontade de poder. Se concedemos que esta é a hipótese operatória e decodificante na obra de Nietzsche, isto é, o princípio interpretativo por excelência, então, a metáfora, outrora referida a um *próprio* — a coisa-em-si, a substância, o ser — qualquer que seja ela, tem também o caráter de um *texto*: mas já não há aqui um *próprio* real e verdadeiro em oposição

às fantasmagorias criadas pelo intelecto; todas as interpretações são, elas mesmas, já também textos que uma vontade de poder decifra como a um hieróglifo, textos sempre voláteis e provisórios, de igual maneira que as figuras e as representações.

Por conseguinte, todas as metáforas produzidas pela fantasia humana são textos que não guardam de si nada de próprio e permanente: novas interpretações trazem à tona sempre novos textos; até porque não existe texto independente da interpretação, pois ele é já um trabalho heurístico. *O texto não é um ser, mas uma experiência localizada na metáfora*; não está referido a um próprio, a um em-si; a sua natureza é eternamente ambígua e cambiante; é o labirinto onde reina Dionísios⁶⁷. Se é assim, a vontade de poder mesma é já um texto, uma metáfora, não no sentido de que possa referir-se a um próprio, mas na acepção de que é um resultado transfigurado de um complexo agônico de forças que jamais encontra repouso, um princípio diferenciador e seletivo por excelência que, em nenhuma hipótese, pode ser traduzido literalmente: o sentido figurativo e não literal que Nietzsche atribui à vontade de poder aponta, indubitavelmente, para o caráter inexaurível e perene da capacidade criadora e transfiguradora do homem.

A linguagem e a gramática são instrumentos usados pelos filósofos para elaborar as suas ficções reguladoras, com as quais eles ajuízam o mundo, nisso ocultando a vontade de poder que os move. Contudo, as palavras e a sintaxe são ainda expressões daquela “força plástica” a que nos referimos antes, que atua subrepticamente nos animais inteligentes: “Tudo o que é profundo ama a máscara; as coisas mais profundas detestam mesmo a imagem e o símile”⁶⁸. A linguagem é uma forma de exteriorização artística própria do intelecto: enquanto poesia que absorve uma enorme gama de afetos nas suas simbolizações, alcança a sua maior “objetividade”; mas enquanto esquema conceitual, ela degenera e perde a potência performadora do novo, colocando grilhões na capacidade estética e fazendo-a circular em torno do círculo vicioso do mesmo.

Nos sistemas filosóficos:

As palavras são sinais fonéticos para conceitos; os conceitos são sinais-imagens, mais ou menos precisos, destinados a exprimir as sensações, grupos de sensações que se reproduzem muitas vezes e coincidem a maior parte do tempo. Para compreender, não é bastante empregar as mesmas palavras: é preciso também empregar as mesmas palavras para o mesmo tipo de sentimentos, é preciso, em suma, *partilhar* com os outros uma certa experiência⁶⁹.

Quer dizer: os conceitos enquanto representações transformadas em linguagem, remetem necessariamente para uma experiência comum, compartilhada com o outro, de que as palavras são os símbolos. Assim, num ambiente cultural determinado, por exemplo, marcado pela carência, um certo “grupo de sensações” mais fortes tomam a dianteira e impõem signos e significações ao entendimento e ajuízo gerais. No entanto, no julgamento de Nietzsche:

Já não estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras experiências capitais de nenhum modo são loquazes. Não poderiam, ainda que o quisessem, ser comunicadas; porque lhe falta a palavra. Daquilo para que buscamos palavras, é aquilo que ultrapassamos. Em todo discurso, existe já uma suspeita de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para as coisas medíocres, comuns, comunicáveis. Pela linguagem, aquele que fala *se vulgariza* já quem fala⁷⁰.

As imagens que se fixam na memória e as sensações que são gravadas na consciência – as quais não cessam de se exprimir em sons – têm, segundo Nietzsche, sua origem no sofrimento. Então, na medida em que as palavras são filhas da dor, os conceitos devem precisamente re-

fletir semanticamente o *pathos* do desgosto, do desespero e da vingança. Palavras são navalhas que cortam e separam os homens de suas origens arcaicas e de suas fontes mais profundas. Palavras são máscaras que ocultam o medo insubmisso do animal inteligente, mas que desfrutam da força para encantar e seduzir os espíritos superficiais e as consciências especulares. Diz Nietzsche: “quem pensa com *palavras* pensa como orador, não como pensador”⁷¹.

A proposta nietzschiana de reconduzir o homem à sua autenticidade natural, tergiversada e distorcida por uma cultura meramente formal que privilegia o sujeito gramatical e a verdade lingüística, supõe e exige uma nova perspectiva que, restringindo o poder dos velhos valores e das velhas categorias da metafísica, dê surgimento a uma *filosofia histórica* que inclua as perspectivas genealógicas, filológicas e etimológicas na qual a *vontade de poder* é o texto originário, não já como uma categoria metafísica, mas como um *pathos* interpretativo que reconhece a diferença e o devir, como uma visão perspectivista que se reconhece como tal⁷². Esta nova filosofia — dado que cada nova interpretação impõe uma nova metáfora e que cada nova metáfora é um novo texto — requer uma escritura diversa e um estilo também diferente. A linguagem, enquanto arte do “grande estilo”, não é mais aquela “velha mulher enganadora”, não está mais presa nas malhas de significados enrijecidos e adequados; ao contrário, ao lidar com o multifário do mundo, é conduzida por um *pathos* especial:

*Comunicar por meio de signos — incluído aí o tempo desses signos — um estado, ou a tensão interna de uma paixão, eis o sentido de todo estilo; e se se imagina que a diversidade dos estados interiores é em mim excepcional, há portanto em mim muitas possibilidades de estilo — a arte do estilista mais versátil como o homem jamais dominou*⁷³.

O verdadeiro “grande estilo” é um reenvio direto e constante das palavras à imaginação criadora, sem aqueles quadros abstratos intermediários

que cerceiam a representação imediata do mundo, visão tal que emerge num mar de metáforas tão raras quanto proibidas e que se expressa preferencialmente em aforismos e ditirambos dionisiacos. Embora toda e qualquer linguagem seja sempre inservível para exprimir o devir, os homens não podem abdicar delas; até porque:

Não é lícito mudar o nosso meio de expressão (por exemplo, as palavras, os gestos e os olhares), mas é possível compreender em que medida ele é uma simples semiótica⁷⁴.

Enfim, porque a natureza do intelecto é inevitavelmente transfiguradora de textos em metáforas, metonímias, sinédoques e outras figuras, elas mesmas textos para subseqüentes interpretações, o animal inteligente não pode escapar da linguagem, cujo fundamento originário é sempre o *homo natura*, qualquer que seja a versão que dele se dê. Os instintos são os dados primários de todo discurso que é sintomático de uma vontade de poder: os vocábulos escondem freqüentemente avaliações e perspectivas que somente o genealogista está em condições de decodificar e decifrar o sentido.

Notas

1. Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, ZT, "Le convalescent" 2, pp. 238-239.
2. Cf. *ibid.*, I, 1 3[15]202.
3. Cf. *ibid.*, I, 1 3[18]203.
4. Cf. *ibid.*, I, 1 3[19]203.
5. *Ibid.*, III, 1 HH 216, p. 165.
6. *Ibid.*, I, 1 NT 4, p. 33.
7. *Ibid.*, I, 1 NT 5, p. 58.
8. *Ibid.*, I, 1 NT 6, p. 63.
9. *Ibid.*, NT 6, p. 65.
10. *Ibid.*, NT 8, p. 73.
11. Cf. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, p. 9.
12. Nietzsche, *Oeuvres*, II, 2 6[39]350.
13. *Ibid.*, III, 2 VO 55, p. 208.
14. *Ibid.*, III, 1 HH 11 p. 37-38.

15. Cf. *Ibid.*, II, 1, 19[67]194.
16. Cf. *Ibid.*, I, 1, 8[61]337; I, 1, 8[72]346.
17. *Ibid.*, I, 2, VM 1, p. 277.
18. Cf. *Ibid.*, VM 1, p. 278.
19. Cf. *Ibid.*, III, 1, 23[135]505; III, 1, 23[163]517. Ver também IV AU 47, p. 48, onde se lê: "Em todo lugar onde os primeiros homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta". E ainda IV 5[45]455: "A língua oculta e leva a graves preconceitos, por exemplo, aquele segundo o qual o que é designado por uma palavra constitui igualmente um fenómeno".
20. Cf. *Ibid.*, IV 6[253]518; XI 40[6]367; XI 40[27]379.
21. Cf. *Ibid.*, XII 1[50]32; XIII 11[302]310.
22. *Ibid.*, I, 2 VM 1, p. 279.
23. *Ibid.*, VM 1, p. 280.
24. *Ibid.*, I, 2 VM 1, p. 281.
25. *Ibid.*, I, 2 VM 1, p. 282.
26. *Ibid.*, VM 1, p. 282.
27. *Ibid.*, I, 2 VM 1, p. 283, onde se lê: "Tudo que eleva o homem acima do animal depende dessa capacidade de fazer desaparecer as metáforas intuitivas num esquema, ou seja, em dissolver uma imagem num conceito".
28. Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, p.43.
29. Nietzsche, *Obras*, I, 2, VM 2, p. 288.
30. *Ibid.*, I, 2, VM 1, p. 285.
31. *Ibid.*, VM 1, p. 285.
32. Cf. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, pp. 63-93.
33. Cf. *Ibid.*, p.77.
34. Nietzsche, *Obras*, II, 1, 19[49]189.
35. *Ibid.*, II, 1, 19[69]195.
36. *Ibid.*, II, 1, 19[79]199.
37. *Ibid.*, II, 1, 19[125]211.
38. *Ibid.*, II, 1, 19[165]222.
39. *Ibid.*, II, 1, 19[161]221.
40. *Ibid.*, II, 1, 19[146]217.
41. *Ibid.*, II, 1, 19[133]214.
42. *Ibid.*, II, 1, 19[215]237.
43. *Ibid.*, II, 1, 19[215]237.
44. *Ibid.*, II, 1, 19[216]237.
45. *Ibid.*, II, 1, 19[226]240.
46. *Ibid.*, III, 2, VS 11, p. 181.
47. *Ibid.*, III, 2, VS 145, p. 241.
48. *Ibid.*, III, 2, VS 55, p. 208.
49. *Ibid.*, IV, AU 115, p. 96.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*, IV, AU 120, p. 102.
52. *Ibid.*, V, GS 11, p. 60.

53. Cf. *ibid.*, V, GS 111, p. 141.
 54. *Ibid.*, V, GS 179, p. 169.
 55. *Ibid.*, V, GS 244, p. 180.
 56. *Ibid.*, V, GS 333, p. 222.
 57. *Ibid.*, V, GS 354, p. 253.
 58. *Ibid.*, V, GS 354, pp. 253-254.
 59. *Ibid.*, XI 34[36]176.
 60. *Ibid.*, V, GS 354, p. 254.
 61. Cf. *ibid.*, XII 1[28]26.
 62. *Ibid.*, XI 40[20]373.
 63. Cf. *ibid.*, X 25[166]71.
 64. *Ibid.*, XIV, 14[79]57.
 65. Cf. *ibid.*, IV 6[253]518; IV, 6[264]520-521.
 66. *Ibid.*, XII 5[22]194.
 67. Cf. Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, p.197.
 68. Nietzsche, *Oeuvres*, VII, PBM 40, p. 57.
 69. *Ibid.*, VII, PBM 268, p. 193.
 70. *Ibid.*, VIII, 1 CI, "Divagations d'un sinactant", 26, pp. 123-124.
 71. *Ibid.*, VII, GM III 8, p. 300.
 72. Cf. Sarah Kufman, *Nietzsche et la métaphore*, p.139.
 73. Nietzsche, *Oeuvres*, VIII, 1 EH, "Pourquoi j'écris si brefs livres" 4, p. 281.
 74. *Ibid.*, XIV, 14[122]92.

Referências bibliográficas

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes**. Paris: Éd. Gallimard, 1977.

*As obras de Nietzsche vêm citadas da seguinte maneira. Quando se trata das obras publicadas, indicamos o tomo, seguido da abreviatura da obra, o número da seção e o número da página. Quando se trata dos fragmentos póstumos, procedemos do seguinte modo: colocamos o tomo, depois o número do volume quando houver, em seguida a numeração dos cadernos, como apresentada por Colli & Montinari, e por fim o número da página — por exemplo: II, 2 35[52]189. As abreviaturas são: VM [*Verité et mensonge au sens extra-moral*]; NT [*La naissance de la tragédie*]; PTG [*La philosophie*

a l'époque tragique des Grecs]; HH [*Humain, trop humain*]; OSM [*Opinions et sentences mêlées*]; VO [*Le voyageur et son ombre*]; AU [*Aurore*]; GS [*Le Gay Savoir*]; ZT [*Ainsi parlait Zarathoustra*]; PBM [*Par-delà bien et mal*]; GM [*La généalogie de la morale*]; CI [*Crépuscule des Idoles*]; AC [*Antéchrist*]; EH [*Ecce Homo*].

- I *Correspondence* [Juin 1850-Avril 1869]
 II *Correspondence* [Avril 1869-Décembre 1874]
 I, 1 *La Naissance de la Tragédie*. [NT]
 Fragments Posthumes [Automne 1869-Printemps 1872]
 I, 1 *Écrits Posthumes* [1870-1873]
 II, 1 *Considérations Inactuelles I et II*.
 Fragments Posthumes [Été 1872-hiver 1873-1874]
 II, 2 *Considérations Inactuelles III et IV*.
 Fragments Posthumes [Début 1874-printemps 1876]
 III, 1 *Humain, Trop Humain. Un livre pour les esprits libres*.
 Fragments Posthumes [1876-1878]
 III, 2 *Humain, Trop Humain. Un livre pour les esprits libres*.
 Fragments Posthumes [1878-1879]
 IV *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*.
 Fragments Posthumes [Début 1880-Printemps 1881]
 V *Le Gai Savoir. «La gaya scienza»*.
 Fragments Posthumes [Été 1881-Été 1882]
 VI *Ainsi Parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*
 VII *Par-delà Bien et Mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*.
 Généalogie de la Morale. Un écrit polémique
 VIII, 1 *Le Cas Wagner. Un problème pour musiciens*.
 Crépuscule des Idoles. Comment philosopher à coups de marteau.
 L'Antéchrist. Imprécation contre le Christianisme.
 Ecce Homo. Comment on devient ce que l'on est.
 Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue
 VIII, 2 *Dithyrambes de Dionysos*.
 Poèmes et Fragments Poétiques Posthumes [1882-1888]

- IX *Fragments Posthumes* [Été 1882-printemps 1884]
- X *Fragments Posthumes* [Printemps-automne 1884]
- XI *Fragments Posthumes* [Automne 1884-automne 1885]
- XII *Fragments Posthumes* [Automne 1885-automne 1887]
- XIII *Fragments Posthumes* [Automne 1887-Mars 1888]
- XIV *Fragments Posthumes* [Début 1888-Début Janvier 1889]

Obras dos comentadores

- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- KOFMAN, Sarah. *Marx et la Métaphore*. Paris: Ed. Galilée, 1983.
- SCHRIFT, Allan D. *Nietzsche on the Question of Interpretation*. New York: Routledge, 1990.

Resumo

Este texto pretende esclarecer as relações entre linguagem e verdade no pensamento filosófico de Nietzsche, mostrando que a consciência é uma instância tardia e superficial, que o intelecto deve ser considerado como mestre do fingimento, que a linguagem foi um artifício criado para fins de auto-conservação do animal de rebanho, e que a verdade não existe como adequação entre proposição e realidade, senão como perspectiva de uma subjetividade particular e única.

Palavras-chave

Friedrich Nietzsche [1844-1900], filosofia da linguagem, verdade, mentira, conhecimento.

Abstract

This text intend to clarify the relationships between language and truth in Nietzsche's philosophical thought, showing that conscience é something late formed and superficial, that mind must be considered as the master of dissimulation, that language was an artificial thing created to self-conservative aims of the herd animal, and that truth does not exist as correspondence between one proposition and the reality, but only as a perspective view of a unique and particular subjectivity.

Key-words

Friedrich Nietzsche [1844-1900], philosophy of language, truth, lie, knowledge.

A IDEOLOGIA COMO FERRAMENTA DE TRABALHO E O DISCURSO DA MÍDIA

Abúzio Alves Filho

1. Considerações iniciais

O princípio metodológico mais central que estrutura e perpassa as presente páginas foi formulado com maestria por renomado pesquisador, com as seguintes palavras: “Na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo (...) Para o espírito científico (...) Nada é evidente (...) Nada é gratuito. Tudo é construído” (Bachelard, 1996:18). Contrariamente ao proceder do senso comum, quem se dedica à atividade científica não toma a chamada realidade imediata como dado que o mero olhar possibilita interpretar e entender. Ao contrário, a atividade científica pressupõe tanto a construção do objeto de estudo quanto das ferramentas que permitam investigá-lo, na tentativa de produzir algo chamado “conhecimento”, sempre provisório e incompleto, sujeito a críticas e a retificações. Análogo a um trabalhador braçal, por exemplo, a um marceneiro que tem que saber escolher a madeira e as ferramentas apropriadas para fabricar um tipo de móvel, um trabalhador intelectual tem que saber construir o objeto de sua pesquisa assim como saber utilizar ferramentas apropriadas (entre as disponíveis) para levar a cabo a sua tarefa.

Chega a ser até desnecessário repetir, tantas vezes já foi dito, da importância de se estudar o discurso da mídia nos dias presentes, levando em conta o seu impacto sobre as formas coletivas de pensar. Quanto à noção de ideologia é fundamental retomá-la como ferramenta de trabalho, tão constantes e permanentes têm sido os *usos e abusos* desta noção,

não apenas por parte do senso comum, mas também por muitas análises embaladas com o rótulo de “produção científica”.

O propósito deste artigo é o de refletir sobre o que é e como utilizar a ferramenta (ideologia), considerando-a apropriada para produzir o discurso embutido nas matérias publicadas nos chamados “jornais da grande imprensa”. Portanto, o propósito é o de provocar debates e instrumentalizar leituras e não o de analisar o discurso produzido nas páginas de publicação determinada.

2. A gênese da noção de ideologia

Decorrido cerca de uma década da queda da Bastilha, em uma conjuntura caracterizada por grandes transformações estruturais, portanto propícia a que novas teorias encontrassem condições objetivas para florescer, o filósofo francês Antoine Destutt de Tracy publicou *Éléments D'Idéologie* (1801). O ponto de partida do autor é o materialismo francês do século XVIII, sobretudo o sensismo de Etienne Bonnot de Condillac, para quem todas as idéias se compõem de sensações. Com base neste suposto, Destutt de Tracy postula a fundação de um original campo de estudos destinado a formar a base de todas as ciências: a “ciência das idéias”. “O projeto desta ciência era o de tratar as idéias como fenômenos naturais que exprimiam a relação entre o homem, organismo vivo e sensível e o seu meio natural de vida” (Canguilhem, 1977:33). Para tal, Destutt de Tracy coloca a noção de ideologia no centro das suas reflexões, observando tratar-se de um “termo genérico”, referente a uma parte da “ciência das idéias”, e não à sua totalidade.

Para Destutt de Tracy, o que o estudo da ideologia possibilita é o conhecimento da verdadeira natureza humana. Ao escrever *Éléments D'Idéologie*, o que tinha em mente não era construir um saber pelo saber, e sim voltado para a prática. Para o autor, a intenção de conhecer a natureza humana abrigava um projeto pedagógico: o de planejar o ensino levan-

do em conta a maneira real através da qual os homens formulavam idéias. Na sua forma de entender, isto permitiria colocar a “ciência das idéias” a serviço da educação e, portanto, da pátria. Como Condillac, Destutt de Tracy considerava que “el pensar correcto es el fundamento para la acción política correcta” (Barth, 1951:13).

Poucos anos após a publicação de *Eléments D’Idéologie*, ainda na França, o termo ideologia adquiriu outra conotação, esta, eminentemente pejorativa. O fato se deu a partir do significado que Napoleão Bonaparte atribuiu ao termo ideologia, ao proibir o ensino da disciplina “Ciência Moral e Política” no *Institut de France*. Em discurso proferido em 1812, Napoleão Bonaparte acusou Destutt de Tracy e outros professores da citada disciplina, que estavam se opondo ao seu governo, de “fazer ideologia, no sentido de especulação abstrata, falsa e irresponsável” (Wolkmer, 1995:93). “C’est à idéologie – exclamó Napoleón en el Consejo de Estado el 20 de diciembre de 1812 – à cette ténébreuse métaphysique” (Barth, 1951:23).

Intelectuais contemporâneos de Napoleão Bonaparte, entre os quais o romancista François de Chateaubriand, valeram-se amiúde do termo ideologia com o sentido dado pelo imperador da França, colaborando para popularizá-la com significado pejorativo em círculos políticos e eruditos.

3. A noção de ideologia na *Ideologia alemã*, de Marx e Engels (caminhos e dificuldades)

Vivendo na França durante dois anos na primeira metade da década de quarenta do século XIX, Karl Marx conheceu o termo “ideologia” num campo semântico onde a palavra era entendida em um duplo sentido: no de Destutt de Tracy, ideologia era “doctrina general acerca de las ideas” (Naess, 1964:23); no definido por Bonaparte e popularizado por alguns escritores, ideologia era a qualidade atribuída à especulação abstrata, sendo ideólogo sinônimo de pensador irrealista.

Parece certo que Marx entrou em contato com o termo "ideologia" na dupla acepção citada. Primeiro, porque ideologia não é termo usual em seus escritos anteriores à estadia na França. Segundo, porque no livro *A Sagrada Família*, que juntamente com Friedrich Engels redigiu em 1844, deixa claro conhecer o sentido dado pelo imperador francês ao termo, pois escreveu: "O desprezo que ele (Napoleão) professava para com os industriais completava o seu desprezo pelos ideólogos" (Marx, 1980:47). Terceiro porque, em Paris, Marx copiou partes do livro de Destutt de Tracy:

A respeito, Hans Barth esclarece:

Las relaciones entre el joven Marx y los ideólogos de la revolución francesa son directas. En 1844 y 1845, durante su exilio en París, Marx copió partes de los *Eléments D'Ideologie* de Destruitt de Tracy. Marx conocía muy bien el cambio en el significado de la palabra ideología, según el cual, después de haberse designado con ella una disciplina filosófico-científica, se había convertido en una expresión peyorativa, dirigida contra críticos teorizantes políticamente molestos (Barth, 1951:78).

Em 1845, contando novamente com a colaboração de Engels, Marx escreveu *A ideologia alemã*, livro que contém críticas à filosofia neo-hegeliana. No manuscrito, que só viria a lume após a morte dos autores, a noção de ideologia ganha significado que baliza apropriações contemporâneas. Embora em escritos posteriores voltassem a valer-se da noção de ideologia, as linhas centrais de suas mancinhas de defini-la, consideramos, estão talhadas em *A ideologia alemã*. Aliás, não há nenhum outro trabalho de Marx (ou de Engels) onde "ideologia" ocupe papel de prima-dona, como no citado livro. Pode-se mesmo ponderar que foram razões circunstanciais, derivadas da necessidade de marcar o ponto de ruptura entre a concepção da história – que desenvolviam – e a filosofia neo-hegeliana de Bruno Bauer, Max Stirner

e outros, que levaram Marx e Engels a produzir trabalho que tem por referencial a ideologia. É possível também aventar que o termo ideologia, “colhido” na França, ao mesmo tempo em que se ajustava “como uma luva” aos seus propósitos momentâneos de combater os “ideólogos” alemães, era uma “peça” que faltava, e logo seria “depurada” e “encaixada” na teoria da história que elaboravam, pretendendo que esta implicava numa ruptura com todas as teorias precedentes.

A palavra ideologia ajustava-se aos seus propósitos momentâneos porque o emprego do termo no sentido pejorativo, por parte de Napoleão, “se hiciera familiar en grupos más grandes de personas, luego sobrevino un cambio en el uso predominante” (Naess, 1974: 26). É bastante plausível que, da mesma forma como Marx e Engels escrevem em *A ideologia alemã*, “esta alienação – para que nossa posição seja compreensível pelos filósofos...” (Marx e Engels, 1980:41), tenham se valido do sentido pejorativo com que o termo ideologia se “popularizara” para que a maneira como ironizavam os “ideólogos alemães” fosse mais claramente compreendida por seus contemporâneos.

Por outro lado, a palavra “ideologia” se “encaixava” na teoria que elaboravam como uma peça se “encaixa” num quebra-cabeça, por ser, no sentido de Destutt de Tracy, “termo genérico” (noção) referente a conjunto de idéias. A noção “ideologia” indica um problema e organiza a reflexão sobre ele: o problema de como os homens (e as classes sociais) formulam idéias e qual o papel delas na vida social. Com uma única palavra (ideologia) Marx e Engels podiam definir uma instância da superestrutura.

Embora não seja intenção refazer minuciosamente o fio desta medida, julgamos – como Barth – que as influências de Destutt de Tracy sobre os autores de *A ideologia alemã* são bem mais “palpáveis” do que tem sido considerado por grande parte da crítica especializada. Marx não copiou passagens de *Éléments D’Idéologie* por diletantismo. Destutt de Tracy forneceu-lhe bem mais do que um simples “nome” (ideologia),

que ele preencheu com novos conteúdos. Destutt de Tracy – como outros – auxiliou-o com princípios gerais que possibilitaram a Marx e a Engels reconstruírem a “noção de ideologia”, inserindo-a em original sistema de pressupostos paradigmáticos (que viriam a ficar conhecidos como materialismo dialético).

Ser influenciado não quer dizer seguir. Marx parte de Hegel, apropria-se de certas generalidades de sua concepção de dialética e de sua noção de totalidade, mas pode-se entender o método do primeiro como sendo um rompimento com o do segundo. De forma similar, Marx (e Engels) “passaram” por Destutt de Tracy (rapidamente), apropriam-se do que encontram de útil, sumindo o autor de *Éléments D’Idéologie* do horizonte de suas preocupações, da mesma forma que os andaimes de uma construção somem do prédio construído, sem deixar marcas visíveis.

Diferente da tradição do sensismo a que se filia Destutt de Tracy, que relaciona “ideologia” com os sentidos, Marx e Engels seguem em outra direção. Relacionam “ideologia” às condições materiais de existência dos homens. No livro *A ideologia alemã*, escrevem: “Ao produzir os seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material” (Marx e Engels, 1980:19). Produzir a vida material inclui produzir a “representação desta vida”, ou seja, produzir a ideologia.

Se Marx e Engels, por um lado, ao relacionarem ideologia às condições materiais de existência, davam um novo significado ao termo, rompendo tanto com o sensismo de Destutt de Tracy quanto com a oposição entre “ideologia” a “realismo político” (no sentido dado à palavra ideologia por Bonaparte), por outro, mantinham a ambigüidade inerente ao campo semântico no qual o conceito floresceu: ideologia como “estudo das idéias” e ideologia como “ilusão”. Indicativo do fato é que no livro *A ideologia alemã*, tanto apon-

tam a “ideologia” como “ilusão” como insinuam que a “ideologia” é um fértil campo de estudos.

A referida ambigüidade – ideologia igual a estudo das idéias e ideologia igual a ilusão – como “um pecado original”, acompanha o “conceito”, estando sempre presente quando se examinam suas diversas apropriações contemporâneas.

Marx, a exemplo de outros clássicos, não fornece uma teoria pronta, com noções e conceitos acabados, como supõem os críticos de vista curta. Mesmo porque elaborar uma teoria, propondo-a científica, e dá-la por acabada, não tem sentido. Tal procedimento violenta um princípio elementar de todo aquele que, como Marx, dedica-se à atividade científica, ou seja: o princípio de que a ciência tem começo (ponto de ruptura com o senso comum), mas não tem fim. Marx nunca deu seus estudos por “conclusos”, faleceu em Londres, em 1883, quando redigia o terceiro tomo de *O capital*. Marx elaborou e reelaborou, durante décadas, o que viria a ficar conhecido como “materialismo dialético”, utilizando muitas “ferramentas do pensamento” que posteriormente abandonou. Construiu novas “ferramentas” e debruçou-se sobre questões que elegeu como prioritárias, relegando outras a plano secundário (como no caso, a questão da “ideologia”). Legou à posteridade um discurso apenas iniciado, que contém alguns princípios que fundam um método, muitas sugestões e – como comenta um estudioso – “falhas, lacunas e omissões”, que, considera, “concorreram para a sua grandeza” (Althusser, 1967:307). Pode-se dizer que Marx operou uma revolução teórica e que em todas as ciências sociais existem marcas indeléveis de sua obra.

O livro *A ideologia alemã* é de difícil leitura até pelo fato do manuscrito ter permanecido “em elaboração”, não tendo seus autores dado-lhe, concretamente, uma forma definitiva. Há uma série de passagens truncadas, indicações de aspectos a serem desenvolvidos e uma grande quantidade de observações em nota de pé de página, feitas pelo organizador do volu-

me, indicando: “passagem cortada no manuscrito”, “nota marginal de Marx” e outras do gênero. Marx e Engels valem-se dos termos como “ideologia”, “pensamentos”, “idéias”, “idealismo”, “consciência” e “representação”, não sendo muitas vezes precisas e claras as linhas que distinguem, como expressões conceituais, algumas destas palavras das outras, sendo necessário um complexo trabalho de leitura comparativa para compreender o significado tendencial e as diferenças entre cada uma delas. O livro *A ideologia alemã* volta-se, a um só tempo, para exposição de teoria e para polêmica com os “ideólogos alemães”, como seus autores chamam os novos hegelianos de seu país natal. Ora, a objetividade de qualquer texto que tenha a clara intenção da polêmica como eixo organizador fica prejudicada pelo afloramento da emoção, do linguajar provocativo, subjetivo: “São Max”, “São Bruno” – escrevem muitas vezes Marx e Engels no livro em questão, tratando com sarcasmo o “saber” produzido pelos ditos “ideólogos”. Outras dificuldades decorrem dos seguintes fatos. Primeiro, século e meio de história nos separam do manuscrito de Marx e Engels. O capitalismo que conheceram é apenas embrionário quando confrontado com o do final do milênio. Segundo, após escrever *A ideologia alemã*, Marx e Engels, mesmo que *en passant*, voltaram a escrever sobre ideologia, enriquecendo a noção. Terceiro, não estudamos “ideologia” apenas em Marx e Engels. Refletimos sobre esta noção mediado por outras leituras, uma vez que posteriormente a eles diversos autores, com diferentes intenções, trataram do mesmo assunto.

Pelo exposto, recusamos ser ideologia uma “noção evidente”, algo que possa ser “apanhado pronto” nos escritos de Marx, Engels ou de qualquer outro autor e, sem mediações de nenhum tipo, utilizada em pesquisa peculiar realizada em contexto histórico e conjuntura que possui suas próprias determinações. Assim entendendo, para não permanecer ao nível da superfície da questão e da inestruturação teórica, o nosso propósito imediato é, de maneira pontuada, valendo-nos de literatura pertinente e sem nenhuma intenção de responder a toda a gama variada de problemas teóricos que o estudo da ideologia suscita, apenas levantar e propor soluções

operacionais para algumas questões, entre as que julgamos mais básicas, para definir o que entendemos por “ideologia”, e assim fixar parâmetros para o emprego desta noção no interior deste trabalho.

4. A ideologia como inversão e o *locus* de onde se tem consciência

Tomamos como ponto de partida duas questões estruturais que, interligadas, atravessam as preocupações de Marx ao tratar de “ideologia”. Estas preocupações são colocadas em evidência por Lia Zanotta Machado que, ao comparar os usos que Marx faz da noção de ideologia – em *A ideologia alemã*, no prefácio do livro *Contribuição à crítica da economia política* e (de forma implícita) em capítulos de *O capital* –, conclui que “são dois os pontos comuns”, ambos com complexas implicações teóricas: “a ideologia como inversão e a ideologia como dimensão de onde se tem consciência” (Machado, 1987:14). A autora também atenta para outros aspectos de extrema relevância, entre os quais: primeiro, para Marx, a inversão se dá na ideologia; segundo, “o que a ideologia inverte é a determinação real” (Machado, 1987:16). (GN)

A partir destes postulados, é necessário observar, em busca de caminho interpretativo próprio, que uma leitura comparativa entre diversos textos produzidos por Marx, ou por Marx e Engels, possibilita compreender a crucial distinção que estabelecem entre a noção de “ideologia” e a de “idéias”. Um punhado de vezes, Marx e Engels – como Destutt de Tracy – deixam claro considerar “ideologia” como uma “noção abrangente”, uma espécie de coletivo de “idéias”. Utilizam o termo *idéias* com duas conotações principais que qualitativamente as distinguem: idéias individuais e idéias coletivas. As primeiras são, evidentemente, fruto da consciência particular (as idéias e “opiniões” de cada pessoa). Entendem, portanto, a consciência particular como resultante da experiência vivida de cada ser humano, ou seja, como um “produto do meio sensível imediato” (Marx e Engels, 1980:36). As “idéias coletivas” (a ideologia, propriamente dito) são “maneiras de pensar”

cujo conteúdo central é bastante cristalizado (existindo como preceitos gerais fora das consciências particulares, “impondo-se” a elas, influenciando-as). Tais maneiras de pensar são denominadas por Marx, no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, como “formas de consciência social”. Entre estas, arrola as formas: jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas (Marx,1961:301).

Segundo Marx, o conteúdo cristalizado das formas ideológicas “são a expressão ideal das relações materiais dominantes”, sendo o seu conteúdo dado pela classe que por deter os meios de produção material, detém também os meios de produção intelectual. A este respeito, Marx e Engels observaram em uma das passagens mais reproduzidas do clássico *A ideologia alemã*:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder material dominante numa dada sociedade é também a potência dominante ‘espiritual’. *A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual*, de tal modo que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual está submetido igualmente à classe dominante. Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de idéias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; dizendo de outro modo, são as idéias de seu domínio (Marx e Engels,1980:55). (GN)

Os autores também observam:

Com efeito, cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais não seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os mem-

bro da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade, a representá-la como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos (Marx,1980:57). (GN)

Com base no exposto, pode-se chegar a uma conclusão importante. Para Marx e Engels, a “ideologia” sobrepõe-se às consciências individuais. Assim sendo, cada ser social “representa” (interpreta) a organização social e o seu papel nesta não a partir de sua “consciência pura”, mas o faz mediado pelas próprias relações que contrai e, portanto, “aprisionado” e “moldado”, pelas “formas de consciência social” (coletiva). “Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina a sua consciência” (Marx,1961:301).

É no sentido considerado que Lia Zanotta Machado observa:

Como é na ideologia (e não na consciência) que se dá a inversão, pode-se concluir que são as formas cristalizadas do pensamento social que explicam as formas das consciências individuais (Machado,1987:17).

Marx e Engels definem como “ideológica” toda tentativa de explicar qualquer relação social a partir das formas cristalizadas de consciência social, considerando que proceder desta forma implica em inverter a determinação real (econômica, em última instância). Em decorrência, classificam como “ideólogos” os profissionais aos quais compete – produto da divisão do trabalho social – “produzir ilusões” (Marx e Engels,1980:56). Para os autores, os “ideólogos” no lugar de ter por objeto a “história real”, os “homens reais”, “as relações reais”, elaboram justificações, justapondo “idéias” aos fatos. É com o objetivo de distinguir a dialética materialista da dialética dos “ideólogos”, que Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, valem-se da seguinte metáfora: “Contrariamente à filosofia Alemã, que desce do céu para a terra, aqui parte-se da terra para atingir o céu” (Marx,1980:26).

Adotando a perspectiva metodológica metafóricamente considerada, Marx e Engels ironizam os “filósofos alemães”, ideólogos do anarquismo, como Max Stirner, ou do socialismo, como Bruno Bauer. Consideram que estes autores, por mais que se julguem críticos da sociedade de classes, permanecem prisioneiros dela, pois tentam “conhecê-la a partir da retomada (acrítica) de “fragmentos” de um sistema de idéias determinado, onde, consideram, já haver “mistificação”, ou seja, a filosofia hegeliana.

A crítica alemã nunca ultrapassou, mesmo nos seus últimos esforços, o terreno da filosofia. Longe de examinar as suas bases filosóficas gerais, antes aceita implicitamente como base um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano, e é dele que retira todas as suas conclusões. Tanto as respostas que nos fornece como até os problemas que levanta contém uma mistificação (Marx e Engels,1980:15).

Em outra passagem de *A ideologia alemã*, seus autores estabelecem uma analogia entre a inversão ótica operada numa câmara escura e a ideologia como inversão da determinação do real.

E se em toda a ideologia os homens e suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara escura, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico (Marx e Engels,1980:25).

Uma crítica que constantemente é feita a Marx é a de acusar seus opositores de “ideólogos”, sem perceber que a sua posição é igualmente ideológica, pois, levando em conta o próprio “critério” que construiu, Marx também toma consciência do mundo a partir de um *locus* determinado, portanto, marcado pela subjetividade. Entretanto, consideramos que dessa deficiência a noção de ideologia de Marx não padece. O discurso de

Marx pretende partir do “real” e não das formas cristalizadas de consciência social. É por este prisma que postula estar rompendo com a “visão ideológica”, julgando (ou acreditando) ter descoberto os princípios científicos que tornavam as “idéias inteligíveis”. No caso, pode-se dizer que Marx partilha de um cosmo ideológico particular, comum aos cientistas: o suposto de que os fenômenos materiais (naturais ou sociais) são cognoscíveis (por mais diversos que sejam os métodos empregados e os objetos investigados) e que, portanto, a ciência não é uma quimera¹.

Não é aqui espaço indicado para discutir o estatuto ou os limites da ciência, tantos são os que o têm feito em abordagem que, entre outras, tomam as questões “ciência contra ideologia” (Althusser, 1967), ou “campo de produção intelectual” (Bourdieu, 1998), ou “ideologia dos cientistas” (Canguilhem, 1977), como objeto de estudo. Também não é o espaço ideal para discutir se o marxismo (em suas bases epistemológicas) é uma ciência ou uma ideologia. O que importa frisar é que Marx não postulava que, como “ser social”, estivesse imune à ideologia. A este respeito, vale reproduzir o que, em carta datada de 7 de dezembro de 1867, Marx escreveu a Engels, sugerindo algumas linhas de raciocínio que este poderia seguir ao escrever a seu respeito, ao redigir artigo para um periódico alemão sobre a publicação do primeiro tomo de *O capital*:

Si el espacio permitiera detenerse más en esta cuestión, se podría señalar que *su exposición objetiva refuta sus propias ilusiones subjetivas* (Marx, 1976:405). (GN)

5. A ideologia como “cimento”

A leitura de textos de Gramsci, Althusser e Poulantzas, entre outros, que rompendo com as amarras das abordagens mecanicistas que durante décadas do século XX tipificaram os estudos “ortodoxos” sobre ideologia inspirados em Marx, foram-nos de grande valia. Os referidos autores estão entre os que de forma bastante coerente argumentaram que a “ideolo-

gia” não deve ser entendida como um compartimento estanque encerrado na superestrutura que, como epifenômeno, apenas “reflete” no cérebro dos homens, de forma invertida, as condições materiais de existência.

Esses autores também contribuíram para explicar que a “ideologia” funciona como algo análogo ao “cimento” em uma construção, ou seja, a ideologia não é apenas um conjunto de idéias, mas também de práticas, presentes em todas as partes da estrutura social, assegurando sua coesão.

Sobre a “ideologia cimento”, Althusser teorizou:

Si nos representamos a la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, una construcción, o una superestructura jurídico-política, elevada sobre la infraestructura de la base, sobre fundamentos económicos, debemos dar a la ideología un lugar muy particular. Para comprender su eficacia es necesario situarla en la superestructura y darle una relativa autonomía con respecto al derecho y Estado. Pero al mismo tiempo, para comprender su forma de presencia más general, hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese cemento de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, en sus funciones y sus relaciones sociales (Althusser, 1972:30).

Na mesma linha de raciocínio que Althusser, Poulantzas observa:

La ideología tiene precisamente por función, al contrario que la ciencia, ocultar las contradicciones reales, reconstruir, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo ‘vivido’ de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación. Este es sin duda el sentido más profundo de la ambigua metáfora de ‘ci-

mento' que Gramsci emprega para designar la función social de la ideología (Poulantzas,1971:265).

Nos dois últimos trechos acima reproduzidos, tanto na maneira de Althusser como na de Poulantzas colocar a questão, há uma mesma peculiaridade que convém considerar: ambos referem-se a “modelo” (objeto abstrato formal), onde quem “cimenta” (no modo de produção), quem dá coesão aos papéis sociais, quem “oculta”, é a ideologia. Referem-se, portanto, a funções estruturais da “ideologia” na totalidade social. Entretanto, quando se deixa o nível de “modelo” e passa-se para o da análise de “situações concretas”, torna-se necessário investigar como a “ideologia” se “materializa”, operando, praticamente, como “ideologia cimento”. Althusser postula que, centralmente, isto se dá através da atuação dos “aparelhos ideológicos de Estado” (AIEs), entre os quais arrola a imprensa (Althusser, 1983:18).

Com o objetivo de operacionalizar a “ferramenta” ideologia, sintetizamos o que até agora foi dito a respeito. Entendemos “ideologia” como um fenômeno material inerente a qualquer formação social. Fenômeno material que, ganha forma e concretude histórica específica a partir do necessário e intermitente monopólio exercido pela classe dominante sobre “os meios de produção intelectual” que, articulados de determinada maneira para reproduzir em larga escala certas “formas de consciência social” dão organicidade às diversas práticas e representações, tanto das “consciências” (individuais) quanto das classes e camadas sociais existentes numa formação social dada.

Entendemos, portanto, que a ideologia, implicando em “inversão da determinação do real”, é fundamental para dar coesão (cimentar) as relações sociais em qualquer formação social e, desta maneira, assegurar a produção e a reprodução de um modo de produção em “momento” sempre dado, criando padrões de “conformismo” que possibilitam o ajustamento dos homens (e classes) aos papéis sociais vividos (de dominantes

ou de dominados), fazendo crer que os interesses objetivos dos primeiros passem por “interesses gerais”.

6. Os jornais da grande imprensa

Os jornais têm sido classificados de diversas formas. Observando tratar-se de mero esquema conceitual e não de algo rígido, exaustivo e impermeável, partimos de classificação bastante operacional, que consiste em agrupá-los da seguinte forma: jornais partidários, jornais especializados, jornais populares, jornais alternativos e jornais da grande imprensa.

Jornais partidários são os que explicitam compromisso com causa determinada, sendo fechados a qualquer outras visões de mundo. Ao fazerem-se porta-vozes de ideologias claramente delineadas (políticas, religiosas, raciais, etc.), contam com a aprovação dos que partilham do mesmo *ethos* cultural, e com a indiferença ou a desaprovação dos que não se identificam com ele. Estes, tendem a colocar sob suspeita informações e interpretações contidas em tais publicações, considerando-as parciais e unilaterais, julgando-as não confiáveis e falseadoras do real.

Jornais especializados são os que se dedicam à publicação de matérias sobre temática precisa (filatelia, literatura, esportes, etc.). Os jornais especializados voltam-se para públicos específicos e necessariamente valem-se de terminologia hermética, só sendo capazes de atrair a atenção de iniciados.

Jornais populares são os que, tendo por alvo atingir público de baixo poder aquisitivo, dedicam o espaço nobre ao noticiário sobre crimes, assaltos, acidentes e outras formas de tragédia e violências urbanas, sendo o espaço para o noticiário político nacional e internacional “claramente delimitado e sumariado” (Serra, 1980:20).

Embora aspirem ampliar esferas de influência, os jornais partidários e os especializados atingem público restrito, tendo, como consequência, circulação baixa e localizada. Nem os de um tipo nem os do outro podem ser considerados como representativos da mídia.

Os jornais dos dois últimos tipos considerados - grande imprensa e alternativos - em que pesem diferenças substantivas (quanto ao número de páginas, diversificação de seções, etc.) têm em comum o fato de apresentarem-se como voltados para o "interesse público em geral". Neste particular, o que os diferencia não é a grande e a pequena quantidade de exemplares vendidos. Se é correto considerar que, para ser classificado como jornal da grande imprensa é imprescindível a alta tiragem e circulação, a recíproca não é verdadeira. Jornais não são classificados como alternativos em função da alta ou baixa circulação. O caso do *Pasquim* é esclarecedor. Trata-se de jornal alternativo que, nas décadas de sessenta e setenta, valeu-se de linguagem satírica e coloquial para fazer oposição à ditadura e conquistou parcela considerável do público, chegando a esgotar sucessivas edições de 200.000 exemplares (Braga: 1991, pág. 28). Não deixou, em função disto, de continuar sendo classificado, ou de auto classificar-se, como "jornal alternativo". Algo similar pode ser dito em relação aos jornais que comumente são classificados como populares. Alguns possuem altas tiragens e circulação, não sendo por isto entendidos como jornais da grande imprensa.

Bernardo Kucinski e Sue Branford formulam argumento que permite pensar os jornais alternativos em oposição aos jornais da grande imprensa, sem que seja necessário diferenciá-los pela tiragem. Referindo-se à causa do nascimento e proliferação dos jornais alternativos no Brasil, nas décadas de sessenta e setenta, observam:

Em contraste com a complacência da grande imprensa para com a ditadura militar, os jornais alternativos denunciavam sistematicamente as torturas e violações dos direitos huma-

nos e faziam a crítica do modelo econômico (...) Na origem de cada grande projeto alternativo, havia invariavelmente um episódio específico de fechamento de espaços na grande imprensa (Kucinski e Branford, 1987: XIII e XIV).

Com o fito de juntar elementos, ao argumento de Kucinski e Branford agregamos o de Habermas. Argumentos que auxiliam a precisar a linha divisória entre jornais da grande imprensa e jornais alternativos.

Habermas observa que em sociedades de massas acentua-se a demanda por mercado, o que leva os profissionais da imprensa a racionalizar (no sentido de Weber) as formas de fazer jornais, adaptando-as às exigências de novos padrões de consumo. Este fato implicou, na Europa, em meados do século XIX, na passagem do jornalismo político para o jornalismo empresarial. Dizendo de outra forma, os jornais foram se transformando em “indústria cultural” (Adorno e Horkheimer, 1966), voltados para o mercado e o lucro. Isto significa que o compromisso abertamente partidário foi paulatinamente sendo substituído pelo atendimento das demandas de um público consumidor interessado em assuntos heterogêneos e sedento por informações que julgasse confiáveis, no sentido de “verdadeiras” (Habermas, 1978:168).

Estudando os atuais jornais brasileiros como indústria cultural, Renato Ortiz - explicitamente apoiado na referida hipótese de Habermas - observa: “Bascada na idéia de vendas e de eficiência a ideologia dos dirigentes da indústria cultural tende a afastar qualquer problemática que interfira na racionalidade da empresa” (Ortiz, 1988:152).

Enquanto indústria cultural, o produto que os jornais ofertam no mercado é *informação*. Esta mercadoria possui pontos em comum com qualquer outra, mas possui certa peculiaridade. Ao comprar um bem (durável ou não), ou um serviço, o consumidor recebe uma mercadoria cuja qualidade (boa ou má) poderá ser por ele avaliada pela análise da adequação

da mercadoria à finalidade do produto. Assim sendo, quem compra um aparelho de TV julga a mercadoria pela qualidade da imagem, do som, etc. Quem posta uma carta espera que a correspondência chegue com segurança ao destinatário e dentro de prazos tidos como normais, segundo garantias dadas pelos vendedores do serviço. Diferente dos casos citados é o de quem compra "informação", pois a mercadoria não vem "pura" e sim impregnada por *subjetividade*. Em suma, quem compra "informação" não recebe apenas a mercadoria pela qual pagou. Quem compra "informação" recebe a mercadoria (informação) junto com algo mais do que o anunciado: compra uma *interpretação*.

A peculiaridade da mercadoria vendida pelos jornais leva à peculiaridade na maneira de propagandear-la. Ao competirem por público consumidor, os órgãos da imprensa procuram anular os aspectos subjetivos contidos na informação. Desta forma, *isenção, independência em relação a poderes, atendimento aos interesses públicos e compromisso com a verdade* são os componentes estruturais que informam a linguagem utilizada nas propagandas feitas pelos jornais, visando, pela ênfase na objetividade das informações que publicam, aumentar a credibilidade e, em decorrência, o número de leitores e o crédito contábil.

Com base nas considerações tecidas em torno de valores que norteiam a propaganda de jornais, julgamos haver detectado um sistema ideológico bastante introjetado, constitutivo das expectativas de empresários, jornalistas e leitores.

Os empresários visam, ao apresentarem os jornais como "neutros" e "desideologizados", prestar serviços que lhes assegurem aumentar a credibilidade da publicação e, em conseqüência, a vendagem e o lucro. Os jornalistas auto apresentam-se como categoria profissional comprometida em informar com "isenção e independência", e os leitores consomem a *mercadoria* ofertada pelo jornal que julgam informá-los objetivamente, conforme "a verdade dos fatos".

Produzida pelo trabalho de profissionais que também participam das regras de “objetividade”, peculiares ao sistema de representações que orientam procedimentos no “campo jornalístico”, a imprensa alternativa não se constitui em exceção. Comprometida em informar segundo a “verdade dos fatos”, ela tem por proposta dar ao público acesso a informações ou apresentar interpretações que não são encontráveis nas páginas dos jornais da grande imprensa. Assim procedendo, os jornais alternativos visam colocar em “xeque” a *isenção*, a *imparcialidade* e *independência* dos veículos da imprensa rotineiramente consagrada. Por esta razão, os jornais alternativos tendem a proliferar e a aumentar suas tiragens em “sistemas políticos autoritários”, quando ocorre - como observa Kuciński - um maior “fechamento dos espaços da grande imprensa”. Nestes casos, a possibilidade da grande imprensa informar de acordo “com a verdade dos fatos” é mais facilmente colocada em questão do que em sistemas representados como democráticos. Inversamente, quando o sistema político permite ampla liberdade de imprensa, os jornais alternativos tendem a diminuir sua esfera de influência, na medida em que os jornais da grande imprensa refazem plenamente a credibilidade como agências informativas confiáveis.

Pelo ângulo considerado, a diferença substancial existente entre jornal da grande imprensa e jornal alternativo não é quanto ao montante de exemplares vendidos, e sim quanto ao *conteúdo das interpretações*.

Feito este conjunto de considerações, observamos que por jornais da grande imprensa entendemos os que estruturam-se como indústria cultural e *freqüentemente* são apontados pelas instituições de pesquisa entre os de maior vendagem. Posição de preferência que assumem por terem construído e consagrado, perante o mercado consumidor, a *imagem de isenção e independência frente aos poderes formais do Estado e aos informais, como as classes sociais e outros “grupos de pressão”*. Jornais da grande imprensa são os que, funcionando como indústria cultural, representam-se e são representados por segmentos substantivos da população - independentemente de serem rotulados “progressistas”, “conservadores”, etc. - como compro-

metidos com o bem comum, com a informação objetiva e com a interpretação correta dos acontecimentos. Advém deste fato a credibilidade que os leva a manter-se, ao longo do tempo, entre os mais vendidos, o que os permite operar como possante agente produtor e reproduzidor da ideologia, ou seja, como AIEs.

A presença de jornais alternativos em sistemas políticos abertos não é devida somente às injunções do mercado de trabalho ou das maiores oportunidades existentes em tais sistemas para a colocação de demandas jornalísticas diferenciadas na sociedade. Ela decorre também da permanência de visões de mundo divergentes e da necessidade, sentida por grupos politicamente não hegemônicos, de criar canais para continuarem divulgando pontos de vista distintos dos construídos pelo discurso jornalístico dominante.

Na década de 90, quando, em função do triunfo do idcário neoliberal democrático, o *establishment* é cada vez menos questionado, os jornais da grande imprensa encontram condições propícias para proliferarem como indústria cultural, pois os discursos que produzem estão dotados de grande eficácia simbólica: por um lado, não encontram entraves colocados por Estados autoritários e, por outro lado, alimentam-se e reproduzem valores fortemente consensuais (formas cristalizadas de consciência social).

7. Imprensa e ideologia

Vários autores, antes e depois de Althusser, inclusive valendo-se de outros termos que não "AIEs", têm investigado a função da imprensa e de outras instituições reprodutoras da ideologia. Contudo, ao retornar à expressão "AIEs", cunhada por Gramsci, Althusser precisou certas características destes que possibilitam mais objetivamente situá-los. São algumas destas características o que nos importa colocar em evidência.

Basicamente interessa-nos aludir à distinção que o autor estabelece, no interior do “aparelho de Estado” das formações sociais capitalistas, entre o “aparelho repressivo” e os “AIEs”. Althusser chama atenção que o aparelho repressivo é necessariamente centralizado (estatal), enquanto os “AIEs” são descentralizados, “múltiplos, distintos e relativamente autônomos” (Althusser, 1983:73). Considera que ambos atuam tanto pela repressão quanto pela ideologia, frisando que o aparelho repressivo funciona *principalmente* através da repressão, e os “AIEs” funcionam *principalmente* através da ideologia². O “aparelho repressivo” tem que ser obrigatoriamente centralizado porque é pelo monopólio da chamada “violência legítima” que o governo de qualquer Estado garante, em última instância, a ordem social. Por outro lado, sendo descentralizados, os “AIEs” “são campo objetivo de contradições que expressam, de formas ora limitadas ora mais amplas, os efeitos dos choques entre as lutas das classes capitalistas e proletária, assim como de suas formas subordinadas” (Althusser, 1983:74).

É no sentido em que Althusser define os “AIEs” pela ambigüidade de, ao mesmo tempo, transmitir a ideologia (em grande escala), realizando-a materialmente, tornando-a dominante, e serem descentralizados e relativamente autônomos (campo objetivo de contradições), que importa considerá-los. Entretanto, ao estudar os jornais da grande imprensa como “AIEs”, é preciso tomar cuidados, relativizando algumas questões.

Primeiro, a ideologia permeia todas as relações sociais. Além disso, não são somente os jornais da grande imprensa que “reproduzem” a “ideologia”, uma vez que *jornais são apenas um entre outros “AIEs”* que, sistematizando “idéias” e fixando “pautas de debates”, “reproduzem” a ideologia de determinada forma e com alcance bem delimitado. Outros “AIEs” (como a escola e as redes de televisão) transmitem a “ideologia” de forma muito mais abrangente e “eficaz” (no sentido de atingir número muito maior de pessoas), do que diários com linguagem “erudito”, dirigido para público urbano “letrado” e com poder aquisitivo suficiente para consu-

mir o produto. Todavia vale ressaltar que, na medida em que os jornais da grande imprensa voltam-se para segmentos das “elites”, tendem a exercer influência direta sobre os centros de tomadas de decisão em diferentes instâncias da vida social.

Segundo, os jornais não são movidos – a priori – pelo projeto de intencionalmente “ocultar” contradições do real. Como qualquer outra empresa capitalista, os jornais da grande imprensa visam lucro e, por isso, a mercadoria que vendem (informação) deve ser entendida pelo “público consumidor” como de boa qualidade e, portanto, considerada como confiável (isenta e comprometida com a verdade). Dessa forma, os jornais têm necessariamente que ser tão convincentes quanto empáticos, para, competindo com congêneres, conquistar consumidores. Isto os leva a propagarem “idéias” que, se encontram ressonância, é porque, ao menos em seu núcleo central, seus leitores delas partilham, identificando-se com elas.

Observe-se que os jornais não são redigidos pelos seus proprietários mas, na quase totalidade, por corpo de jornalistas contratados pela instituição. A exemplo do que ocorre em outros setores profissionais, na imprensa, empresários e jornalistas partilham de “um sistema ideológico peculiar”, adequado ao *métier*, ou seja, um código de ética, princípios definidores de competência profissional e do “bem comum”, etc. Sistema ideológico peculiar, com regras próprias e, portanto, relativamente autônomas, mas concretamente fundado por dentro das “formas de consciência social” que informam e organizam a “ideologia” dos setores profissionais, camadas e classes sociais, na totalidade social. Destas particularidades das representações ideológicas, Engels, em carta a Conrad Schmitz, de 27 de outubro de 1890, referindo-se à “ideologia jurídica”, fornece um exemplo não só do que entende por autonomia de “instância ideológica”, mas de suas implicações concretas sobre as representações e os modos de proceder de categoria profissional determinada. Exemplo que, por ser oportuno para ilustrar procedimento análogo ao de outras categorias profissionais, no caso, jornalistas, transcrevemos a seguir.

Desde que a nova divisão do trabalho se torna necessária e leva ao surgimento dos juristas profissionais, abre-se por sua vez um novo domínio autônomo que, embora dependente, de maneira geral, da produção e do comércio, possui também certa capacidade particular de reagir contra aqueles domínios. Dentro de um Estado moderno, o direito não deve apenas corresponder à situação econômica geral e constituir sua expressão legítima: deve além disso ser uma expressão *coerente em si mesma*, e que não se volte contra si mesma através de contradições internas. Para chegar a isso, a fidelidade do reflexo das condições econômicas se desvanece cada vez mais. É isso ainda mais porque só muito raramente um Código constitui a expressão, rude, sincera, autêntica, da supremacia de uma classe: isso seria, de fato, atentar contra o conceito do direito (Engels, 1963:289). (GA)

Na mesma carta, Engels, chamando a atenção para a natureza “inconsciente” das representações ideológicas, observa:

O reflexo das relações econômicas, sob a forma de princípios jurídicos, leva também, necessariamente a uma inversão: opera-se sem que os que o elaboram tenham consciência disso, o jurista acredita manejar normas estabelecidas a priori, sem se dar conta que essas normas nada mais são que simples reflexos econômicos: vê assim as coisas sob uma forma invertida. Enquanto não a percebemos, essa inversão constitui o que chamamos de concepção ideológica e repercute sobre a base econômica, podendo mesmo modificá-la dentro de certos limites (Engels: 1963:290).

Assim como, segundo Engels, o “direito reage contra outros domínios” e procura ser “uma expressão coerente em si mesmo”, a imprensa, ao construir sua identidade como instituição, opera com princípios ideológi-

cos similares aos dos juristas. Pois a necessidade de ter “coerência interna” fundamenta-se em “formas cristalizadas de pensar” que pertencem ao mesmo universo ideológico que orienta juristas, cientistas, jornalistas, etc., ou seja, as mesmas “idéias” sobre “moral”, economia, “compromisso com a verdade”, etc, postos a serviço do “bem comum”. Entretanto, é sempre importante frisar que o nó górdio que diferencia a pesquisa científica da jornalística (*lato sensu*) é que na ideologia jornalística (do “furo”, da “informação objetiva”) o que está em questão é o noticiar a “verdade segundo os fatos”, e a ciência tem por postulado que não há “verdade” nenhuma que se depreenda diretamente dos “fatos”, ou de sua mera descrição.

Referindo-se à concepção de “objetividade jornalística”, Nilson Lage observa:

O conceito de objetividade posto em voga consiste basicamente em descrever os fatos tal como parecem; é, na realidade, um abandono consciente das interpretações, ou do diálogo com a realidade, para extrair desta apenas o que se evidencia. A competência profissional passa apenas a medir-se pelo primor da observação exata e minuciosa dos acontecimentos do dia a dia. No entanto, ao privilegiar aparências e reordená-las num texto, incluindo algumas e suprimindo outras, colocando estas primeiro, aquelas depois, o jornalista deixa inevitavelmente interferir fatores subjetivos. A interferência da subjetividade, nas escolhas e na ordenação, será tanto maior quanto mais objetivo, ou preso às aparências, o texto pretenda ser” (Lage, 1982:25).

Feitas estas observações, importa dizer que, de certa forma, se os diários “ocultam contradições do real”, admitindo que isto ocorra, o fato deriva da própria natureza capitalista destes empreendimentos, imersos em contextos “ideológicos” determinados. Imersão que Engels observa

ser “inconsciente”. Desta forma, pode-se considerar, que os “jornais” “ocultam contradições” que ocultam para si mesmos.

Sobre o caráter inconsciente da ideologia, Francisco Espadinha formula a questão de forma lapidar, ao escrever:

A representação que o sujeito adquire através da ideologia é uma representação distorcida das suas condições reais de existência; os mecanismos que determinam estas condições são subtraídas ao conhecimento, limitando-se a visão ideológica a circular no jogo dos seus efeitos (Espadinha, 1967:23).

Entretanto, há que se diferenciar o que é produzido a partir de representação ideológica (inconsciente) e o que é produto de intenção (consciente) de *esconder, truncar, manipular ou inventar fatos*, com o propósito de *compatibilizar versões e acontecimentos*, tornando coerentes pontos de vistas estruturalmente apresentados, em defesa de interesses objetivos de classe. Na literatura sobre ideologia, de Marx e de Engels ou na de autores que se definem como “marxistas”, não encontramos preocupação (em nenhum deles) de construir qualquer critério analítico que permita separar uma coisa da outra, ou seja: ideologia (como processo inconsciente) de manipulação (intencional e consciente).

Entre os filósofos contemporâneos foi Jean-Paul Sartre que se preocupou sistematicamente com esta questão, sendo um aspecto crucial que separa a postura metodológica desse autor do “determinismo” materialista de Marx, o fato de Sartre não reconhecer a existência de um processo ideológico (inconsciente), *considerando que isto implica em isentar os homens de responsabilidade por seus atos* (por suas escolhas). Tal “isenção” é claramente estabelecida nos escritos de Marx, como é ilustrativa a seguinte observação que faz no prefácio da primeira edição de *O capital*.

Uma palavra para evitar possíveis equívocos. Não foi róseo o colorido que dei às figuras do capitalista e do proprietário de terras. Mas, aqui, as pessoas só interessam na medida em que representam categorias econômicas, em que simbolizam relações de classe e interesses de classe. Minha concepção do desenvolvimento da formação econômico-social como um processo histórico-cultural exclui, mais do que qualquer outra, a responsabilidade do indivíduo por relações, das quais ele continua sendo socialmente, criatura, por mais que, subjetivamente, se julgue acima delas (Marx, 1968:6).

Inversamente a Marx, Sartre postula que o homem é inteiramente responsável pelo que faz, sempre produto de escolha.

Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós escolhe a si próprio, mas com isso queremos dizer que, ao escolher a si próprio, ele escolhe todos os homens (...) Escolhendo-me, escolho os homens (Sartre, 1973:12 e 13).

Para Sartre, os homens, a partir de condições sociais dadas, escolhem *livremente* o seu destino, definindo que uma escolha é de "má-fé" quando esta objetiva justificar práticas e procedimentos que asseguram interesses (de classes) e privilégios (pessoais), em detrimento do "bem-estar" dos "outros". É neste sentido que considera: "a má-fé é evidentemente uma mentira" (Sartre, 1973:25).

Entre os cientistas sociais, foi Karl Mannheim quem originalmente atribuiu importância à questão da relação entre a "ideologia" (inconsciente) e a "mentira" (consciente), e tentou construir critérios sociológicos para separar uma coisa da outra.

Em *Ideologia e utopia*, Mannheim parte de Marx, mas segue caminho

próprio, diferenciando-se em muitos aspectos suas preocupações e método do autor de *O capital*. Interessa aqui levar em conta os aspectos comuns e não os pontos que separam Mannheim de Marx, o que implicaria em enveredar por questões que extrapolam os nossos propósitos de pesquisa. O próprio Mannheim, frisando a concatenação entre a sua “sociologia do conhecimento” e o “materialismo dialético”, vale-se de frase de Max Weber para observar:

A concepção materialista da história não pode ser comparada a um fiacre em que se pudesse entrar e sair à vontade, pois uma vez ingressando nem mesmo os revolucionários estariam livres para deixá-lo” (Mannheim, 1972:101).

É ao distinguir – segundo a terminologia que adota – “concepção particular de ideologia” de “concepção total de ideologia”, que Mannheim coloca a “mentira” como problema, procurando dar um conteúdo sociológico a esta palavra, ou seja, conteúdo conceitual diferenciado “da noção de mentira encontrada no senso comum” (Mannheim, 1972:81).

Para o autor de *Ideologia e utopia*, a “mentira” faz parte da “concepção particular de ideologia”, nos seguintes termos:

A concepção particular de ideologia é implicada quando o termo denota estarmos céticos das idéias e representações apresentadas por nosso opositor. Estas são encaradas como disfarces mais ou menos conscientes da real natureza de uma situação, cujo reconhecimento não estaria de acordo com seus interesses. Essas distorções variam numa escala que vai desde as mentiras conscientes até os disfarces semiconscientes e dissimulados (Mannheim, 1972:81).

Mannheim ainda observa que:

Se, por exemplo, pretende-se que um adversário esteja mentindo ou que esteja ocultando ou distorcendo uma dada situação de fato, pressupõe-se, não obstante, que ambos partilham critérios comuns de validade; pressupõe-se, também, que é possível refutar mentiras e desfazer fontes de erro tendo por referência critérios aceitos de validade objetiva comuns a ambos os lados (Mannheim, 1972:83).

Contrapondo a “concepção particular de ideologia” à “concepção total de ideologia”, Mannheim considera:

Quando utilizamos a concepção total de ideologia, procuramos reconstituir todo o modo de ver de um grupo social, e, neste caso, nem os indivíduos concretos nem o seu somatório abstrato podem ser legitimamente considerados como portadores deste sistema ideológico de pensamento como um todo. O objetivo da análise neste nível é a reconstrução da base teórica sistemática subjacente aos juízos isolados do indivíduo (Mannheim, 1972:85).

Em suma, apesar de diferenças, análogo a Marx, Mannheim considera que a “concepção total de ideologia” é um processo *inconsciente* que não é redutível a juízos “isolados”, enquanto a “concepção de ideologia particular” é apenas uma representação “localizada”, “fracionada”, não representativa da ideologia como fenômeno coletivo. Sob este prisma, a singularidade da abordagem de Mannheim está no fato do que qualifica como “ideologia particular” poder alimentar-se de “mentiras”, “denunciáveis”, por critérios de validade objetiva socialmente aceitos.

Entre as muitas indagações que podem ser colocadas à original formulação de Mannheim, uma “salta aos olhos”. O que deve-se compreender

como “critérios de validade objetiva aceitos como comuns a ambos os lados?” Considero que uma das probabilidades de aceitação dos referidos “critérios” implica na possibilidade de demonstrar que “fatos” significativos foram propositadamente sonogados ou apresentados de forma truncada com a finalidade de “tornar lógica” a argumentação de quem mente. Outra probabilidade talvez esteja na comparação do que diferencia “versões” sobre os mesmos acontecimentos, colocando em evidência os elementos significativos na construção das explicações” (examinado o que é comum às duas versões e o que não é), questionando-se a lógica intrínseca e a coerência de cada uma delas.

O critério que Mannheim propõe para distinguir “ideologia” de “mentira” é útil para quem investiga o discurso produzido na mídia, na medida em que recomenda checar diferentes versões dos mesmos fatos, comparando ausências e presenças.

Notas

1. Sobre o citado suposto, comum aos cientistas, ver de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, 1994, pág. 21.
2. No caso dos “AIEs” atuarem pela repressão, Althusser observa que esta é “bastante atenuada, dissimulada, ou mesmo simbólica”. Acrescentando: “Não existe aparelho puramente ideológico”. Referindo-se a Escolas como “AIEs” observa que a repressão se dá “por meios próprios”, como “sanções, exclusões, seleções, etc.”.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1979.
- _____. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Graal, 1983.
- _____. *La filosofía como arma de la revolución*. 4ª ed. Córdoba: Cuadernos Pasado y Presente, 1972.
- BRAGA, José Luis. *O Pasquim e os anos 70*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1991.

- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Contraponto, 1996.
- BARTH, Hans. *Verdad y ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1998.
- CANGUILHEM, Georges. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Livraria Martins Fontes, 1977.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. "Resumo Selecionado do Tratado das Emoções". In: *Condillac, Helvétius, Degerano*. São Paulo, SP: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", vol. XXVII, 1973.
- ESPADINHA, Francisco. Apresentação do livro de Louis Althusser, *Sobre o trabalho teórico*. Lisboa: Editorial Presença, 1967.
- GRAMSCI, Antonio. *Obras escolhidas*. São Paulo, SP: Livraria Martins Fontes, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *L'espace public*. Paris: Payot, 1978.
- HOROWITZ, Irving Louis. *História y elementos de la sociología del conocimiento*. 2 vol. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- KUCINSKI, Bernardo e BRANFORD, Sue. *A ditadura da dívida*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1987.
- KUNH, Thomás. *A estrutura das revoluções científicas*. 3ª ed. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 1994.
- LAGE, Nilson. *Ideologia e técnica da notícia*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1982.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Estado, escola e ideologia*. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1985.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar, 1972.
- MARX, Karl. *O capital*, vol. 1. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Contribuição à crítica à economia política*. São Paulo, SP: Abril Cultural, Coleção "Os Economistas", 1987.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*, vol. 1. Rio de Janeiro, RJ: Editora Vitória, 1961.
- _____. *Obras escolhidas*, vol. 3. Rio de Janeiro, RJ: Editora Vitória, 1963.
- _____. *Correspondência entre Marx e Engels: 1844-1883*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1976.
- _____. *A ideologia alemã*, vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- _____. *A sagrada família*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- NEESS, Arne. "História del Termino 'Ideologia', desde Destutt de Tracy Hasta Karl Marx. In: Horowitz, Irving Louis. *História y elementos de la sociología del conocimiento*, vol. 1. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense, 1988.
- POULANTZAS, Nicos. *Poder político y classes sociales en el Estado capitalista*. 3ª ed. México: Siglo Veintiuno, 1971.
- SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Fundo de Cultura, 1965.
- SARTRE, Jean-Paul. 'O Existencialismo é um humanismo'. In: *Sartre e Heidegger*. São Paulo, SP: Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", vol. 45. 1973.
- SERRA, Antônio. *O desvio nosso de cada dia – a representação do cotidiano num jornal popular*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Achiarné, 1980.
- TRACY, Destutt. *Eléments d'idéologie*. Paris, 1801.
- WOLKENER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. 2ª ed. São Paulo, SP: Editora Revista dos Tribunais, 1995.

Resumo

O propósito deste artigo é o de investigar as relações entre imprensa e ideologia.

Palavras-chave

Ideologia, imprensa, noticiário

Abstract

The purpose of this article is to investigate the relations between press and ideology.

Key-words

Ideology, press, news

O ISEB NO BANCO DOS RÉUS

Luiz Eduardo P. Motta

Desde o seu surgimento na década de 50, o ISEB tem provocado apaixonadas e intensas polêmicas a respeito de seu papel institucional e de sua produção intelectual. Com efeito, o apoio recebido pelos governos JK e Jango e o envolvimento do ISEB com os movimentos políticos, sociais e culturais de caráter nacional-popular no decorrer dos anos 60 produziu críticas por parte tanto dos setores politicamente conservadores, como também por intelectuais de esquerda ligados em sua maior parte à Faculdade de Sociologia da USP; e é nesse conjunto de intelectuais paulistas que encontramos as principais críticas dirigidas ao ISEB.

Contudo, é importante ressaltar que esse conjunto de críticas é diferenciado internamente não sendo, portanto, homogêneo. Essas críticas podem ser distinguidas em três momentos: o primeiro momento é representado por Florestan Fernandes e diz respeito ao debate sobre qual padrão científico seria correto na sociologia. Florestan polemizou diretamente com Guerreiro Ramos quando este fez sua comunicação no II Congresso Latino-Americano de Sociologia. Para Guerreiro Ramos, a sociologia é encarada como um projeto, uma perspectiva. Para isso o sociólogo se comprometeria em utilizar seu conhecimento para atuar sobre a consciência e a realidade criando, desse modo, uma sociologia autêntica, nacional, antitética às sociologias importadas (alienadas). Já Florestan Fernandes considera a sociologia como uma ciência que segue preceitos universalistas, tendo caráter neutro e não engajado, não sendo, então, determinada pelo contexto político-cultural nacional. Assim, percebe-se, de um lado, uma posição fenomenológica da sociologia enquanto, de outro, uma perspectiva positivista¹.

O terceiro momento crítico difere-se dos demais por ser uma crítica velada, sutil, não explícita, embora bem sistematizada. Trata-se do trabalho de Sérgio Miceli sobre o desenvolvimento das Ciências Sociais no Brasil. Miceli retorna, de certo modo, à visão crítica de Florestan Fernandes sobre o padrão de produção científica, pois estabelece como paradigma o modelo de pesquisa científica que fora criado na USP em oposição ao que se fazia no Rio de Janeiro, particularmente ao ISEB. A um modelo caracterizado pela "ausência de rigor científico", "dilectante", bacharelesco e "sujeitado" à esfera governamental contrapõe-se um modelo tido como "rigoroso", "profissional", desvinculado dos setores governamentais (não obstante tivesse apoio da elite empresarial paulistana)².

É o segundo momento crítico que nos interessa analisar neste artigo. Esse momento crítico caracteriza-se pela rejeição tanto às ideologias populistas e nacionalistas como também à fragilidade dos esquemas teóricos isebianos sobre a realidade brasileira. O motivo de destacarmos esse segundo momento deve-se, primeiramente, pelo grande alcance obtido por essas análises sobre o ISEB no campo acadêmico. Em segundo lugar, por estimular estudos e reflexões divergentes a essas visões críticas sobre a ideologia nacional-popular e ao ISEB, por parte de cientistas sociais durante os anos 80 e 90. Tenta-se assim recuperar, por um lado, a contribuição do ISEB no campo das Ciências Sociais e, por outro lado, associar ao pensamento do ISEB e as ideologias nacionalistas num contexto histórico específico, qual seja, as décadas de 50 e 60 marcadas pela emergência do Terceiro Mundo como ator político nas relações internacionais e pelas guerras de libertação nacional na Ásia e África.

Este artigo, destarte, pretende enfocar, inicialmente, algumas das principais críticas ao ISEB e à(s) ideologia(s) nacionalista(s) escritas e publicadas nos anos 70. Percebemos que esses textos têm como eixo condutor a acusação de que as obras dos autores isebianos são marcadas pela falta de rigor em relação ao uso dos conceitos marxistas, o que acarretaria numa falta de compreensão da realidade sociopolítica e econômica. A

maior consequência dessa fragilidade teórica resultaria numa obliteração do avanço de uma consciência revolucionária por parte dos setores subalternos da sociedade.

Seguidamente, faremos uma exposição de duas “críticas da crítica” que visam, em última instância, resgatar a importância da obra isebiana, principalmente no que concerne à influência desta instituição na “visão de mundo” e no discurso por parte da sociedade civil brasileira durante as décadas de 60 e 70.

1. As acusações

Os anos seguintes ao movimento político-militar de 1964 - que decretou o fim do governo nacional-populista de João Goulart - registraram uma intensa revisão crítica por parte de intelectuais paulistas - afinados com a teoria marxista - ao sistema político e intelectual que marcou os anos 50 e início da década de 60. Com efeito, tanto a política populista como a produção intelectual isebiana tornaram-se a *bête noire* de uma parte significativa de intelectuais marxianos. O escopo desses intelectuais era desconstruir o discurso nacionalista isebiano, associando-o às práticas políticas de corte populista.

Para o sociólogo Francisco Weffort - possivelmente a principal expressão intelectual uspiana crítica ao período populista - a ideologia nacional-populista tem como sua principal característica o enaltecimento do aparelho de Estado e, como resultante desse fato, a inexistência de uma “consciência de classe” por parte dos trabalhadores que leva à manutenção das relações de produção capitalista. Portanto, para Weffort,

(...) o reformismo nacionalista foi também espontancista, porém em forma mais elaborada. Diferentemente do populismo, expressão típica da ascensão das massas e de sua incorporação ao regime, o nacionalismo foi sua expressão glo-

bal e emerge, portanto, diretamente ao nível do Estado. Ele corresponde, neste período que se inicia com o segundo governo Vargas, a grupos políticos, tecnocráticos e militares situados no aparelho de Estado ou diretamente associados a ele e que tratam de definir uma estratégia para o Estado em face dos problemas criados ou enfrentados pelo desenvolvimento industrial e urbano do país (...).

Por outro lado, diferentemente de outras ideologias, o populismo nacionalista não estimula a organização partidária. Partindo de vinculação muito difusa com as massas populares, não fala a nenhuma classe determinada mas sempre ao "povo" (...). Em resumo, o nacionalismo foi um pouco mais que uma forma pequeno-burguesa de consagração do Estado. Não nos referimos aqui aos governos de Vargas, Kubitschek, Goulart ou qualquer outro, mas ao Estado como realidade no sistema capitalista brasileiro: expressão da "democracia do povo" e, ao mesmo tempo, expressão do poder burguês. (Weffort, 1978: 40-42)

Essa oposição intelectual à ideologia nacional-reformista fica nítida nas análises empreendidas sobre os escritos isebianos. Para isso, selecionamos três trabalhos que se destacaram pela crítica enfática ao arcabouço teórico isebiano. Tratam-se das teses universitárias de Caio Navarro de Toledo (1973) - *ISEB: fábrica de ideologia* - e Carlos Guilherme Mota (1975) - *Ideologia da cultura brasileira* - e o artigo de Maria Sílvia Carvalho Franco (1976) - *O Tempo das Ilusões*.

Percebe-se a partir da leitura desses textos um tom acusatório em relação à produção teórica isebiana. Os intelectuais isebianos - principalmente os de "primeira hora" - são acusados de distorcem o mundo real, encobrendo suas contradições determinantes com o emprego de categorias e noções desprovidas de qualquer conteúdo cien-

úfico e epistemológico, transbordando impressionismo e ideologia, esta em sua aceção negativa, isto é, em franca oposição à “verdade científica” (ou “revolucionária”).

Em linhas gerais, os três críticos acusam os intelectuais isebianos de cometerem sete equívocos (ou “desvios”) de nível teórico-político. Vejamos, então, quais os erros que forma apontados pelos críticos antiisebianos:

1ª acusação

O ISEB apóia-se numa “razão instrumental” que objetiva, em última instância, o fortalecimento da consciência burguesa e, conseqüentemente, dissimula a luta de classes:

(...) esse estratagema preenche uma exigência ideológica, isto é, eliminar as contradições sociais, lançando uma idéia de sociedade civil pacificada, congênita à nação, unida pelos interesses gerais que anulam os de classe, associando-os numa aliança “progressista”. Desse modo, eliminar uma sociedade civil dividida e em luta é necessário para sustentar a imagem de uma nação coesa. (Carvalho Franco, 1985:184)

(...) a despeito das diferenças observáveis nas várias correntes do pensamento visíveis no interior do ISEB, se reconhece claramente o fio condutor de uma ideologia de classe, que propõe uma teoria da estrutura social colada aos interesses dos grupos dominantes dos quais esses intelectuais foram os porta-vozes. (Carvalho Franco, 1982:13)

2ª acusação

O projeto e o discurso nacionalista seria a “pedra-de-toque” para encobrir os conflitos de classes. Verifica-se, então, a ausência de uma rigorosa análise do processo de formação de classes sociais e de suas diferenças encobertas pelo jargão nacionalista e antiimperialista. O resultado é a volatilização da contradição determinante entre as relações de produção e as forças produtivas, como também a dissolução da relação entre o trabalho e a práxis transformadora:

(...) os isebianos, ao proclamarem a ideologia nacional-desenvolvimentista como a ideologia de toda a nação e endossarem (...) os padrões de desenvolvimento que se realizavam no país não deixavam de se mover dentro dos quadros de pensamento da classe hegemônica (burguesia industrial ainda que sob o controle do capital estrangeiro). (C. N. Toledo, 1982:170)

A liquidação da luta de classes e a afirmação da unidade nacional são, ao mesmo tempo, a defesa da classe produtora autenticamente brasileira, portadora do progresso. (...) suas crenças sobre a estrutura e a história da sociedade brasileira só poderiam brotar de uma visão do imperialismo como sede da irracionalidade e da violência; a nacionalização do capital seria, pelo contrário, a fonte da abundância e da felicidade. (Carvalho Franco, 1985:178-179)

(...) (durante os anos 50) se estruturou um poderoso sistema ideológico, onde as idéias de “consciência nacional”, “aspirações nacionais”, “cultura brasileira” e “cultura nacional” constituíram os fulcros de linhas de pensamento suficientemente fortes para mascarar quase todos os diagnósticos sobre a realidade brasileira. (Mota, 1985:156-157)

3ª acnsação

O pensamento isebiano empobrece a teoria marxista, pois faz uma leitura heterodoxa, "indigenista", na qual distorce os conceitos marxistas. O conceito de alienação é deturpado, na medida em que não reproduz uma leitura "correta" de Marx, já que o conceito de alienação deveria estar articulado ao processo de trabalho e não associado à categoria de nação. A leitura isebiana dos conceitos de Marx é limitada porque ao invés de operar com os conceitos da fase "madura" de Marx (modos-de-produção), relações de produção e forças produtivas, por exemplo) opta em recorrer às categorias da fase do "jovem" Marx, marcada pela influência hegeliana. Desse modo, tem-se uma opção pelo Marx filosófico, "ideológico" e humanista, e não pelo Marx "científico":

Mesmo o marxismo não escapou de arranjos indigenistas como o existencialismo e a fenomenologia, no rumo de fornecer argumentos para consolidar o ideário conservador.

O conceito de alienação é distorcido, separado das suas determinações de classe e referido à Humanidade, sendo daí deslocada para a nação. Esse discurso geral e abstrato cumpre a tarefa ideológica de inverter a realidade, fazendo que o projeto de um grupo particular apareça como o projeto de todos. (Carvalho Franco, 1985:165,174)

Trata-se de "hegelianizar" ou ressaltar o caráter existencial, ético e humanista do pensamento de Marx. Ocupa lugar central, em toda esta estratégia interpretativa, o conceito de "alienação do trabalho" pelas dimensões antropológicas de que se pode revestir.

Prefere-se, assim, ficar na “companhia” não do Marx da Ciência em elaboração, mas do Marx da juventude em que para este a filosofia ainda não teria sido de todo “liquidada”. (C. N. Toledo, 1982:108-109)

4ª acusação

O conceito de ideologia não é entendido corretamente pelos isebianos, pois a leitura “ortodoxa” do marxismo afirma que esse conceito tem uma acepção negativa, isto é, a ideologia significa uma distorção do mundo real, ocasionando uma inversão das determinações sociais, principalmente no que diz respeito às relações materiais de produção. Assim sendo, a ideologia é a antítese, a negação do conhecimento real. Logo, tratar a ideologia como forma de conhecimento - ou projeto de transformação - seria um equívoco de ordem epistêmica com efeitos na prática política:

Impossibilitados que estiveram os isebianos de constituir uma teoria crítica das ideologias - em virtude do conceitual teórico que operava - foram vítimas do processo de ideologização do pensamento; em outras palavras, foram incapazes de se livrarem da ideologização da própria ideologia que buscavam produzir como verdade do momento histórico. (C. N. Toledo, 1982:49)

5ª acusação

A limitação do ISFB em relação à teoria marxista tem seu ponto máximo na ausência (ou má compreensão) do conceito de modo de produção - como recurso instrumental-científico explicativo do desenvolvimento histórico-cultural das formações sociais - nos trabalhos publicados pela instituição:

Há, evidentemente, um abismo insuperável entre estas afirmações (de Vieira Pinto) e Marx, jovem ou velho, em cuja obra o trabalho só tem existência passando pelas outras mediações do modo de produção. (Carvalho Franco, 1985:166)

(...) o horizonte teórico da maioria dos autores isebianos não lhe permitia, por exemplo, indagar das relações de determinação existentes entre a infra e a superestrutura da sociedade. (C. N. Toledo, 1982:49)

Não se fala em modos de produção em particular, permanecendo-se ao nível de generalidades a-históricas. (C. N. Toledo, 1982:75)

6^a acusação

Os isebianos são criticados por terem esquecido (ou omitido) um conjunto de questões que seriam fundamentais (do ponto de vista dos acusadores) para a compreensão da estrutura social brasileira:

Questões várias são formuladas. Ao nível dos grupos dominantes: qual seriam as frações burguesas que o compõem? Poder-se-ia verificar a presença de burguesia industrial, agrícola, comercial e financeira no interior da formação social brasileira? Como se coloca a questão da hegemonia política e da dominação econômica dentro das classes dominantes? Posto de outra forma, qual a fração hegemônica (politicamente) no interior das classes dominantes? Haveria fração das classes dominantes com características nacionais? Não comportaria a própria burguesia industrial, enquanto fração dominante, outras divisões: pequeno, médio e grande capital? Ao nível das classes dominadas: os conceitos de massas e de classes são intercambiáveis? As classes proletárias ou "massas naci-

onais” constituíram uma “comunidade de interesses”, tal como aparece em alguns trabalhos isebianos? Quais as frações de classe que o compõem?

(...) a não elucidação ou o escamoteamento desta problemática (a das classes sociais) será responsável, a nosso ver, pela impossibilidade de se constituir rigorosamente uma ciência social. (C. N. Toledo, 1982:121)

7ª acusação

As imprecisões e distorções teóricas por parte dos intelectuais isebianos resultaram em um falso diagnóstico dos problemas relacionados à sociedade brasileira e este foi, certamente, um dos fatores que resultou na derrota da esquerda brasileira no ano de 1964:

Esse esquematismo (teórico), de grande consumo e fácil absorção foi um dos fatos da derrocada da esquerda em 1964. (C. G. Mota, 1985:207)

(...) uma vez que não se enfrenta o problema teórico, nem se procede a uma rigorosa pesquisa de caráter empírico, permanece-se num elevado nível de generalização, e, por conseguinte, de imprecisões e lacunas que repercutirão ao nível da prática política que se pretendia transformadora. (C. N. Toledo, 1982:121)

Podemos, enfim, chegar à uma ilação do veredicto que seria dado por esses críticos aos intelectuais do ISEB e de seus trabalhos publicados: os autores isebianos são culpados por escamotearem a luta de classes por intermédio de seus conceitos deturpados - em sua grande maioria extraídos da teoria marxista - resultando num arrefecimento da consciência revolucionária da classe trabalhadora que, por sua vez, foi cooptada pela

ideologia nacional-populista, elaborada e propagada pelo ISEB. Portanto, a obra isebiana deveria ser remetida ao *index* para ser definitivamente banida do circuito acadêmico das ciências sociais e do pensamento social progressista, devido a sua inconsistência, tanto do ponto de vista teórico como político.

2. A redenção

A partir da década de 80, a obra isebiana e o papel desta instituição no cenário das Ciências Sociais no Brasil começou a ser reabilitada. Entretanto, não significa que essa recuperação do pensamento isebiano tenha sido uma adesão a este. Distintamente disso, vamos encontrar nesses textos observações de conteúdo crítico, onde se reconhecem algumas das limitações das análises isebianas. Contudo, essas leituras caracterizam-se, em geral, pela compreensão da produção isebiana ao situarem esta a partir da visão de mundo dos intelectuais isebianos que, por sua vez, correspondia ao contexto histórico-político-cultural que se encontrava.³

Dentre esses trabalhos destacamos os textos de Renato Ortiz e Daniel Pécaut porque além de aprofundarem sobre a problemática do nacionalismo isebiano, ambos os autores tecem comentários que refutam as críticas de conteúdo marxista feitas ao ISEB na década de 70.

Todavia, antes mesmo desses trabalhos que redescobriram o papel do ISEB e da ideologia nacionalista, o sociólogo argentino Ernesto Laclau, por sua vez, realizou uma desconstrução das análises críticas feitas por sociólogos como Francisco Weffort, Otávio Ianni e G. Germani às ideologias nacionalistas de esquerda.

Em contraposição à citação que fizemos de Weffort, Laclau não reduz os conceitos de populismo e de nacionalismo à uma ótica classista e, além disso, percebe que a ideologia nacional-populista pode fomentar uma visão crítica e revolucionária aos setores dominados pelo gran-

de capital. Para o sociólogo argentino, o nacionalismo não pode ser entendido como uma ideologia feudal, burguesa ou proletária. A seu ver, a ideologia nacionalista:

Considerada em si não tem nenhuma conotação classista. Esta última só deriva de uma articulação específica com outros elementos, pode vincular o nacionalismo à manutenção de um sistema hierárquico - autoritário de tipo tradicional - basta lembrar a Alemanha de Bismarck. Uma classe burguesa pode ligar o nacional ao desenvolvimento de um Estado-Nação centralizado em uma luta contra o particularismo feudal e, simultaneamente, apelar para a unidade nacional como meio de neutralizar os conflitos de classe - recordemos o caso da França. Finalmente, um movimento comunista pode denunciar a traição da causa nacionalista pelas classes capitalistas, e articular o socialismo ao nacionalismo em um discurso ideológico unitário, pensemos, por exemplo, em Mao. (Laclau, 1979:166-167)⁴

A tônica nacionalista do discurso e projeto isebiano não destoava do contexto político-ideológico dos anos 50 e 60, período no qual foi marcado por uma quantidade significativa de obras que enfocavam questões como a soberania nacional e desigualdades socioeconômicas. De fato, o Terceiro Mundo, as revoltas anticoloniais e os movimentos de libertação nacional tornaram-se alvo de reflexão por outros intelectuais estrangeiros. É o caso, por exemplo, de Pierre Moussa em sua obra *Les nations prolétaires*, ou de Franz Fanon em seu livro *Os condenados da terra*. A problemática do colonialismo e do subdesenvolvimento - como indica Renato Ortiz (1985:46-47) - encontram-se também nas páginas dos livros e artigos de Sartre, Balandier e Gunnar Myrdal.

Essa observação de Renato Ortiz é importante porque insere a obra isebiana num contexto global. Com efeito, o nacionalismo isebiano se

inscria num processo amplo e não restrito à nossa formação social, o que nos leva a perceber que os trabalhos do ISEB, mais do que reproduzir uma ideologia localizada num aparelho de Estado para fomentar a "hegemonia burguesa", expressava uma concepção de mundo que correspondia aos valores e questões daquela época. Observem esse comentário de Guerreiro Ramos:

O nacionalismo é a ideologia dos povos que, na presente época, lutam por libertar-se da condição colonial (...) O nacionalismo é a reivindicação essencial que hoje os povos que não se encontram ainda em pleno gozo da soberania (...) O nacionalismo é o único modo possível de serem hoje universalistas os povos periféricos. Somente organizando-se como personalidades nacionais podem ingressar no nível da universalidade e da civilização. O nacionalismo não é o fim. É o meio. Certamente deixarão de ser nacionalistas no futuro os povos que realizarem com êxito a sua revolução nacional. (1960:225-226)

Para ratificar essa identificação do ISEB com os movimentos e intelectuais nacionalistas e/ou terceiro-mundistas, Ortiz faz uma análise comparativa das reflexões isebianas a respeito da problemática da nação e cultura com as obras de Franz Fanon, médico-psiquiatra martinicano radicado na Argélia durante o período da guerra de independência. Sua obra obteve grande repercussão tanto nos movimentos anticolonialistas como também nos grupos de extrema-esquerda⁵.

Renato Ortiz (1985:50-67) ressalta que tanto o ISEB como Fanon, ainda que se desconhecessem, tiveram as mesmas influências teóricas, quais sejam, Hegel, Sartre, Balandier e o jovem Marx. Havia identidade entre as teses do ISEB e a de Fanon no tocante à formação de uma cultura nacional e autônoma; esta estaria intrinsecamente ligada à luta de libertação nacional em oposição ao domínio cultural, político e econômico dos países desenvolvidos. No entanto, o ISEB se distanciava de Fanon

em relação ao emprego da violência como meio eficaz para a superação do estado colonial. Para os isebianos, essa superação poderia ser alcançada por medidas reformistas na medida em que, para o ISEB, já havia sido constituída uma sociedade civil na formação social brasileira. Fanon, ao contrário, foi um dos grandes apologistas do uso da violência nas ações políticas, equiparado somente por Georges Sorel. Segundo Fanon, não haveria nas colônias instituições mediadoras entre o colono e o colonizador e, assim, o impasse só poderia ser resolvido por intermédio da luta armada.

Em vez de recorrermos à comparação realizada por Ortiz dos trabalhos de Fanon com o livro *Consciência e realidade nacional* de Vieira Pinto, optamos pelo livro de Guerreiro Ramos *O problema nacional do Brasil* para mostrar a semelhança entre ambos sobre a questão da cultura nacional ampliando, desse modo, a identificação do pensamento isebiano com a visão de Fanon.

De acordo com Guerreiro Ramos:

(...) a cultura de um povo é o seu ponto de vista. Falar, portanto, da cultura brasileira é falar do ponto de vista do povo brasileiro. Nunca tivemos propriamente um ponto de vista, porque não constituímos uma personalidade histórica, isto é, não tínhamos condições reais que permitissem o comando pleno do curso de nossa existência. Víamos a nossa realidade através de interpretações importadas. E o hábito secular de consumir idéias e interpretações pré-fabricadas viciou o espírito de nossas camadas instruídas – o que torna o esforço de elaboração da cultura nacional extremamente penoso, em virtude da inércia mental contra que tem de chocar-se (...). A elaboração da cultura nacional no Brasil é, no plano do espírito, o correlato do trabalho coletivo mediante o qual se realiza a substituição de importações e se instala um sistema de

produção destinados a atender a demanda interna de bens e serviços. Consiste em tarefa eminentemente substitutiva sujeita a critérios oriundos de nossa realidade. Dir-se-á, além disso, que a pretensão de elaborar uma cultura nacional define propósito estreito, xenófobo, chauvinista. Ao contrário, a única maneira de um povo adquirir significação universal é por intermédio de uma concepção original do homem e do mundo. Só se alcança o plano universalista porque até aqui, por imperativo de nossa formação econômica, tivemos de adotar, como nossas, experiências alheias. O que vinga na história universal é o que se produz de acordo com as perspectivas peculiares de cada povo. A cultura nacional do Brasil se formava como conjunto de produtos materiais sistematicamente elaborados do ponto de vista do povo brasileiro recém-constituído. (1960:243-244)

Fanon em seu livro *Os condenados da terra*, lançado logo após seu falecimento prematuro afirmava que:

(...) a responsabilidade do homem de cultura colonizado não é responsabilidade perante a cultura nacional mas uma responsabilidade global, da qual, no fim das contas, a cultura não é senão um aspecto. Não deve o homem de cultura colonizado preocupar-se com escolher o nível de seu combate nacional. Bater-se pela cultura nacional é em primeiro lugar bater-se pela libertação da nação, matriz material a partir da qual a cultura se torna possível. Não há um combate cultural que se desenrole ao lado do combate popular (...) A cultura nacional é o conjunto dos esforços feitos por um povo no plano do pensamento para descrever, justificar e contar a ação através da qual o povo no plano do pensamento para descrever, justificar e contar a ação através da qual o povo se constituiu e se manteve. Nos países subdesenvolvidos, a cultura

nacional deve portanto situar-se no centro mesmo da luta de libertação empreendida por esses países (...).

(...) Num país colonizado o nacionalismo mais elementar, mais brutal, mais indiferenciado é a forma mais eficaz de defesa da cultura nacional. A cultura é em primeiro lugar a expressão de uma nação, de suas preferências, de suas interdições, dos seus modelos. E em todos os estágios da sociedade global que se constituem outras interdições, outros modelos. (1979:194, 204)

Percebe-se, então, que as idéias relacionadas aos projetos de soberania nacional – ou de libertação nacional – longe de obscurecerem a consciência crítica dos setores subalternos, acentuavam esta, pois as concepções de mundo nacionalistas e terceiro-mundistas firmavam-se no plano político a partir do conflito entre os setores dominantes e dominados das sociedades periféricas. Como observa Pécaut: “o privilégio concedido à ‘libertação nacional’ não tinha, então, valor algum de *álibi* visando evitar a luta de classes: muito simplesmente o Brasil vivia o advento do Terceiro Mundo.” (1990:180)

Além dessa semelhança das idéias isebianas a outros pensadores nacionalistas e terceiro-mundistas, os conceitos isebianos obtiveram grande receptividade nos movimentos artísticos e organizações populares de esquerda em seus quatro últimos anos de existência, a exemplo do Centro Popular de Cultura da UNE, a Ação Popular, a Frente Parlamentar Nacionalista, o Comando Geral dos Trabalhadores, o Partido Comunista Brasileiro, o Cinema Novo, o Teatro Opinião, etc. Pécaut observa que houve um grave “esquecimento” por parte dos críticos uspianos em relação a esse fato, rotulando em geral o ISEB como um grupo de intelectuais exclusivamente associado aos detentores do poder do Estado. De acordo com Pécaut:

(...) os intelectuais isebianos não estavam em uma torre de marfim: estavam imersos no vasto movimento nacionalista que percorreu o Brasil. (...) os isebianos também não estavam acima das disputas, mesmo quando falavam em nome de toda a nação; estavam presos às cisões que dividiam tanto as elites quanto as classes médias brasileiras. E não há dúvida de que se situavam ao lado das “forças progressistas”, sendo assim percebidas tanto por seus aliados como por seus adversários. (1990:124)

A ideologia nacionalista não era, portanto, exclusividade do discurso isebiano, mas fazia parte de um “idioma” onde se combinavam “significantes emprestados de léxicos variados da CEPAL e do marxismo, do nasserismo e de outros terceiro-mundismo, do existencialismo sartriano e do hegelianismo” (Pécaut, 1990:124). Esse idioma caracterizava grande parte dos movimentos engajados, criando uma “sociabilidade política” em face do reconhecimento de um linguajar comum.

Outro aspecto do discurso nacionalista isebiano – ressaltado por Pécaut (1990:105) – é que este discurso foi se radicalizando à medida que os conflitos sociopolíticos foram acontecendo. Se, por um lado, o discurso nacional-desenvolvimentista predominou durante a gestão JK., por outro, o discurso nacional-marxista (ou nacionalista revolucionário) era o tom dominante dos intelectuais isebianos durante o governo Goulart. O ideal do desenvolvimento não esmaeceu no segundo tipo de nacionalismo. O que houve, na verdade, foi a ampliação do discurso nacional-desenvolvimentista, no qual absorveu conceitos oriundos do pensamento marxista e das ideologias terceiro-mundistas. (1990:106)⁶

E foi esse segundo tipo de nacionalismo – o revolucionário – da última fase do ISEB que obteve grande receptividade nos movimentos da esquerda engajada, tornando-se um “senso comum”, como frisa Renato Ortiz. Para este sociólogo, a influência das idéias do ISEB trans-

cendeu o período nacional-populista visto que os conceitos de “cultura alienada”, “colonialismo” ou “autenticidade cultural” fizeram parte, durante anos, do jargão político, jornalístico e acadêmico tornando-se, na realidade, um discurso hegemônico, pelo menos por parte de alguns sociais. Como diz Renato Ortiz:

Seria difícil argumentar que esta ideologia serviu de algum modo para que se desse uma hegemonia da classe dirigente no país. Para que isso pudesse ocorrer, seria necessário que os trabalhadores internalizassem a ideologia produzida; a própria história se encarregou de eliminar no entanto essa possibilidade. O golpe de 64 erradicou qualquer pretensão de oficialidade das teorias do ISEB, entretanto, curiosamente esta ideologia encontrou um caminho de popularização que ganhou pouco a pouco terreno junto aos setores progressistas e de “esquerda”. (1985:47)

Em suma, tanto Ortiz como Pécaut reconhecem que, apesar do ecletismo teórico do ISEB, esta instituição não poderia ser classificada como um “aparelho hegemônico” da burguesia brasileira com o objetivo de “desviar” a classe trabalhadora de seu “destino histórico”. Distintamente dessa visão, o ISEB correspondeu política e intelectualmente ao contexto histórico-político da época e, além disso, exerceu um papel determinante em nível intelectual (conceitual) em grande parte da esquerda brasileira. Portanto, seu marxismo heterodoxo associado à ideologia nacional-populista não obliterou o avanço de uma reflexão crítica da realidade como consequência dessa “imprecisão” teórica. Ao contrário, como concluiu Pécaut a respeito do ISEB e da ideologia nacional-populista: “o que esse populismo prometia redistribuir a mancheias não eram bens materiais, nem puro moralismo: era cultura e consciência política.” (1990:189)

3. Observações finais

A análise do discurso intelectual nos permite a compreensão dos valores e das visões de mundo correspondentes ao momento histórico no qual foram constituídas. Ademais, os discursos nos remetem à posição – ou lugar – da qual foram enunciados. Assim sendo, são as situações concretas que estruturam e dão materialidade aos discursos pois estes visam responder às questões do mundo real. Por sua vez, as questões estão relacionadas a conflitos de nível teórico/político que demarcam a posição dos intelectuais em seu campo de atuação. Se recorrermos como recurso teórico - analítico ao conceito de campo intelectual de Pierre Bourdieu (1990:173), perceberemos que as críticas antiisebianas não somente se caracterizavam por uma luta pela legitimidade científica/institucional, mas também pela posse legítima do aparato conceitual marxista sobre a formação e o desenvolvimento da realidade brasileira.

Compreende-se, então, que havia entre os isebianos e seus críticos “à esquerda” uma “luta pela classificação do mundo real” (Bourdieu, 1990:167)⁷, visto que os críticos ao denegarem um conjunto de obras de inspiração marxista por estas serem “insuficientemente” marxistas ou revolucionárias, estabeleceram uma “linha de demarcação” entre algo que se entendia por ser um marxismo “autêntico” em contraste a um marxismo entendido como “falso”.

O que queremos afirmar nesta conclusão é que as refutações ao arcabouço conceitual isebiano envolviam – pelo menos em “última instância” – uma disputa pela interpretação “correta” da formação social brasileira fundamentada pelo emprego “correto” dos conceitos marxistas. Se, por um lado, os detentores do poder pós-64 perseguiram os isebianos por “excesso de marxismo”, os críticos marxistas estigmatizaram esses intelectuais pelo emprego “insuficiente” (quando não ausente)⁸ da “ciência marxista”, o que resultava num “desvio” político-ideológico desses intelectuais em face a uma proposta de construção de uma “hegemonia proletária”.

Havia, desse modo, uma desqualificação intelectual em relação aos trabalhos que não versavam ao receituário teórico marxista e que era tido como “verdadeiro”. Para esses críticos antiisebianos o marxismo torna-se algo que possa ser “medido” e somente eram válidos aqueles trabalhos que não chocavam com os parâmetros estabelecidos por esses intérpretes que viam o seu marxismo como a leitura fidedigna da obra de Karl Marx. Ora, na medida em que seja aplicado um “marxímetro” para (des)qualificar o trabalho de um autor, tem-se um empobrecimento não somente da teoria marxista mas da própria imaginação intelectual. Esse tipo de posição intelectual dificilmente se abre para outras perspectivas, mesmo quando oriundas do próprio marxismo.

Acusar o ISEB de ecletismo ou de buscar fusões dos conceitos marxistas com outras correntes teóricas não marxistas não é mérito exclusivo do ISEB. A aproximação do marxismo com a Teologia da Libertação teve grande impacto no campo político dos anos 70 e 80. No campo teórico, a contribuição e a riqueza do marxismo ocidental é enorme devido à aproximação dos vários intelectuais identificados com essa corrente com outras perspectivas teóricas não marxistas, a exemplo de Lukács, da Escola de Frankfurt e de Della Volpe em relação à sociologia de Max Weber; de Gramsci com o historicismo de Benedetto Croce e o realismo político de Maquiavel e dos elitistas italianos; de Althusser com o estruturalismo francês; de Sartre com a fenomenologia de Husserl e Heidegger; da Escola de Frankfurt e do marxismo estruturalista com a psicanálise de Freud; e, mais recentemente, a aproximação do marxismo com o individualismo metodológico da “Public Choice” por intermédio dos trabalhos de Adam Przeworski, John Elster e John Roelmer.¹⁰

Se, de fato, os trabalhos isebianos são datados – o que concordamos – também não seria admissível nos dias de hoje questionarmos se as críticas marxistas dirigidas ao ISEB no decorrer dos anos 70 não estariam superadas, sobretudo se considerarmos que alguns dos conceitos defendidos por esses críticos – como modo-de-produção, por exemplo

– não ocupam mais um lugar central nos debates acadêmicos desde meados dos anos 80?¹¹

O fato de um conceito científico cair em desuso não significa que se deva rejeitar inteiramente a obra de um autor ou de uma corrente de pensamento. A superação de um conceito científico por outro faz parte das regras do campo científico pois, como diz Max Weber, “esse é o destino a que está condicionada a ciência” (1974:164). Portanto, a obra científica “pede para ser superada” e aqueles que exercem a ciência devem aceitar resignados a tal fato. Assim, tal qual a obra isebiana, consideramos que as críticas antiisebianas também fazem parte de um passado intelectual que não se encontra mais presente, o que nos permite atualmente fazer uma avaliação mais precisa e menos preconceituosa sobre a contribuição e o papel do ISEB no campo das Ciências Sociais no Brasil.

Notas

1. Sobre a polêmica Guerreiro *versus* Florestan, veja a análise unilateral (pois só enfoca o ponto de vista de Florestan) de Carlos Guilherme Mota, em *Ideologia da cultura brasileira* (1985:181-192) e o estudo mais profundo e equilibrado de Lúcia Lippi de Oliveira, que analisa as divergências e convergências dos dois sociólogos, em *A Sociologia do Guerreiro* (1995).

2. “Por uma sociologia das Ciências Sociais” (1989:5-19) e “Condicionamento do desenvolvimento das Ciências Sociais” (1989:72-110). O trabalho de Miceli e de sua equipe é, sem dúvida, importante na medida em que é uma tentativa pioneira de reconstruir o campo das Ciências Sociais no Brasil. No entanto, sua avaliação sobre o ISEB é superficial pois, como o próprio autor indica (p. 13), a pesquisa sobre a formação das Ciências Sociais em São Paulo foi mais rigorosa em comparação aos estudos sobre as Ciências Sociais de outros estados. Além disso, o eminente sociólogo trata de modo jocoso, em algumas passagens de seu texto, a produção da sociologia carioca, a exemplo dessa citação (p. 15): “a *fala das Ciências Sociais carioca costumava se armar endereçada a destinatários político-partidários e, de modo mais geral, a setores determinados das elites dirigentes. No mais das vezes, tratava-se de um exercício calcado em alguma teoria desenvolvimentista, fazendo-se tabula rasa das cautelas e rigores científicos de praxe nas obras de seus congêneres paulistas”. Essa afirmação de Miceli vai de encontro à própria realidade histórica, visto que o ISEB em diversas ocasiões esteve em desconhecimento com o governo federal, sobretudo no tocante à abertura ao capital produtivo estrangeiro propiciada durante o governo Juscelino. Ademais, as comparações entre o ISEB e a Faculdade de Ciências Sociais da USP acarretam problemas já que o ISEB não era um centro universitário, mas sim de pesquisas e de estudos dirigidos a um público amplo, não restrito a universitários ou cientistas sociais. Essa contraposição das Ciências Sociais de São Paulo às Ciências Sociais do Rio de Janeiro estabelecida*

por Miceli é criticada por Bernardo Sorj. Para este sociólogo, “ambas poderiam indicar um estado larvar e incompleto de diferenciações: no caso do Rio, o ISEB pode ser visto como vanguarda dos futuros centros de assessoria ao Estado que surgiram nos anos 70 e 80; e a USP no lugar de centro autônomo, pode ser visto como ligado à disciplina filosófica, baixo nível de contatos internacionais e indeterminada quanto ao papel que deve ocupar no intercuro com a sociedade” (1992:31). Deve-se ressaltar que o ISEB é analisado por Miceli somente em seus anos iniciais, restringindo-se a seus membros fundadores e ignorando a participação de outros intelectuais membros da instituição como Domar Campos, Gilberto Paim, Ignácio Rangel, Osny Duarte Pereira, etc. Desconhece também as mudanças que ocorreram nos últimos quatro anos de existência do ISEB, em que houve uma renovação de seus quadros com a incorporação de jovens intelectuais que irão marcar as Ciências Sociais nos anos seguintes ao golpe de 1964, a exemplo de Wanderley Guilherme dos Santos, Carlos Estevam Martins, Joel Rufino dos Santos, Rubem César Fernandes, Pedro Celso Uchôa Cavalcanti, Herbert José de Sousa, Roberto Pontual, etc. Tampouco foi observado por Miceli o papel do grupo de pesquisa História Nova do Brasil, sob a direção de Nelson Werneck Sodré, que sofreu dura repressão nos anos iniciais do movimento político-militar de 64. Logo, seria necessário outros cientistas sociais complementarem a pesquisa pioneira de Miceli, onde enfocassem tanto a estrutura organizacional do ISEB, como a trajetória sociopolítico-intelectual de seus membros, seja os de “primeira hora”, como aqueles que estiveram presentes em seus últimos anos. Somente desse modo poder-se-á fazer uma análise comparativa entre os dois principais pólos de produção das Ciências Sociais do período pré-64.

3. Veja, por exemplo, os seguintes trabalhos publicados nos últimos vinte anos: João Eurico Matra, *Alberto Guerreiro Ramos: reflexão preliminar sobre sua trajetória intelectual, em homenagem póstuma* (1983); Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional* (1985); Daniel Pécaut, *Os intelectuais e a política no Brasil* (1990); Leandro Konder, *Intelectuais brasileiros e marxismo* (1991); Lucili Granjeiro Cortez, *A prática política dos intelectuais marxistas e a orientação do PCB - 1945-1964* (1992); Luiz Antônio Alves Soares, *A Sociologia crítica de Guerreiro Ramos* (1993); Clóvis Brigagão, *Da Sociologia em mangas de camisa à técnica inconsútil do saber* (1995); Joel Rufino dos Santos, *O negro como lugar* (1995); Lúcia Lippi Oliveira, *A sociologia do Guerreiro* (1995); Marcos Chor Maio, *Uma polémica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais* (1996); Maria Aparecida Abranches, *Os perigos da crítica - o ISEB e a conjuntura pré-64* (1996); Luiz Carlos Bresser Pereira, *Interpretações sobre o Brasil* (1997); Ricardo Bichselowsky, *Ideologia e desenvolvimento: Brasil, 1930-1964* (1997); Gildo Marçal Brandão, *Nelson Werneck Sodré* (1999); Marcio Aurélio Nogueira, *O general e a História* (1999); em 1997 a FGV-RJ publicou um número especial da RAI, n.º 5, dedicado a Guerreiro Ramos com artigos de Lúcia Lippi Oliveira, Frederico Lustosa, Diogo Lordello, entre outros.

4. Sobre o populismo, Laclau estabelece um novo sentido para este conceito: “Nossa tese é que o populismo consiste na apresentação de interpelações popular-democráticas como um sentido sintético-antagônico com relação à ideologia dominante (...). O populismo começa no ponto em que os elementos popular-democráticos se apresentam como opção antagônica face à ideologia do bloco dominante (...). podemos indicar (...) a existência de um populismo das classes dominantes e de um populismo das classes dominadas (...). O nazismo constituiu (...) uma experiência populista e, como todo populismo das classes dominantes teve que apelar para um conjunto de distorções ideológicas - como o racismo - para evitar que o potencial revolucionário das interpelações populares se orientassem no sentido de seus verdadeiros objetivos (...). Para os setores dominados, a luta ideoló-

gica consiste em expandir o antagonismo implícito nas interpelações democráticas e articulá-lo ao próprio discurso de classe. A luta da classe operária por sua hegemonia consiste em alcançar o máximo possível de fusão entre a ideologia popular-democrática e a ideologia socialista. Neste sentido, um 'populista socialista' não é a forma mais atrasada de ideologia operária, mas sua forma mais avançada: o momento em que a classe operária consegue condensar em sua ideologia democrática em uma formação social determinada. Daí, o caráter inequivocamente 'populista' que adotam os movimentos socialistas vitoriosos: lembremo-nos de Mao, de Tito e até, do Partido Comunista Italiano - que, na Europa Ocidental foi o que mais se aproximou de uma posição hegemônica - que foram inúmeras vezes qualificados de populistas.

Vê-se assim que é possível chamar, ao mesmo tempo, Hitler, Mao e Péron, de populistas. Não que as bases sociais de seus movimentos fossem semelhantes, nem que suas ideologias expressassem os mesmos interesses de classe, e sim porque nos discursos ideológicos de todos eles as interpelações populares são apresentadas sob a forma de antagonismo e não somente de diferença" (1979:179-181). Sobre as limitações das análises críticas sobre o fenômeno do populismo no Brasil, Jacob Gorender diz a respeito dos textos de Weyford: "a pesquisa factual informativa não escondia o moralismo de fundo udenista, que aprendia no populismo quase somente o aspecto de manipulação das massas" (1987:74).

5. Gorender (1987:76); Dicionário do pensamento social do século XX (pp. 810-811)

6. Essa afirmação de Pécaut sobre a evolução do nacionalismo isebiano é geralmente esquecida pelos críticos, à exceção de Caio Navarro Toledo que reconhece numa passagem de sua tese o significado do trabalho de Wanderley Guilherme dos Santos, *Introdução ao estudo das condições sociais* (1963), pois indicava uma "virada teórica" dentro da instituição. (1982:154)

7. Ao empregarmos o conceito de campo intelectual não estamos esquecendo as particularidades históricas de nossa formação social. É evidente que o campo intelectual - neste caso, o da produção acadêmica - sofre uma forte presença do campo político, não somente no aspecto de dependência econômica mas também em relação às questões debatidas pelos intelectuais das áreas humanas entre os anos 50 e 80. Não podemos definir as universidades nesse período como um *locus* de produção autônoma, na medida em que vários professores foram afastados da cátedra no pós-64 (Florestan Fernandes, José Arthur Gianotti, F. H. Cardoso, P. Weyford, etc). Como também uma agência insulada como o SNI interferia no processo de concessão de bolsas de estudos para os pesquisadores por outras agências insuladas - como o CNPq - baseado em "razões de segurança nacional" rejeitando, desse modo, o universalismo de procedimentos que caracterizaria um campo de produção científica (Nunes, 1997:123/124). Sobre essa problemática, veja também Daniel Pécaut (1990: caps. 3 e 4) e Carlos Nelson Coutinho (1990:13-68).

8. Com efeito, podemos perceber um alto grau de ortodoxia e dogmatismo por parte de alguns críticos antiisebianos em suas análises; para estes a produção intelectual só seria válida se houvesse uma relação "especular" (na acepção de Lacan e Althusser) na medida em que haveria uma identidade teórico/política. Quando não há essa identidade, a produção intelectual baseada numa ótica disjunta é inteiramente desqualificada. Vejam, por exemplo, a observação de Maria S. C. Franco ao conceito macroeconômico de renda nacional empregado por Ignácio Rangel que, de acordo com a crítica dissolve a "contribuição de vários grupos sociais" (1985:198). Seguinte o raciocínio lógico de Maria S. C. Franco, a mesma posição crítica poderia ser aplicada aos cientistas que recorrem a conceitos genéticos como "célula", "força", "Id", "inconsciente", "eficiência", etc, visto que esta-

riam escamoteando as contradições da classe.

9. Essa expressão foi criada pelo ex-membro da História Nova do Brasil, Pedro Celso Uchôa Cavalcanti na tentativa de ilustrar a inflexibilidade por parte de certos intelectuais marxistas dos anos 70 que agiam com "sacerdotes" dos textos "sagrados" de Marx e Lenin, o que lhes resultou o rótulo de "patrulha ideológica" (termo criado pelo cineasta Caçá Diegues). Reproduzimos a seguir a observação feita por esse isebiano de "última hora" a respeito da possibilidade do uso instrumental (e empobrecedor) do "marxímetro" da teoria política de Antonio Gramsci haja vista que se adapta de modo preciso em relação à problemática isebiana quando há o predomínio do dogmatismo e do preconceito sobre a visão crítica e dialética no campo do conhecimento: "O problema do uso de Gramsci para 'consertar' o marxismo reside no fato de que a leitura de sua obra será já feita de uma posição marxista dada *a priori*. É o que acontece com todas as leituras, pois todas elas partem sempre de posições teóricas e ideológicas já adquiridas. Mas uma das questões que condiciona em geral a leitura marxista, e a faz empobrecedora, está na atitude de se querer ler Gramsci, por exemplo, para se 'medir' o seu marxismo, ou no melhor dos casos, para ver no que Gramsci não colide com a posição marxista já estruturada pelo leitor. Quando tal é feito, de uma posição marxista qualquer, parte-se sempre dos próprios parâmetros que vão então julgar o quanto de marxista existem nas outras correntes que também se reclamam do marxismo, isto quando não acreditam ter o único marxismo válido ou correto. Na melhor das hipóteses, existe a leitura que investiga o que é inaceitável e o que pode ser incorporado do outro marxismo. Para tal tipo de marxismo, qualquer indagação que emana de outra matriz filosófica é desclassificada de imediato.

Ora, não nos parece que tal postura intelectual esteja muito aberta à recepção de novas perspectivas, mesmo marxistas. E, pelo contrário, pouco predisposta e pouco suscetível de receber Gramsci no que ele tem de mais criador e no que é especificamente seu. Mas, na sua generalidade, as posições marxistas julgam, cada uma delas, possuir o verdadeiro 'marxímetro', fruto, talvez, da ideologia do cientificismo que os envolve" (1985:13).

10. Sobre o marxismo ocidental veja os trabalhos de Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental*; José Guilherme Merquior, *O marxismo ocidental* (1987); e o *Dicionário do pensamento marxista*, por Tom Bottomore.

11. Isto não quer dizer que o conceito de modo-de-produção não tenha uma importância significativa. Ao contrário, esse conceito ocupa um lugar central no campo das Ciências Sociais, não obstante tenha sido rejeitado por boa parte dos cientistas sociais nos anos 80, haja vista que neste período houve uma sobrevalorização dos modelos microsociológicos (em especial os de cunho antropológico) em detrimento dos modelos macrosociológicos, como aponta Jeffrey Alexander. Segundo o sociólogo estadunidense, o campo das Ciências Sociais tem se caracterizado pelo conflito e alternância dos paradigmas micro e macrosociológicos desde a sua formação (J. Alexander, 1987:5-28). A respeito do conceito de modo-de-produção e do predomínio da antropologia na década de 80, Boaventura de Sousa Santos nos diz que "um relance pelas agendas políticas de diferentes países revela-nos que os problemas mais absorventes são, como nunca, problemas de natureza econômica: inflação, desemprego, taxas de juros, déficit orçamental, crise financeira do Estado-Providência, dívida externa, política econômica em geral. E o mesmo se passa se, em vez de relançar a política nacional, relançarmos a política internacional; integração nacional, protecionismo, ajuda externa, etc. Contudo, e em aparente contradição com isto, a teoria e a análise sociológica dos últimos dez anos têm vindo a desvalorizar o econômico, em detrimento do político, do cultural e do simbólico, têm vindo a desvalorizar os modos

de produção em detrimento dos modos de vida. Podemos mesmo dizer que a crítica que tem vindo a ser feita ao marxismo assenta, em parte, na desvalorização do económico". (Santos, 1995:19-20)

Referências bibliográficas

- BORDIEU, P. *Leçons sur la leçon*. Paris: Minuit, 1982.
- _____. *Homo academicus*. Paris: Minuit, 1984.
- _____. *Coisas ditas*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990.
- CAVALCANTI, P. C. Uchôa. *Convite à leitura de Gramsci*. Rio de Janeiro, RJ: Achiamé, 1985.
- CORBISIER, R. *Formação da cultura brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: ISEB, 1958.
- COUTINHO, C. N. *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte, MG: Oficina de Livros, 1990.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1979.
- FERNANDES, F. *A sociologia no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1987.
- FRANCO, Maria S. C. "O tempo das ilusões". In: *Ideologia e mobilização popular*. São Paulo, SP: CEDERC/Paz e Terra, 1985.
- GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas*. São Paulo, SP: Ática, 1987.
- JAGUARIBE, H. *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: ISEB, 1958.
- LACLAU, E. *Política e ideologia na teoria marxista*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1979.
- MENDES, C. *Nacionalismo e desenvolvimento*. Rio de Janeiro, RJ: I.B.E.A.A., 1960.
- MICELI, S. "Por uma sociologia das Ciências Sociais". In: *História das Ciências Sociais*, São Paulo, SP: Vértice, 1989.
- MOTA, C. G. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. São Paulo, SP: Ática, 1985.
- MOTTA, L. E. P. *A época de ouro dos intelectuais vermelhos (uma análise comparativa das Revistas Tempo Brasileiro e Civilização Brasileira – 1962-1968)*. Tese de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação de Sociologia – I.F.C.S./UFRJ, 1994.

- NUNES, E. *A gramática política do Brasil*. Brasília, DF/Rio de Janeiro, RJ: ENAP/Jorge Zahar, 1997.
- OLIVEIRA, L. L. *A sociologia de Guerreiro*. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 1995.
- ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1985.
- _____. "Notas sobre as Ciências Sociais no Brasil". In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 27, São Paulo, 1990.
- PÉCAUT, D. *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo, SP: Ática, 1990.
- PINTO, A. V. *Consciência e realidade nacional*, 2 vols. Rio de Janeiro, RJ: ISEB, 1960.
- RAMOS, A. G. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1963.
- _____. *O problema nacional brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Saga, 1960.
- SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice*. São Paulo, SP: Cortez, 1995.
- SANTOS, W. G. *Introdução ao estudo das contradições sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: ISEB, 1963.
- _____. "Desenvolvimentismo: ideologia dominante". In: *Revista Tempo Brasileiro*, nº 2, Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1963.
- SODRÉ, N. W. *A fúria de Calibã*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1994.
- SORJ, B. *Estratégias, crise e desafios das Ciências Sociais no Brasil*. I.F.C.S./UFRJ, mimeo., 1992.
- TOLEDO, C. N. *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo, SP: Ática, 1982.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1974.
- WEFFORT, F. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1978.

Resumo

Este artigo tem como objetivo apontar os diferentes aspectos entre dois pontos de vista acadêmicos sobre o ISEB: o primeiro é identificado com o marxismo universitário com relação aos conceitos sociológicos do ISEB; o segundo, distintamente do anterior, tem uma visão compreensiva em relação ao período histórico e cultural do ISEB.

Palavras-chave

Marxismo, nacionalismo, populismo, terceiro mundo, ideologia

Abstract

This article has its how to show the different features Cutween two intellectual points of view about ISEB: The first is identified with the academican marxism in regard of ISEB's concepts; differently the second group has a comprehensive view concerning the ISEB's cultural historical period.

Key-words

Marxism, Nationalism, populism, ideology, third world.

O VÍDEO POPULAR COMO INSTRUMENTO DE EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA

Nailton de Agostinho Maia

O vídeo popular, isto é, as produções de mensagens nas mãos de moradores de determinadas regiões, continua a ser um enigma para a ciência da comunicação na América Latina. Final do século XX e estamos diante do fenômeno da apropriação de linguagens técnicas de audiovisual e adaptações destas técnicas à oralidade latina, recuperando processos de comunicação fortalecedores do sentido público do espaço local. A importância da valorização regional destas produções, o fato de serem produzidos por grupos das comunidades e permitirem a participação coletiva, plural e democrática, as distingue de qualquer reprise dos 50 anos de televisão no Brasil, ou seja, difere dos meios eletrônicos de produção audiovisual abertos ou mesmo do esclerosado meio segmentado de televisão por assinatura. Muitos pesquisadores não poupam nas iniciativas de negar o fenômeno da comunicação popular e compará-la com reproduções do sistema, insistindo no apocalíptico, e considerando a mensagem audiovisual “ópio neoliberal” para crianças, jovens e velhos. De fato, algumas pesquisas sempre foram obstáculos à renovação, favorecendo a circularidade, ou seja, pesquisar os meios alternativos, para provar a semelhança ao sistema, manterá o círculo sistema–alternativo–sistema.

Faz-se necessário deixar claro que, como ocorre em todo processo de produção de conhecimento, nem tudo o que se apresenta como “verdade” sempre é a “verdade”. A coisa dita “verdade” precisa ser apresentada e comparada a outra coisa semelhante para apresentar as diferenças e assim confirma-se ou não sua “verdade”.

O fato de grupos populares realizarem produção de mensagens audiovisuais, ou mesmo os muitos canais de TVs comunitárias no sistema de cabodifusão veiculando o que chamam de vídeos comunitários, não tem, na maioria das vezes o significado alternativo que apresentam ou afirmam em suas representações.

Não há novidade nenhuma nesta afirmação. Há muito que se descobriu que entre os ditos puritanos havia não puros, entre ditos sonhadores, havia os pessimistas, entre os libertários utópicos havia os uniformizadores e desta feita a arquitetura do mundo assim se apresenta.

O que nos interessa é em que sentido o vídeo, produzido por comunidades, região demarcada por ética e estética do local, contribui para o fortalecimento ou recuperação do sentido público e comunitário da existência humana.

Claro que continuam e sempre serão importantes os estudos sobre a influência exercida pelo homem que produz para a televisão na vida das pessoas. Sim, influência do homem e não da televisão. Ainda é o homem o responsável por produzir a mensagem. Bem como perguntar sempre se o telespectador é um recipiente vazio que a exibição enche de mensagens e significados, a serem transformados em conhecimento sem qualquer mediação. Conforme nos ensina Jesus Martin Barbero, são dois extremos que não devem ser esquecidos: a crença do mal do emissor e a crença no telespectador de que faz o que quer, sendo ele, responsável por tudo o que lê, vê ou ouve. Ao reconhecermos os extremos, o que estamos afirmando é que existe uma vida no meio, pessoas que vivem e que dialogam com o mundo, inclusive com a televisão. Dialogam porque têm conhecimento, valores e não são vazios ou camadas de cera em que imprimem o que desejam imprimir os homens detentores e produtores das mensagens.

Fiz esta breve reflexão para apresentar ao leitor experiências que tenho acompanhado com jovens de diversas comunidades de morros

do município do Rio de Janeiro na formação para produção de vídeo e no uso correto das técnicas e estudos da linguagem audiovisual. O estudo que apresento tem base no acompanhamento de programas produzidos em três comunidades no bairro Rocinha com ASPA vídeo – Associação Padre Anchieta, com Associação dos moradores do Morro Chapéu Mangueira e Associação de Moradores do Morro Azul. Todos os trabalhos desenvolvidos no curso de Comunicação Social das Faculdades Integradas Hélio Alonso pelo Núcleo de Educação e Comunicação Comunitária.

O programa tem o objetivo de estabelecer uma comunicação com os moradores. A Rocinha, por exemplo, é uma comunidade grande e segundo pesquisa, realizada pelos alunos, pouco se conhece dela, e por isso, decidiu-se por mostrar a Rocinha para os seus moradores, reafirmando sempre os valores da comunidade, possibilitando reflexões no sentido de transformar a realidade para se obter uma vida melhor na comunidade.

O valor educativo deste projeto está principalmente na relação que se estabelece com os jovens adolescentes que dele participam. São jovens com perspectivas sempre desfavoráveis por diversos motivos, por isso considerados grupo de risco. Assim, o produto final, ou seja, o vídeo produzido é um dos muitos valores que atribuiremos ao projeto: primeiro a relação que se estabelece com os adolescentes; segundo, a recuperação das raízes culturais, desenvolvimento da auto-estima entre os jovens; terceiro, o conhecimento de histórias da comunidade e relacioná-las com o mundo fora da comunidade; quarto, a apropriação da linguagem do audiovisual; quinto, a promoção do relacionamento entre moradores da comunidade, promovendo diálogos entre eles, troca de experiências; sexto, o vídeo pronto. A ordem pode não ser esta, mas em último lugar sempre estará o programa pronto, que servirá de processo para promover, a partir de sua exibição, novos processos de comunicação dentro e fora da comunidade.

O processo desenvolvido é o amadurecimento das propostas formuladas no início desta década pelo movimento de Tvs de Rua-vídeo popular. Hoje pode-se dizer que a produção integra os princípios da comunicação participativa, ou seja, é horizontal o processo de produção. O avanço está no fato de que o tratamento dado à comunicação tem sentido na vida cotidiana da comunidade. O real e o imaginário estão no mundo vivido pelos habitantes daquele lugar. A informação dá lugar à comunicação em um processo de relações humanas, em que o vídeo serve para elaboração e reelaboração dos moradores. É evidente que a comunicação proposta não é uma alternativa aos meios de massa, não é um trabalho de contra-informação, que em geral resulta em bandeiras panfletárias sem sentido para a população. Na verdade, nas produções panfletárias o sentido existe para os produtores que exigem da população o seu engajamento.

O movimento de vídeo popular levou tempo para perceber esta nova concepção da comunicação. Nova como produção, contrapondo a linha panfletária de denúncias, de produtos de informação que falseiam a comunicação e seu sentido "verdadeiro", qual seja, o de pôr em comum, promover diálogos, organizar a vida social, dar sentido "às coisas do cotidiano", lugar onde o que chega é porque partiu. Os becos e ruelas são de circulação, mas permitem paradas para conversação, os bancos e biroscas servem ao ponto de encontro, o senhor é mais velho, conhece histórias e estórias da comunidade, o vizinho tem nome, os lugares são parte da vida de cada morador. Assim é o dia-a-dia, o cotidiano.

Neste contexto o vídeo popular promove a comunicação usando o mesmo instrumental (guardadas as proporções técnicas) dos meios de comunicação de massa, a TV, mas com princípios que promovem o que é dito e ouvido na comunidade, dando sentido à organização comunitária a partir das vivências e culturas locais.

A comunicação de que se fala neste registro é a que possibilita e respeita a mediação e intervenção dos sujeitos que são parte do processo

comunicacional. O cotidiano é trazido para o produto vídeo e devolvido ao sujeito para que perceba o mundo coletivo que cria e recria nos becos, ruelas, bares, casas, praças, jogos e nas tantas práticas que os prendem ao seu dia-a-dia.

Esta é uma nova percepção da comunicação, que precisa ser disseminada e apropriada pelos centros de pesquisa e ensino de educação. Para isto, necessita-se de um processo de educação. Educação para uma nova produção, que fortaleça o "sentimento" de pertencer a uma comunidade.

O sujeito é individual e coletivo, real e imaginário, é o ser que se completa na comunicação. Comunicação que permeia os lugares, a razão, a lenda, o belo e o feio, o bom e o mau, o trágico, a ética, a moral. Comunicação que transita como partícula do ar, oxigenando espaços, tempo e culturas, enchendo o vazio que está sempre desafiando a humanidade. A comunicação é o substantivo que não permite o vazio, enche os espaços da razão e do imaginário e, assim como o cimento e a pedra alicerçam viadutos, prédios e estradas, a comunicação, o ar e o ser alicerçam as bases da utopia comunitária.

Creemos que integração, educação e comunicação, podem proporcionar outro sentido à tecnologia do audiovisual e ao processo comunicacional. A horizontalidade no processo de construção da mensagem e devolução desta mensagem à comunidade muda o sentido atribuído aos meios de comunicação. Uma vez participando desta construção, o sujeito põe em discussão o que antes se apresentava como "verdade", informação, cultura, diversão e documentos virtuais. Vale ressaltar que a experiência com a comunicação participativa, produzida na comunidade, possibilita transcender o velho, naquilo que tem de conservador, autoritário, unidirecional. Enfim, transcender os velhos moralismos e modelos econômicos desviados da vida em comunidades, que têm inibido, marginalizado e excluído a maioria dos habitantes da Terra.

Quando defendemos um projeto de educação para a comunicação que fortaleça o "sentimento de pertencer a uma comunidade" é porque acreditamos na necessidade do homem de receber ajuda para conhecer e recuperar o bem e a justiça. O homem é suficiente para estabelecer mediações com os diferentes sistemas, mediação e barganha, é portador de uma flexibilidade comportamental sem limites no tempo e espaço, ou seja, é capaz de resistir a degradações e explorações, e viver tirando prazer apenas de sua oxigenação comunicacional, com a qual media e cria suas utopias sob a mais dura pena a que o moralismo, o capitalismo e o autoritarismo o tenham condenado. Ele é suficiente para resistir, mas precisa de ajuda para explodir, estilhaçar ainda mais seu ser, para que possam estes pedaços se reencontrar com outros milhares, que resistem e mediam sua existência, e neste reencontro um encontro com a utopia da comunidade. A ajuda à qual nos referimos é a mesma que usamos para conhecer o mundo letrado e o mundo da filosofia, ou seja, uma ajuda técnica e uma ajuda do filósofo, do educador, que permitam organizar diante do mundo e da realidade que, possibilitem ler e entender as novas tecnologias, e outra que recupere o sentido do bem.

O projeto integra jovens entre 14 e 18 anos, a maioria estudantes do ensino fundamental e ensino médio que formam o grupo que produz, durante o ano, o audiovisual. O grupo se reúne de uma a três vezes por semana e debate temas dos mais variados, relacionando-os com a produção em vídeo. Realiza também oficinas em que se aprofundam os temas específicos relacionados à técnica de produção e debates em que se questiona o sentido das produções na televisão. Muitos dos mecanismos de discussão são continuação do conhecimento produzido pelo movimento de vídeo popular. O que tem de novo diz respeito à relação que se estabelece com a comunidade e no interior do grupo. O objetivo final não é mais o de produzir "vídeo" e sim relacionar esta técnica de produção com os modelos existentes, descobrir novas formas de interação com a comunidade e, principalmente, como o grupo pode contribuir para o uso do vídeo no seu processo comunicacional, ou seja, como o sujeito se apro-

pria da tecnologia do audiovisual para a sua vida social e não como a tecnologia do vídeo/TV se apropria do sujeito.

O dia-a-dia da comunidade interage com os temas e os produtos das TVs comerciais que são relacionados aos novos conhecimentos sobre a tecnologia apreendidos pelo grupo. Estes saberes são multiplicados por interagirem com o cotidiano da comunidade. A discussão está na praça, onde o telão exibe o programa do mês. Está nas casas dos adolescentes, que dialogam sobre o tema com irmãos, pais e outros membros da família. Está na escola, porque o processo comunicacional é vivenciado naquele espaço. Portanto o que se produz com estes jovens está na vida cotidiana dos seus moradores, não é uma mensagem produzida com e para os moradores. É a comunicação horizontal que atua no cotidiano, como a vida na comunidade.

Assim, este projeto tem suscitado momentos de grandes descobertas. São pais que passaram a conversar mais com os filhos, filhos escutados pelos pais. São professores que vivenciam novas formas de trabalho. Uma das meninas do grupo disse que a professora de história solicitou um trabalho e ela resolveu o trabalho em forma de roteiro para vídeo, pois aprendera nas oficinas e assim o apresentou na escola. A professora, surpresa, o recebeu e pediu que a aluna repetisse a forma em outros temas. O fato é que esta aluna detestava o curso de história e, a partir da relação com o processo de comunicação para o vídeo, ela deu vida aos temas da história.

Os pais dos jovens também integram os trabalhos, participando de reuniões com a coordenação do projeto. Nestes encontros fica claro, pelos depoimentos, o processo comunicativo que defendemos aqui. A mãe de uma das meninas disse que quase não conversava com a filha e que, a partir da participação dela no grupo, a conversa entre as duas é constante, principalmente no momento em que estão assistindo TV. Conversam muito sobre a produção dos programas, ou seja, passaram a conversar sobre a televisão e seus programas. Percebem que, mais que a mediação a respei-

to das mensagens da TV sobre “a vida da comunidade”, é entrar na essência da tecnologia e da mensagem, dominá-la enquanto técnica, para então moldá-la e deformá-la, se preciso, com propriedade.

Foi comum ouvir, em alguns encontros, pais que não acreditam que o filho tivesse participado da produção de determinado programa. Quase todas as famílias aumentaram a conversação em casa, principalmente no momento em que se reúnem em torno da televisão para assistirem a determinados programas.

Como já afirmamos, não se trata de produzir um vídeo. O movimento do vídeo popular, neste caso, transcende a produção para o debate que chega à gramática, inclusive da produção. Penso que o objetivo principal destes trabalhos hoje é o conhecimento da gramática do audiovisual. Mas é fato que, para entender desta gramática é necessário remeter-se a outras, inclusive a da produção. Entender esta gramática implica recuperar a auto-expressão, o diálogo diante da televisão. Parece-me como uma rede que se firma na troca de experiências por uma cultura oral. São adolescentes que conversam com os pais sobre o tema novo para ambos: as novas tecnologias de comunicação. Estes grupos têm proporcionado, também, uma grande rede intra-comunitária, uma vez que levam os debates para outros espaços, em comunidades próximas ou mesmo em estados ou municípios distantes. Uma rede que se organiza pelo comum que há entre comunidades.

A comunicação popular traz à cena uma possível rede em que a comunidade dita as normas do global. Será que este é o caminho para um novo mundo? Um mundo em que o popular se aproprie das tecnologias e o não popular, o considerado “culto” ou “elite” recupere suas paixões e emoções.

Os adolescentes desenvolveram a auto-estima, superando a timidez, liberando a vontade latente de auto-expressão. Com frequência analisam os programas das TVs tradicionais, filtram informações e passam a sele-

cionar programas que, segundo os próprios, “buscam na televisão conteúdos que contribuam para a vida deles”. É um movimento crítico, mas não há radicalização. O processo de comunicação é a afirmação do diálogo, de trocas simbólicas entre os adolescentes, seus próximos, o bairro e outros grupos quando participam de encontros que rompem a barreira do próprio estado, revalorizando o valor do diálogo frente ao entendimento das novas tecnologias. Segundo Joan Ferrés (1996):

No basta con que el niño no esté físicamente solo ante la pequeña pantalla. Es preciso que no se sienta solo como espectador que comparta la experiencia, que pueda dialogar, confrontar.

Este trabalho promove esta ajuda, dialogando com os adolescentes sobre televisão, contribuindo para o desenvolvimento intelectual do sujeito. Assim, a integração do audiovisual com a escola poderá resultar em novos diálogos, novas influências para a cultura destes jovens. Durante a década de 20, o russo Lev Vygotsky, teórico de literatura e psicologia do desenvolvimento já não admitia um papel de receptor passivo para o jovem educando: Vygotsky trabalha explícita e constantemente com a idéia de reconstrução, de reelaboração, por parte do indivíduo, dos significados que lhe são transmitidos pelo grupo cultural. Vygotsky inicia na educação os estudos da recepção e estabelece o papel da intervenção pedagógica que creio ser fundamental recuperar, para afirmar a necessidade de que educadores, filósofos, comunicólogos se engajem nestes projetos, produzindo novos conhecimentos para os grupos que nele atuam.

A concepção de Vygotsky sobre as relações entre desenvolvimento e aprendizado, e particularmente sobre a zona de desenvolvimento proximal, estabelece forte ligação entre o processo de desenvolvimento e a relação do indivíduo com seu ambiente sócio-cultural e com sua situação de organismo que não se desenvolve plenamente sem o suporte de outros

indivíduos de sua espécie. É na zona de desenvolvimento proximal que a interferência de outros indivíduos é a mais transformadora. (Oliveira, 1993)

Vygotsky define a “zona de desenvolvimento proximal” como “a distância entre o nível de desenvolvimento real, que se costuma determinar através da solução independente de problemas, e o nível de desenvolvimento potencial, determinado através da solução de problemas sob a orientação de um adulto ou em colaboração com companheiros mais capazes”. Em uma oficina de fotografia realizada com o grupo para trabalhar a questão dos recortes, enquadramentos que se fazem no ato de fotografar ou de gravar em vídeo registramos o exemplo desta ajuda que o sujeito precisa para construir novos sentidos para uma técnica apropriada no limite de sua mediação.

Todos os jovens já sabiam fotografar e usar uma câmera de vídeo para registrar imagens. Então surgiu a proposta da oficina para aprofundar o conhecimento sobre o sentido da imagem para eles. O que de fato tem de comunicação nas imagens captadas pelo grupo em seus vídeos comunitários? Qual a estética destas imagens e sua relação com o imaginário comunitário destes adolescentes? Indagações como estas motivaram a oficina. Como já registramos antes, o projeto avança cada vez mais para um entendimento da “gramática da imagem” passando pelo estudo da recepção, entendendo o papel do sujeito e ator social na produção de sentido a partir da comunicação que estabelece com a imagem e áudio projetados.

A oficina foi realizada com orientação teórica sobre o ato de fotografar e o sentido da imagem e a parte prática, onde os adolescentes lançaram o seu olhar, por detrás das câmeras, na comunidade em que moram. Depois revelaram seus filmes e ampliaram. Ao final, foi realizada uma exposição na comunidade.

Estes jovens dialogavam com o ato de fotografar, gravar imagens e a mediação de seu ambiente sócio-cultural e do imaginário. Os seus valores, suas vidas, a comunidade, os atores do seu dia-a-dia, suas fantasias são partes ativas do sentido que dão ao diálogo, a comunicação da fotografia ou da imagem em vídeo.

Como já assinalamos nas afirmações do filósofo Jesus Martín Barbero, basta que o pesquisador da comunicação e educação se ocupe em examinar como são recebidas as mensagens e com que efeitos concretos, para entender e confirmar que o sujeito não é passivo, nem está sendo consumido diante das mensagens da comunicação de massa.

Esta afirmação não nega o poder do uso dos meios de comunicação como instrumento oligárquico – imperialista de penetração ideológica. O que Barbero defende é a necessidade de se ocupar em examinar o sentido que o sujeito dá ao “impulso manipulatório” desejado pelas corporações dos meios de comunicação.

O que defendemos é que o profissional de educação e comunicação, apropriando-se destes estudos, contribuirá para a compreensão do mundo dos conceitos e do mundo das aparências.

Será este o profissional, o orientador, que Vygotsky definiu na “zona de desenvolvimento proximal”. A exemplo do que ocorreu na oficina de fotografia em que os jovens puderam perceber recortes de sua comunidade feitos com a mediação dos valores, e que foram visualizados e interpretados por outros sujeitos da comunidade, com os sentimentos, paixões, temores e alegrias de quem visualizou. Estes sentimentos são parte do imaginário coletivo de um grupo social.

Entenderam os jovens que a imagem recortada e fotografada é um fragmento da comunidade. Uma jovem fotografou partes da Rocinha com tomadas a uma distância de 50 metros; depois de ampliadas as fotos e

misturadas a outras com planos diferentes, a autora teve dificuldades em reconhecer suas fotos. Esta jovem não conseguia ver os fragmentos porque seu imaginário lhe representava outra Rocinha.

O imaginário social é formalizado por imagens. A fotografia e o vídeo no meio popular se contrapõem às imagens veiculadas nos meios de comunicação de massa. Com o conhecimento da linguagem, os jovens se apropriaram do processo de produção, passaram a selecionar melhor os programas na TV, bem como têm prazer na escolha.

Acredito que estas experiências abriram uma nova perspectiva, conclamando educadores e comunicólogos para a educação audiovisual. O processo comunicativo carece de conhecimentos sobre a imagem.

As muitas oficinas realizadas com adolescentes e professores confirmam uma necessidade de “revalorização” cognitiva da imagem.

Os grupos de vídeo popular têm contribuído com a produção de imagens de um sujeito coletivo, que não aparece nas imagens dos *mass media*. Estes grupos estão registrando pedaços do Brasil de hoje e recuperando nossa história. A formação histórica de um grupo social grava o “imaginário coletivo” deste povo, e é este imaginário que vai promover o reconhecimento do sujeito nas imagens projetadas, e que permitirá a mediação com as mensagens televisivas. O pensamento neste caso se projeta em imagens, “não existe acesso à memória histórica nem projeção possível sobre o futuro que não passe pelo imaginário.” Jesus Martin Barbero analisa assim o filão das telenovelas, reportagem policial, verdadeira extensão do melodrama que faz visível, a partir da recuperação no imaginário coletivo, a raiz cultural de um povo. Assim o sujeito se reconhece na cultura de massa.

As experiências de Tvs de Rua contribuirão para um novo pensamento sobre estudos de comunicação audiovisual nas escolas. Educadores

precisam atuar junto aos jovens nesta “revalorização” cognitiva da imagem. A escola tem responsabilidade no desenvolvimento intelectual do cidadão e esta formação exige a educação do jovem na leitura de imagens no processo de comunicação. Não é uma proposta de leitura crítica, ideológica ou sociológica, mas que permita ao homem a compreensão das relações associativas do pensamento com a imagem.

(...) una vieja leyenda china cuenta que un enperador pidió un día al primer pintor de su corte que eliminara la gigantesca cascada que había pintado en una pared del palacio, porque el ruido del agua le impedía dormir. (Ferrés, 1996)

A parábola representa o poder, a força mobilizadora da imagem, uma força que promove comunicação no ser, influenciando suas ações e reações.

Considero que a aproximação do vídeo popular com as escolas será responsável por grandes mudanças no campo de comunicação popular. Sabemos que este estudo não se encerra aqui. Talvez esta análise esteja muito próxima das práticas. No entanto, as informações reunidas aqui podem abrir caminho para um aprofundamento no jogo de interações que se estabelece entre o sujeito e a televisão (imagem).

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Cândido José M. de. *Uma nova ordem audiovisual*. São Paulo, SP: Summus Editorial, 1988.
- AUMONT, Jacques. *A imagem. Campinas*. São Paulo, SP: Papirus, 1993.
- BARBERO, Jesus Martin. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 1997.
- _____. *Indústrias culturais modernidade e identidade*. São Paulo, SP: Intercam, 1993.
- _____. “Nuevos modos de leer”. In: *Revista de crítica cultural*, n.º 7, Santiago de Chile, 1996.

- _____. *América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em Comunicação Social*. Seminário, 1991.
- _____. *Nuevos Regimenes de Visualidad y des – Centramientos culturales*. Colômbia, 1998.
- BORDENAVE, Juan E. Díaz. *Além dos meios e mensagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos – Conflitos multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ, 1996.
- _____. *Culturas híbridas – Estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo, 1990.
- CERTAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- CHAFIN, Cássia Maria. *O Circo eletrônico*. Tese de mestrado. São Bernardo do Campo, SP: Metodista, 1995.
- Comunicação Cultura, Cidadania e Mobilização Social*. Vol. II, Tânia Siqueira Montoro (org.). Brasília/Salvador: UNB, 1997.
- Comunicação e Educação – Revista do curso de gestão de processos comunicacionais – USP*. São Paulo, SP: Moderna, 1994.
- ECCO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1970.
- FERRÉS, Joan. *Televisión subliminal*. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Televisión y educación*. 2ª edição. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Vídeo y educación*. 3ª edição. Barcelona: Paidós, 1997.
- MELLO, José Marques. *Para uma leitura crítica da comunicação*. São Paulo, SP: Paulinas, 1985.
- OLIVEIRA Marta Kohl de. *Vygotsky*. São Paulo, SP: Scipione, 1993.
- PAIVA, Raquel. *O espírito comum comunidade, mídia e globalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- SÁNCHEZ, Francisco Martínez. *Medios y Sociedad. Forum de Ciência e Cultura - Imagem e educação*. Rio de Janeiro, RJ: 1998.

Resumo

Educação e Comunicação. O vídeo popular na formação de jovens para o aprendizado das técnicas de produção e estudos da linguagem audiovisual. A comunicação eletrônica e sua contribuição com a organização e recuperação do comunitário.

Palavras-chave

Educação, comunicação e linguagem audiovisual.

Abstract

Education and communication. The popular video in the formation of young people to the apprenticeship of the production's techniques and studies about the language. The electronic communication and his contribution by the organization and recovery of the community being.

Key-words

Education, communication, language.

O SABER POPULAR E SUA INFLUÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Marcos Alexandre

A origem da expressão “representação social” é européia. Ela remete ao conceito de *representação coletiva* de Émile Durkheim, por longo tempo esquecido, e que o psicólogo francês Serge Moscovici retomou para desenvolver uma teoria das representações sociais no campo da Psicologia Social.

A distinção radical entre representações individuais e coletivas, proposta por Durkheim no final do século passado, revela a influência sofrida pelo meio científico de sua época. Na passagem do século XIX para o século XX, era freqüente, entre os cientistas que se destacavam na área das ciências humanas e sociais, escrever tanto sobre o individual como sobre o coletivo. Sabiam o suficiente para separar os dois objetos de estudo, mas não o bastante para demonstrar como eles estavam inter-relacionados. Algumas vezes, como no próprio caso de Durkheim, o motivo pelo qual se fazia a distinção entre os dois objetos se devia ao fato de que o cientista desejava investigar um deles, mas não o outro. Em seu artigo de 1898, *Représentations individuelles et représentations collectives*, Durkheim, ao estabelecer uma distinção entre representações individuais e coletivas, também estava distinguindo a sociologia da psicologia¹.

Na década de 50, Serge Moscovici elaborou uma pesquisa visando delimitar o conceito de representação social através da maneira como a psicanálise era entendida e definida fora do meio universitário. Para tanto, recolheu os dados necessários através de um trabalho de campo junto a uma parcela da população parisiense - no caso, aquela que utilizava o

metrô como meio de transporte. Além disso, recorreu aos artigos relativos à psicanálise publicados na imprensa francesa entre 1952 e 1956.

A pesquisa é publicada no Brasil em 1978, sob o título *A representação social da Psicanálise*. Nessa obra, Moscovici mostra como a psicanálise, uma teoria científica complexa, ao ser difundida em determinada cultura, se transforma ao mesmo tempo em que modifica o social, a visão que as pessoas têm de si e do mundo em que vivem. Neste processo, a psicanálise, enquanto uma teoria nova sobre o comportamento humano, converte-se num componente da realidade cotidiana, um objeto do pensamento social e transforma-se numa representação social autônoma, sem grandes semelhanças com a teoria original.

O conceito de Moscovici nasce da releitura crítica feita sobre as noções de representação coletiva da teoria funcional de Durkheim, uma vez que, para o psicólogo francês, as representações coletivas são por demais abrangentes para darem conta da produção do pensamento na sociedade. Na definição de Moscovici, a representação social refere-se ao posicionamento e localização da consciência subjetiva nos espaços sociais, com o sentido de constituir percepções por parte dos indivíduos. Nesse contexto, as representações de um objeto social passam por um processo de formação entendido como um encadeamento de fenômenos interativos, fruto dos processos sociais no cotidiano do mundo moderno.

Na obra de Moscovici, os aspectos conceitual e epistemológico (enquanto formas de explicação) são tomados em referência à inter-relação entre os sistemas de pensamentos e as práticas sociais, para que seja possível compreender os fenômenos complexos do senso comum (saber popular) e a eficácia destas representações na orientação dos comportamentos e na comunicação, entendendo a representação social como sistema de recepção de novas informações sociais.

Moscovici aponta, já neste primeiro estudo, a possibilidade de, através do conceito de “representações sociais”, compreender como o senso comum transforma os conteúdos científicos, ou de outros saberes formais, em explicações práticas sobre a realidade social, o homem e a natureza. A questão central da obra é esclarecer como uma teoria científica (no caso, a psicanálise) foi assimilada e utilizada pelas pessoas identificadas com explicações baseadas no senso comum.

O conhecimento elaborado pelo senso comum, apesar de gerar e orientar as práticas sociais, não tem *status* de ciência, pois não produz verdade científica. Sendo assim, o conhecimento científico passa a ser privilégio de um reduzido grupo que impõe certezas e, segundo a visão de Moscovici, retira dos demais grupos o direito de avançar para um estágio mais elevado do conhecimento. Desta forma, quem não produz verdade científica, fica dependente dos outros, gerando dois níveis interligados de problemas:

1. O conhecimento científico passa a ser privilégio de um reduzido grupo que apresenta certezas;
2. Retira dos demais grupos o direito de avançar para um estágio mais elevado de conhecimento.

A construção do senso comum se constitui, atualmente, em um tema caro às diversas ciências humanas, particularmente à sociologia do conhecimento. O próprio Durkheim, no final do prefácio à segunda edição da obra *As regras do método sociológico*, preconizou a importância desse estudo:

(...) O pensamento coletivo global dever ser estudado, tanto na forma como no conteúdo, por si e em si mesmo, na sua especificidade, deixando para o futuro a tarefa de procurar em que medida ele se parece com o pensamento dos particulares².

O senso comum se mostra como uma forma de conhecimento efetivamente prático, elaborado a partir das ações do cotidiano. Com esse caráter, a sua imagem como modelo de pensamento carece de padronização, porém não desestruturada. A estrutura sobre a qual se ergue o pensamento comum se caracteriza como estrutura informal, isto é, uma espécie de estrutura semi-lógica e flexível, determinada pelo caráter espontâneo e prático por parte dos indivíduos no uso dos atos de fala e ações sociais no dia a dia.

Segundo tal perspectiva, o senso comum é um tipo de pensamento em que as pessoas comuns procurariam articular o conhecimento à sua vida sem pretensão de transcendência e sem necessitar de regras e convenções para pensar. Seria um pensamento livre, embora fortemente influenciado pela tradição e pelos estereótipos de linguagem³. Sendo assim, o senso comum deve ser analisado como uma forma de percepção social a partir do conteúdo que ele faz representar conforme as necessidades práticas.

O conhecimento definido como comum (senso comum) é um produto do mundo moderno e se caracteriza pelo seu conteúdo de informalidade opostamente estabelecido à ciência. Esse caráter informal produz um modelo de conhecimento simples e popular resultante da veiculação de informações elementares difundidas pelos *mass media*, conjuntamente com os valores sociais da vida cotidiana. Segundo Perrusi, o pensamento comum passou a existir quando surgiu o pensamento formal e "... não existiu um senso comum, enquanto tal, nas sociedades primitivas, uma vez que ele só começou a existir a partir do surgimento do seu oposto, a ciência"⁴.

Dentro desse contexto, se produziu no mundo moderno uma clara distinção entre a existência de um pensamento normatizado, produtor de um discurso científico e sistemático que conduz às explicações formais *da e para* a sociedade, e a existência de um pensamento reprodutor de um senso comum como modo de saber prático condutor de um conhecimento popular *na* sociedade.

O antagonismo entre o caráter simples e popular do pensamento comum em relação ao pensamento formal, padronizadamente constituído como ciência, distingue clara e preliminarmente as formas estruturais das diferenças entre ambos.

Como afirma Perrusi⁵, com base em Moscovici e Hewstone, o senso comum, ou conhecimento sem padronização e sem sistematização, corresponderia a uma forma de pensamento mais *natural*, próprio dos diálogos da vida cotidiana ou, conforme Habermas⁶, *diálogos do mundo da vida*. Para Moscovici, a correlação entre vivência cotidiana e experiência concreta independem de determinações formais (Moscovici e Hewstone, 1988), sendo possível inferir que os atos sociais característicos no senso comum (atos de fala, atos mentais e ação prática) independem de determinações estruturalmente elaboradas e delimitadas pela constituição institucional da sociedade. Por essa razão, o senso comum é plural, genérico e pretensamente livre em relação ao pensamento formal. Sendo assim, o pensamento comum é um pensamento popular de primeira mão, que fundamenta o conhecimento na formulação de imagens e experiências práticas.

Isso reforça a argumentação acerca da representação como um modelo de produção de conhecimento e de novos sentidos no processo de construção da realidade fora do rigor do conhecimento formal. A distinção entre o pensamento representativo, próprio do senso comum, e o pensamento científico, é dada pelas características que marcam cada um deles, segundo Eder Sader⁷. O pensamento científico é formado por concitos e signos; possui validade empírica; é dominado pelo *como?*; apresenta tipos de interferências fixos; é limitado nas sucessões de atos mentais; e possui algumas formas sistemáticas disponíveis. Quanto ao pensamento representativo, ele é formado por imagens e símbolos; possui validade consensual; é dominado pelo *por quê?*; é plural nos tipos de interferência; tem flexibilidade nas sucessões dos atos mentais; e tem várias formas sintáticas disponíveis.

Essas características marcam a distinção entre o que Moscovici chama de epistemologia científica e epistemologia popular. Segundo ele, é a partir do caráter da epistemologia popular, com base no senso comum, que se processa a formação da representação social. Para Moscovici, o senso comum reelabora e cria imagens referentes aos conhecimentos da vida cotidiana em relação a outras formas de produção de conhecimento e a outros conhecimentos.

Autores como Bergman e Luckman⁸ enfatizam a importância de tal conhecimento como principal fonte da ação humana na sociedade, pois refere-se àquilo que os homens conhecem como real na vida cotidiana e orienta as práticas humanas no mundo. Enquanto o pensamento científico ocupa um grupo limitado de pessoas e participa apenas parcialmente da totalidade do conhecimento que uma sociedade possui, todos os homens partilham, de uma forma ou de outra, do conhecimento *popular* no seio de uma mesma sociedade. Estamos diante de um conhecimento socialmente elaborado e compartilhado, constituído a partir das nossas experiências do dia a dia, como também pelas informações e modelos de pensamento que adquirimos e transmitimos através das nossas ações, classificadas por Jodelet⁹ como tradição, educação e comunicação social.

Fazem parte da construção das representações sociais tanto o indivíduo, com todo o seu arsenal de experiências, como também sua relação com o meio social. Incluem afetividade, conhecimento científico, ideologia e cultura.

As representações sociais não dizem respeito a conhecimentos certos ou errados sobre um objeto. Independente de serem corretos ou equivocados, a construção de conhecimentos do senso comum, por parte dos indivíduos, constitui um processo gerador de ações sociais a partir de visões de mundo, concepções ideológicas e culturais que estão presentes nas relações sociais da vida cotidiana.

O estudo das representações sociais é valioso na observação dos fenômenos psicossociais. Destacamos o caráter social das representações porque o homem não é um ser isolado. Ele está sempre se construindo e desconstruindo para se reconstruir, num movimento dinâmico através da comunicação, cujo veículo, a linguagem, portadora de representações, incide sobre aspectos estruturais e formais do pensamento social, possibilitando processos de interação, influência, consenso e polêmica.

Spink¹⁰, por sua vez, mostra que o estudo das representações sociais está ligado às teorias do conhecimento que procuram valorizar o saber do senso comum. Essas teorias passam a valorizar o conhecimento do homem comum como saber legítimo e que se pode considerar como motor de transformações sociais. Para a autora, o senso comum apresenta não somente lógica e coerência, mas também diversidade e contradição, o que nos possibilita considerar as representações sociais como sendo um processo que funciona na orientação da ação e da comunicação. Assim, o indivíduo pode ser tomado como símbolo de seu grupo e, através dele, podemos estudar a representação, desde que se leve em conta o contexto social em que ele se situa.

Minayo¹¹ enfatiza a importância das representações sociais na pesquisa em Ciências Sociais, já que elas são produto das idéias das filosofias da época, das elites e das massas, englobando ideologias, contradições e conflitos, numa conformação peculiar a cada grupo ou classe social. Assim, o estudo das representações sociais contribui para um melhor conhecimento do social, que pode ser utilizado em ações político-pedagógicas voltadas para a transformação.

Algumas questões complexas, ligadas à teoria das representações sociais, são apontadas por Jovchelovich¹². A primeira se refere a como se constrói a relação indivíduo/sociedade; a segunda, à importância da construção humana que se estabelece entre o real e o simbólico, por meio da palavra. É na articulação desses dois processos que se situa a teoria de

Moscovici. A autora procura explicar de que modo acontece a transição entre os processos individuais de construção simbólica, que são gerados no meio social, e a produção das representações sociais como símbolos que são construídos e compartilhados pela coletividade. Se o Eu se constitui na alteridade, isto é, a partir da internalização de outros, a vida privada tem origem na vida pública, na relação de um indivíduo com os outros. Por outro lado, a vida pública, estabelecendo normas de convivência, trocas de saberes, explicações e prestação de contas, é o lugar onde se constroem as representações sociais.

Em sua obra, Moscovici¹³ elabora, ainda, algumas distinções importantes que merecem ser destacadas:

1. Distingue representação social de opinião, atitude e imagem, que são formas mais simples de expressão, e que estão *fora* das intenções dos indivíduos. Isto é, alguém pode expressar uma opinião pela imposição social, o que não significa que incorpore o discurso à prática social. Pode emitir uma opinião sobre a qualidade da comunicação de massa, considerando que esta só existirá em um sistema político democrático. O próprio termo democrático, por exemplo, é muito utilizado e valorizado pela mídia, principalmente pela imprensa, de maneira que se torna imperativo assim se expressar socialmente sem, no entanto, o indivíduo compreender e elaborar um conceito de democracia. Isto quer dizer que nem tudo o que é produzido pela ciência e institucionalizado pelas classes dominantes, seja totalmente apreendido pelas massas.

2. As representações sociais não são simples reflexos mecânicos, cópias das impressões dos indivíduos sobre a realidade, mas resultados da interação homem-sociedade e vice-versa, num constante reinventar de situações, onde estão presentes os signos e os símbolos, a acomodação, a reprodução e os conflitos. A representação não pode ser reduzida a uma realidade externa ao sujeito.

Representar não consiste somente em selecionar, completar um ser objetivamente determinado com um suplemento de alma subjetiva. É de fato, ir mais além, edificar uma doutrina que facilite a tarefa de decifrar, prever ou antecipar os seus atos...¹⁴

3. As representações sociais se distinguem do mito. Este é uma forma de pensamento e de condução de vida arcaico, uma filosofia única, enquanto que o conceito de Moscovici é formado pela pluralidade de sistemas explicativos do mundo (filosofia, ciência e política, entre outros), sendo uma das formas nas quais o homem tem de apreender o mundo em que vive.

4. As representações sociais são expressões dos sujeitos sobre um dado objeto interagindo socialmente, e desempenham o papel de orientar nosso comportamento, num movimento simultâneo de construir algo novo através da modelização do que está posto no real e ao mesmo tempo de expressá-lo simbolicamente.

5. A “representação social”, enquanto conceito, trabalha com o âmbito do social e do individual, considerando a mediação dos sujeitos (indivíduo e/ou grupo) com o mundo através do meio ambiente, utilizando como canal, nessa intermediação, a linguagem e a comunicação.

Concluindo

O caráter inovador do conceito de representação social foi descobrir no senso comum o pensamento representativo como processo mediador de novos conhecimentos e, conseqüentemente, um instrumento gerador de ações nas relações sociais.

Moscovici chega a esta conclusão a partir de como o conceito acadêmico da psicanálise é representado pela epistemologia popular dos indivíduos no dia a dia. Ele classifica o processo como ancoragem, ou seja, o

processo consiste na conversão do objeto social, no caso um conceito, em um instrumento de que os indivíduos podem fazer uso. Em outras palavras, esse processo é a transformação de um saber que foi produzido em um campo simbólico específico, como o científico, para um saber que pode ser útil aos sujeitos de uma maneira geral, isto é, transformar algo não familiar em familiar. Mas representar algo “não consiste simplesmente em desdobrá-lo, repeti-lo ou reproduzi-lo; é reconstituí-lo, retocá-lo, modificar-lhe o texto”¹⁵, pois aí está a função da representação social no mundo da vida do cotidiano, uma função transformadora.

Notas

1. FARR, R.M. *As raízes da psicologia social moderna*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
2. DURKHEIM, E. As regras do método sociológico. In: *Durkheim, vida e obra (Os pensadores)*. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973, p. 382.
3. MOSCOVICI, S. & HIRSWSTONE, M. De la ciência al sentido comum. In: Moscovici, S. (org.) *Psicología social II*. Barcelona: Paidós, 1988.
4. PERRUSI, A. F. de A. *Imagem da loucura: representação social da doença mental na psiquiatria*. São Paulo, SP/ Recife, PE: Cortez/ Ed. Universitária, 1995, p. 100.
5. Idem.
6. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1987.
7. SADER, E. *Quando novas personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1988, p.142.
8. BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
9. JODELET, D. La representation social: fenômenos, concepto y teoría. In: MOSCOVICI, S. (ed.), *Psicología social*. Barcelona: Paidós, 1985, pp. 469-494.
10. SPINK, M. J. O estudo empírico das representações sociais. In: SPINK, M. J. (ed.), *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social...* São Paulo, SP: Brasiliense, 1993.
11. MINAYO, M. C. de S. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
12. JOVCHETOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações Sociais. In: GUARESCHI, P. & JOVCHETOVITCH, S. (org.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
13. MOSCOVICI, S. *A representação social da psicandúlia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1978.
14. Idem, p. 27.
15. Idem, p. 111.

Resumo

Foi Serge Moscovici quem primeiro mencionou a expressão *representação social*, apresentada em seu estudo sobre a representação social da psicanálise, realizado na década de 50 do nosso século e intitulado *Psychanalyse: son image et son publique*. Nessa obra, Moscovici apresenta os resultados de sua pesquisa, na qual procura compreender de que forma a psicanálise, ao sair dos grupos fechados e especializados através de sua divulgação pelos meios de comunicação, adquiriu uma nova significação para grupos populares. Este artigo pretende apresentar os elementos constitutivos do conceito de “representação social”, elaborado por Moscovici, através de suas relações com o senso comum, que no jornalismo chamamos de saber popular.

Palavras-chave

Psicologia social, Comunicação, representação social e senso comum (saber popular).

Abstract

It was Serge Moscovici who first mentioned the expression *social representation* in his study on psychoanalysis' social representation, made in the fifties of our century and entitled *Psychanalyse: son image et son publique*. In this work, Moscovici presents the results of his research, where he intends to understand how psychoanalysis, when came out of closed and specialized groups across its divulgation by media, acquired a new meaning to popular groups. This article intends to present constituted elements of the concept of “social representation”, worked out by Moscovici, according to its relations with ordinary sense, which in journalism is called popular knowledge.

Key-words

Social Psychology, Communication, social representation and ordinary sense (popular knowledge).

Nota aos colaboradores

A Revista *Comum* aceitará contribuições sem restrição de procedência, ressalvadas as prioridades estabelecidas pelo Conselho Editorial e recomenda a seus colaboradores que enviem seus artigos da seguinte forma:

1. Texto em disquete, digitado em programa Word para Windows, acompanhado de duas cópias impressas.
2. Os textos devem ter o mínimo de 10 e o máximo de 25 laudas (cada lauda com cerca de 30 linhas e 70 toques por linha).
3. Notas de rodapé, referências bibliográficas e citações que obedecam as normas da ABNT.
4. As referências bibliográficas, no final do texto, devem conter apenas as obras efetivamente mencionadas no artigo.
5. Apresentar um resumo de, no máximo, 150 palavras na língua original do texto e um *abstract* ou *résumé*.
6. Listar palavras-chave, *key-words* ou *mots-clés*.
7. Incluir nota biográfica do autor que indique, se for o caso, onde ensina, estuda e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.

No caso de publicação do trabalho, o Conselho Editorial se reserva o direito de selecionar as informações biográficas pertinentes.

8. Indicar, em nota à parte, caso o texto tenha sido publicado ou apresentado em forma de palestra ou comunicação.
9. Evitar palavras, expressões ou frases grafadas com sublinhado ou negrito. Para destaques usar apenas o itálico.
10. Enviar, com os originais, autorização assinada pelo autor ou seu procurador, para que aquele trabalho seja publicado na Revista *Comum*.

O Conselho Editorial se reserva o direito de recusar os trabalhos que não atendam as normas estabelecidas e comunicará ao autor se o trabalho foi aceito sem restrições, aceito com sugestão de alterações ou recusado. Os autores receberão cinco exemplares do número que contiver sua colaboração.