

SILVINO SANTIN

TEXTOS  
MALDITOS



Porto Alegre  
2002

© do Autor  
1ª edição: 2002

Esta edição é propriedade do Autor.

*Editoração e composição:* Suliani Editografia Ltda.

---

### **Coleção Corpus**

Coordenação: Silvino Santin

*Educação Física – outros caminhos*  
Silvino Santin, 2ª ed. 1993

*Educação Física – temas pedagógicos*  
Silvino Santin, 2ª ed. 2001

*Educação Física – da alegria do lúdico à opressão do rendimento*  
Silvino Santin, 2ª ed. 1996

*O Corpo Semiotizado*  
Adair C. Peruzzolo e outros, 1994

*Filosofia da Educação Física*  
Maria da Graça Lisboa, 1994

*Psicomotricidade – teoria prática*  
Agnès Mechèle Maria Delobel Lorenzon, 1995

*Educação Física, Ética, Estética, Saúde*  
Silvino Santin, 1995

*Educação Física: educar e profissionalizar*  
Silvino Santin, 1999

*Educação Física: uma abordagem filosófica da corporeidade*  
Silvino Santin, 1987

*Corporeidade no cenário da clínica ortopédica*  
Liliana Maria Labronici, 1999

*A relação professor/criança em atividades lúdicas –  
a formação pessoal dos professores*  
Attos Prinz Falkenbach, 1999

*O Eu Corporal em Terapia Morfoanalítica*  
Neide Diefenbach, 1999

*O ensino da natação para pessoas portadoras de deficiência*  
Jayme Werner dos Reis, 2000

*Textos malditos*  
Silvino Santin, 2002

---

### **EDIÇÕES EST**

Rua Veríssimo Rosa, 311 – 90610-280 – Porto Alegre, RS  
Fone/fax: (51) 3336 1166 E-mail: rovest@via-rs.net – www.via-rs.com.br/esteditora

---

*Ai! Há tantas coisas entre o céu e a terra,  
que só os poetas sonharam.  
E ainda mais, acima do céu:  
porque os deuses são símbolos  
e artifícios do poeta.*

(Nietzsche. *Assim falava Zaratustra*, p. 153)

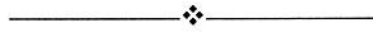
Ofereço estas minhas reflexões  
a todos aqueles que confiam  
em outros saberes,  
acreditam que o ser humano  
não é um objeto,  
mas uma obra de arte,  
e percebem o corpo  
não como um utensílio,  
mas o vivem como sua própria  
condição humana.

Um agradecimento especial  
a alguns consultores editorialistas  
que, graças ao rigor científico  
dos seus pareceres,  
oportunizaram a publicação destes textos,  
pouco científicos,  
como um gesto de resistência,  
talvez inútil,  
ao monopólio de um  
paradigma de cientificidade.

---



# SUMÁRIO



Prefácio (Rovílio Costa) / 7

Apresentação / 9

Verdade e verdades / 13

Ciência, cientificidade e cientistas / 29

Laboratórios e filosofia / 39

Momento novo da educação física / 55

Uma história diferente / 77

Referências bibliográficas / 101



# PREFÁCIO



*Textos Malditos*, para quem conhece o Prof. Silvino Santin, significa *textos benditos*. Benditos, enquanto não celebram conformidades ao instituído, nem a padrões comportamentais e máscaras oficializadas.

Para dizer que os textos de Santin são os *benditos textos malditos*, basta partir das perguntas que ele faz à página 10:

“O corpo humano, o grande herói para alguns, ou a grande vítima para outros, é garantia de progresso ilimitado? A tal decantada busca de transcendência, ou superação dos próprios limites, mesmo com os recursos de drogas, será infinita? Nunca haverá o recorde definitivo, a escada dos índices de performance, como a Torre de Babel, terá a meta de chegar aos céus? Se, pela mecânica, este sonho parecia ilusão, hoje, a engenharia genética parece renovar os sonhos desta ambiciosa empreitada. Resta saber a que preço?”

O corpo é a pessoa, e a pessoa é o corpo. Isso, porém, não confere com a renúncia ao corpo em favor de formas diferentes de buscar a transcendência, nem com o treinamento do corpo com a simples finalidade de assimilar habilidades, acumular recordes, como expressão de juventude, força e vigor. O corpo não é só juventude, força, vigor e transcendência, mas é o eu total, sua forma de expressão, comunicação, vida e sobrevivência.

Santin, na área de educação física, não seria revolucionário, se o instituído da área tratasse o corpo como se trata a pessoa, e a pessoa como se trata o corpo.

Quem estabelece critérios de avaliação do *modus agendi* da cultura sempre será honrado com o nome de revolucionário, por vezes perseguido e, até, sacrificado por descobrir e apontar a maior aproximação à verdade.

Todo o revolucionário, em princípio, é maldito, porque indica um caminho bendito. Cristo, porque revolucionário, foi o maldito, contraditado, excluído, eliminado para abrir espaço a uma *sociedade bendita*.

Para apreciar os escritos de Santin sobre educação física, não precisa ser professor de educação física, nem treinador ou domesticador de jovens e/ou adultos, mas ser corpo, pessoa e personalidade.

Porto Alegre, 21 de abril de 2002

Prof. ROVÍLIO COSTA

Universidade Federal do Rio Grande do Sul.



# APRESENTAÇÃO



A cientificidade e a tecnicidade tornaram-se os grandes e, talvez, exclusivos parâmetros para a fundamentação de todo pensar e de todo agir humanos. Dificilmente, quando queremos falar o discurso oficial, propomos alguma idéia ou atividade que não seja em nome da ciência e da técnica. A modernidade caracteriza-se pelo controle e pelo monopólio absolutos do epistemológico e do técnico, assim como na Idade Média tudo era orientado pelo teológico, tudo devia receber o selo e o carimbo de Deus direta ou indiretamente. O homem, antes de ser corpo, devia ser alma. Na modernidade, o carimbo é dado pela ciência. Na tradição bíblica, Deus expulsou os homens do paraíso. No presenteísmo moderno, o homem expulsou Deus do mundo. Foi assim que o sábio moderno, lentamente, endeusou a Razão que lhe forneceu a certeza da positividade do conhecimento científico e a segurança da ação técnica. A providência divina foi aposentada. Toda atividade humana, dita como séria, objetiva e produtiva, deve receber o selo de qualidade fornecido pela base teórica científica e pela eficácia concreta da ação técnica, instrumentos suficientes para redesenhar o mundo.

Toda ação humana, que pretenda ser reconhecida como uma ação do homem vitorioso e bem sucedido, precisa atingir o mais alto grau de eficiência, hoje, resumida pela idéia de qualidade total. Ideal que deve orientar toda iniciativa do homem de negócios, mas é preciso ser teorizado pelas instituições de pesquisa, entre elas as universidades. Por isso, o importante é produzir ciência e, particularmente, ciência de ponta, aquela que está para além da realidade cotidiana. Uma ciência que se sustenta, não pela solução de problemas da existência humana, mas pela sua lógica interna.

A educação física identificada com o esporte, como não poderia deixar de ser, segue o mesmo caminho, isto é, o da ciência e o da técnica. O valor supremo é produzir mais e mais, *citius, altius, fortius*. É superar continuamente o resultado anterior. É o poderoso mito do progresso ilimitado. E a grande vitrine deste esporte científico e técnico na perseguição da transcendência de um infinito progressivo, sem dúvida nenhuma, foi construída pelas Olimpíadas Modernas, especialmente, as suas últimas edições. O esporte científico e técnico está inserido no contexto da era industrial como uma das mais valiosas mer-

cadorias, razão pela qual arrasta inexoravelmente a educação física como sua base teórica e prática.

Será a modernidade o último passo do ideal de humanização do homem? E se nela existir o germe de desumanização, o que deveríamos fazer? É possível pensar no fim da ciência, como anuncia John Horgan? Haveria espaço para uma nova cientificidade fundante de uma nova era, a pós-modernidade, como proclamam Edgar Morin, Jean Baudrillard, Michel Maffesoli, Boaventura de Souza Santos e tantos outros pensadores da atualidade?

O corpo humano, o grande herói para alguns ou a grande vítima para outros, é garantia de progresso ilimitado? A tal da decantada busca de transcendência, ou superação dos próprios limites, mesmo com os recursos de drogas, será infinita? Nunca haverá o recorde definitivo, a escada dos índices de performance, como a Torre de Babel, terá a meta de chegar aos céus? Se pela mecânica este sonho parecia ilusão, hoje, a engenharia genética parece renovar os sonhos desta ambiciosa empreitada. Resta saber a que preços.

Diante disto, qual o papel da filosofia? Talvez, antes de perguntar pelo papel da filosofia, seja interessante saber se ela tem o direito para se apresentar neste cenário de alta cientificidade e poderosa tecnicidade. Se pensarmos como Nietzsche, a filosofia, no mínimo, caso queria entrar neste santuário, precisa apresentar suas credenciais identificando-se quem ela é. Provavelmente, poderá ver suas credenciais recusadas. Neste caso, o seu consolo é saber que ela está presente nos lugares onde lhe é negada a presença, porque ninguém é sem filosofia. Dizer-se sem filosofia é declarar sua filosofia.

Assim, no meu entender, a filosofia, além de ter o direito de se fazer presente, tem um papel que sempre lhe foi confiado, embora nem sempre exercido, o da resistência. Uma resistência nietzscheana contra as forças de destruição do humano do homem. Devo, entretanto, fazer umas observações.

Não pretendo trazer aqui um libelo a favor do fim da ciência, mas apenas, de um lado, um grito de resistência contra seu monopólio epistemológico e contra a exclusividade de suas verdades, e, de outro lado, um apelo para que sejam legitimados outros saberes, outros falares e diferentes pensares. Portanto, não penso em levar aos tribunais de uma nova Inquisição os cientistas modernos, nem submeter suas doutrinas ao julgamento do Santo Ofício, muito menos negar os benefícios do conhecimento científico e da técnica. Luto, isto sim, pelo direito de poder rebelar-me contra as imposições de suposta neutralidade e objetividade da verdade científica e dos cientistas; de não me sentir obrigado a adotar uma metodologia única para tratar os problemas do ser vivo, em geral, e do ser humano, em particular; de sustentar a tese de que a natureza tem muito mais ordens e racionalidades do que a ordem e a racionalidade lógico-matemáticas da cientificidade moderna.

Quero, também, observar que as línguas nunca foram salvas pela preservação de suas gramáticas e sintaxes, mas pelo falar das pessoas. Tanto é que falamos em línguas mortas, não porque não preservamos suas regras gramaticais e sintáticas, mas porque não as falamos mais. Os professores de latim, até a reforma do ensino secundário, ensinavam gramáticos latinos. O latim que nós falávamos, transformou-se em português, por isso, faz parte das línguas neolatinas, que quer dizer um novo latim.

Já que tomei esse rumo de conversa apresentadora, vou lembrar minhas primeiras experiências de magistério em escolas públicas e privadas de segundo grau. Tentava discutir filosofia num momento em que sua cotação estava em total baixa e sob controle da ditadura militar, mas havia alguns fatos que me ajudavam a sair dos filósofos e entrar no cotidiano da vida escolar. Os professores de português trabalhavam com todo o empenho para ensinar as regras gramaticais, análises sintáticas e descobrir o sentido dos textos, razão de sua disciplina. Mais ou menos, como o professor de matemática, o de língua portuguesa tinha a seu dispor um conteúdo fixo, contido nas gramáticas e nos léxicos, bastante semelhante às operações matemáticas. A tranqüilidade reinava absoluta, até o dia em que entrou na escola *O Pequeno Príncipe* de Saint-Exupéry, uma leitura da moda. Como de hábito, os professores propuseram que os alunos encontrassem o sentido de cada historinha, vamos chamar assim, suas alegorias. Acontece que, na aula de filosofia, foi observado que esse discurso literário não tem um sentido só. Os sentidos podem estar, como o carneiro, dentro de uma caixa, talvez precise de um leitor, que não seja tão grande como o cientista e tenha o tamanho da criança, para poder descobrir que ele está lá dentro adormecido.

Houve outro abalo, talvez mais complicador, quando Grande Sertão Verdades de Guimarães Rosa começou fazer parte da bibliografia indicada para o Vestibular. A escrita e a fala ferem as leis da gramática e da sintaxe. Riobaldo fala caipira. Ficou evidente o embaraço nas aulas de português gramatical. O mais fácil seria esquecer tanto Saint-Exupéry, quanto Guimarães Rosa. A culpa não era só dos professores, era da academia que os havia treinado a ensinar gramáticas e sintaxes. Faltou, da parte deles, apenas, uma pitada de rebeldia. A rebeldia que teve Drummond de Andrade a fazer poesia valendo-se do modo de falar da juventude ou de Jorge Amado que, se tivesse dado ouvidos aos críticos literários, não teria se transformado num grande fenômeno da literatura brasileira.

Devo dizer, também, que respeito os jovens atletas que preferem os esportes de alto rendimento privilegiando o desenvolvimento muscular, o que, segundo o médico José Róiz, “acarretará atraso no desenvolvimento de todos os outros órgãos (...) e o cérebro, por exemplo, possivelmente não deve ficar satisfeito de ser relegado em segundo plano, justamente pela parte menos importan-

te do conjunto” (Revista *Caros Amigos*, 02.2002, p. 11). Fica claro que o cérebro é a parte mais importante dentro da percepção da bioneurologia, posição defendida por Antônio Damásio, mas o conceito de importância, valor subjetivo, poderá variar conforme a cultura e o projeto de vida de cada pessoa.

E para concluir minha apresentação, quero declarar que gostaria – e de gostos dizem que não se discute – que a Educação Física mais do que me treinar para saltar alturas em metros ou centímetros, permite-me saltar pelo prazer de flutuar no ar por alguns segundos; mais do que transmitir técnicas de natação para superar o tempo e o espaço, ajuda-me a cultivar o carinho macio da água; mais do que insistir na automação dos arremessos ao cesto, mostra-me a beleza da trajetória da bola voando ao encontro de uma recepcionista.

E mais, não nego o direito dos cientistas de fazer ciência, gostaria apenas que todos tivessem a oportunidade de fazer sua ciência, não apenas à margem e fora das Academias, mas também no seu interior. Afinal, quantos saberes, construídos sem o apoio das instituições oficiais, acabaram por tornarem-se a base de suas pesquisas e conteúdo de seu ensino?

S. S. 20.02.2002.



# VERDADE E VERDADES



Quando se julgam sábios, eu me arrepio de suas sentenças  
mesquinhas, de suas pequenas verdades, e sua sabedoria tem  
muitas vezes o odor do pântano; e, na verdade, nela discerني  
mais uma vez o coaxar dos sapos

(Nietzsche, Assim falava Zaratustra, 1956, p. 151).

Ao se falar da verdade o primeiro obstáculo a ser superado deveria ser o de saber em que consiste a verdade. O que queremos dizer quando afirmamos “esta é a verdade, a pura verdade”. Ou, então, adjetivarmos uma pessoa ou uma coisa como verdadeiras. Uma pessoa verdadeira seria porque encarna o ideal de pessoa ou porque fala sempre a verdade? Uma fruta é verdadeira porque é natural, oposta à artificial? O raciocínio lógico, inaugurado pelos gregos e, desde então, adotado incondicionalmente pelas ciências em geral, colocou a verdade e a falsidade em dois campos opostos. Uma exclui a outra, da mesma maneira como o não nunca pode estar contido no sim. Um juízo ou é verdadeiro ou é falso, ou é afirmativo ou é negativo.

Entretanto, parece que as coisas não são bem assim. Apesar dos gregos terem montado um processo argumentativo, supostamente, seguro – o silogismo – a clareza sobre o que seja a verdade nunca foi atingido (A pergunta de Pilatos ao Cristo continua incomodando e sem resposta). Isto valeria se o ideal de objetividade do cientista fosse um fato concreto. Segundo escreve Bourdieu “o interesse que se pode ter em objetivar um universo de que se faz parte é um interesse pelo absoluto, é a aspiração às vantagens associadas à ocupação de um ponto de vista absoluto, não realizável” (Bourdieu, *Coisas ditas*, 1990, p. 47). A busca deste mirante soberano, capaz de garantir um ponto de vista absoluto, condição indispensável para se falar em verdades absolutas, ainda não foi delimitado apesar de tantos filósofos e cientistas tentarem nos fazer acreditar que eles o encontraram. Os filósofos desenharam uma Consciência Transcendental ou um Eu Puro como o ponto de partida para se construir verdades universais. Os cientistas confiaram, e alguns ainda confiam, que a Razão pode raciocinar

sem a intervenção das emoções, os obstáculos fatais para se alcançar à verdade objetiva.

As duas condições, a dos filósofos e a dos cientistas, foram sempre contestadas. No primeiro caso, creio ser suficiente lembrar as seguintes palavras de Bourdieu: “Descubro que alguém se torna sociólogo (*poderia ser cientista ou qualquer outra coisa*), teórico, por ter o ponto de vista absoluto, a *theoria*; e que, enquanto permanecer ignorada essa ambição régia, divina, é formidável princípio de erro. De modo que, para escapar, por pouco que seja do relativo, é absolutamente necessário abdicar da pretensão ao saber absoluto, renunciar à coroa de filósofo rei” (Bourdieu, *Coisas ditas*, 1990, p. 47). Diante da busca das verdades e dos princípios universais, Bourdieu julga mais correto preocupar-se com os agentes que teriam interesse no universal, em lugar de preocupar-se com a existência de “interesses universais”. Tudo indica que o ideal de universalidade epistemológica não faz parte da humanidade circunscrita a um tempo e a um espaço específicos, mas é uma proposta que acoberta outros interesses, geralmente, de grupos privilegiados.

Quanto aos cientistas, o segundo caso, apelo para Maturana (*Realidad: objetiva o construida?*, 1977, p. 87): “Los científicos – escribe ele – sostenemos que nuestras emociones no participan en la generación de declaraciones y explicaciones científicas. Lo sostenemos porque el criterio de validación de explicaciones científicas especifica por completo las operaciones que tenemos que realizar como observadores tipo para generar una explicación científica en una forma que es constitutivamente independiente de nuestra emocionalidad”. Neste sentido Bronowski (*Ciência e valores humanos*, 1979, p. 44) parece, com certa descrença, perguntar “mesmo hoje, quantas pessoas compreendem que os conceitos da ciência não são nem absolutos, nem neutros?” A resposta, segundo meu modo de interpretar o texto e o contexto de Bronowski, seria de que cada vez mais há diminuição do número dos que admitem a possibilidade de se atingir o absoluto e a neutralidade no campo cognitivo. Aqueles que ainda resistem fazem-no mais como proteção de sua fragilidade argumentativa do que para assegurar a verdade. O sonho da verdade absoluta acabou, não porque exatamente não possa existir, mas porque o espectador tem limites que o impedem de apreendê-la. Diante desta circunstância nada melhor do que concordar com essa tese de Bourdieu: “a crise de que se fala hoje é a crise de uma ortodoxia, e a proliferação das heresias é, em minha (de Bourdieu) opinião, um progresso em direção à cientificidade”.

A verdade, de fato, é fruto do tempo. E a verdade da ciência, segundo nos diz Bronowski, é uma criação que tem pouco mais de três séculos. Se cada época desenha suas verdades, o problema da verdade, entretanto, parece fazer parte da bagagem da humanidade desde suas origens. Para isso, acredito ser fundamental indagar pelo sentido da verdade. Esta palavra declara a mesma

coisa para todos os povos e para todas as culturas? Parece que não. Essa indagação lembrou-me as aulas de Introdução à Filosofia, especificamente, o texto de Julian Marias que tratava da “função vital da verdade” (Marias, *Introdução à filosofia*, 1960, p. 93-115). Ele fala em *três sentidos da Verdade*. Naquele tempo, essa distinção pouco destaque recebeu em aula, não passou de um conteúdo teórico e escolar, pelo que me lembro, nem mesmo o professor deu alguma ênfase. Agora, certamente, ela merece, pelo menos de minha parte, uma lembrança muito significativa e com força de argumentação, queria dizer científica, mas, seguindo o meu raciocínio, não faria muito sentido.

Segundo Julian Marias, os três sentidos da verdade estão vinculados a três culturas: a hebraica, a grega e a latina. Assim, verdade, na língua hebraica, é designada pelo termo *emunah*, cujo sentido é estabelecer uma referência pessoal, característica marcante dos povos semitas. Não há, como ocorre nas culturas ocidentais, a existência de conceitos abstratos de verdade. Ela está vinculada à pessoa. Assim, a pessoa verdadeira é aquela em quem posso confiar e com quem posso contar. O amigo verdadeiro não falha e cumpre o prometido. O Deus verdadeiro é aquele que assiste e acompanha o seu povo, e nele o povo pode esperar e confiar. A verdade se confunde com a vida, com a existência pessoal e coletiva. A verdade parece ter currículo, fazer história.

Os gregos entendiam a verdade como *aletheia* que significa o que não está oculto, portanto o que se revela, o manifesto, o desvelado. Heidegger, num curso de verão de 1943 sobre um fragmento de Heráclito, retoma o significado grego de verdade como *aletheia* que, segundo ele, é um jogo entre o revelar-se e o ocultar-se, entre luz e sombra (*Vorträge und aufsätze*, 1954). Fica claro que não tem o sentido de posse ou de apropriação, nem mesmo mental.

Já os latinos, apesar de sua herança hebraica através do cristianismo e de sua aculturação grega, não só buscaram uma nova palavra, mas acabaram dando à verdade um sentido profundamente cognitivo ou epistemológico. Assim, *veritas*, da qual se origina verdade, significa a exatidão entre o dizer e a coisa dita. Por exemplo, um relato histórico é verdadeiro quando narra com fidelidade o que aconteceu em todos os seus detalhes. Uma verdade científica é verdadeira quando a representação mental corresponde à coisa representada. Desta maneira as ciências modernas foram anunciadas como aquelas que reproduziriam nas teorias com exatidão a ordem do Universo. Acredito não incorrer em casuismo irresponsável se afirmar que, a partir desta concepção, a verdade torna-se um bem apropriável, possibilitando o surgimento dos donos da verdade e dos processos que a ela conduzem.

Retomando um pouco a distinção entre os três sentidos, quero acentuar dois aspectos. Em primeiro lugar, a herança hebraica foi perdida totalmente, ora por manter uma forte carga subjetiva, o que fere os princípios da objetividade e da neutralidade; ora por não ser resultante de um processo cognitivo. A

verdade é inteligível, não vivencial, a característica fundamental da *Epistheme* grega. Portanto esse direcionamento parte de uma escolha humana. As razões podem ser discutidas; entre elas, certamente, está o ideal de uma nova ordem de poder. Esta instauração e expansão da verdade cognitivista no Ocidente, no meu entender, deve-se, inicialmente, ao apóstolo Paulo de Tarso que, formado na escola grega, passou a pregar os evangelhos dentro das exigências da argumentação epistemológica – “científica” – do pensamento filosófico grego. Ele não convence seus ouvintes com milagres, mas com argumentos. Começa a fazer teologia, isto é, ciência religiosa. Deus, as verdades reveladas e os ensinamentos evangélicos deixam, pelo menos em parte, de serem experiências existenciais para se tornarem conceitos e objetos cognitivos. A teologia medieval, através das sumas teológicas, consolidou essa transformação epistemológica. As ciências modernas concluíram essa passagem para o cognitivo dispensando os conteúdos herdados, seja dos livros sagrados, seja dos filósofos gregos, para construir seu próprio conteúdo pela leitura direta do universo através da razão humana. Desde então o cognitivismo passou a ser a única instância do saber verdadeiro.

Foi assim que, teoricamente, a verdade passou a ser o ideal universal de todo o cientista e ao alcance de todos aqueles que seguiram os modelos lógico-matemáticos de raciocinar. Hoje, entretanto, muitas vezes se levantam denunciando a falsidade, a hipocrisia e o cinismo reinantes entre os cientistas na pretensa busca da verdade. Aumenta cada vez mais a idéia de que, há muito tempo, a verdade deixou de ser o alvo maior da corrida dos cientistas. O que está em jogo é a própria corrida que leva à caverna do tesouro. Pergunta-se o que fomenta as pesquisas e empolga os cientistas – é a verdade ou uma gorda conta bancária e futuros financiamentos? Fatos comprometedores ocorrem frequentemente e em muitas partes do mundo. Por exemplo, a Folha de São Paulo, em 12 de fevereiro de 2002, reproduziu uma notícia veiculada pelo jornal britânico *The Guardian*, denunciando cientistas que estariam assinando artigos sobre determinados fármacos, sem mesmo lê-los, escritos por pessoas vinculadas a companhias farmacêuticas, em troca de benefícios pecuniários.

Diante desta situação não tão nova, vezes levantam-se mostrando que cientistas e empresas financiadoras, além de estarem longe do ideal da verdade, manipulam-na segundo outros interesses das mais diferentes ordens, especialmente, a do mercado.

## VERDADE E PODER

Uma vez a verdade confundia-se com o destino da comunidade humana, fundia-se com a vida ou com o viver de todo o grupo. Não havia os que sabiam a verdade e os que não sabiam. Desde que a verdade deixou de ser o guia e a

vivência de todos, tornando-se uma apropriação de uma casta privilegiada ou de iniciados, ela transformou-se na maior aliada do poder. Não quero, aqui, especular sobre essa transição, vou ater-me, como habitualmente se faz, aos gregos. Aos filósofos, como eram os homens do saber na Grécia, cabia a função de governar. E, segundo a antropologia da época, os homens nasciam desiguais – um destino da Natureza ou dos Deuses. Uns eram caprichosamente melhor aquinhoados. Foram chamados de *aristói*, os melhores. Nasciam perfeitos, em sua existência ocorria o desdobramento natural de suas virtudes herdadas pelo desabrochar de suas faculdades. As faculdades superiores, neles dominantes, eram as que alcançavam os bens do espírito, cujo ápice era a sabedoria. Somente os *aristói* teriam, embora sem mérito próprio, uma vida digna, enquanto o restante da população era condenado a uma existência inferior, cuja função principal era preocupar-se com os bens materiais. Enquanto os primeiros dedicavam-se às nobres atividades mentais, isto é, às ciências e às artes; os segundos, pela sua característica de força física, deviam realizar os trabalhos manuais na produção de bens de consumo e da defesa. Enquanto uns tomavam as decisões, aos outros era dever adaptá-las. Não havia o que reclamar porque esta era a ordem natural das coisas. Nenhum humano era responsável pela sua criação, apenas devia preservá-la por ser uma imposição da Natureza.

Portanto, não é de estranhar que, desde o princípio, a verdade sempre fora apresentada numa atmosfera de uma pureza angelical. Ela pairava acima das pessoas que a conheciam, porque delas não dependia. De acordo com a tradição platônica e neoplatônica o conhecimento não é resultante de uma iniciativa humana, mas inscrito na mente das pessoas. A idéia ou conhecimento é inato. Conhecer é recordar – *scire est reminiscere* – era a tese de Platão que depois foi reestruturada pelo iluminismo de Santo Agostinho. O iluminismo agostiniano caracteriza-se pelo princípio de que o conhecimento humano é possível pela junção entre a luz física, que vem dos sentidos, com a luz espiritual, que vem de Deus. Dois séculos antes, ainda que condenados como hereges, os gnósticos sustentaram uma tese mais radical afirmando que o conhecimento é reservado aos iniciados e por concurso direto da Divindade.

Diante desta não participação do homem na definição da verdade foi fácil transformá-la em fator legitimador do poder, liberando de responsabilidade os seus detentores. Os governantes administram em nome da verdade, à qual eles mesmos devem submeter-se.

Quando a verdade maior era religiosa, cuja fonte primeira e inquestionável era a revelação divina, o poder passou a ser exercido por alguém que fosse legitimamente investido de um cargo e reconhecido como representante do poder divino. A verdade era proclamada sob inspiração divina e o poder exercido em nome de Deus.

Os cientistas da modernidade vieram dar um basta a esse tipo de verdade e ao modelo de poder. É verdade que o primeiro passo foi dado por Lutero proclamando o acesso à verdade pela comunicação direta e pessoal com Deus, não precisando passar pelo crivo da autoridade, mas a vinculação ao poder vai acontecer com a Revolução Francesa.

Os modernos, além de dispensar a autoridade como critério de verdade, também projetaram um outro tipo de verdade e criaram uma nova metodologia de sua construção. A Razão construiria a nova verdade com o uso da nova metodologia que começaria da “estaca zero”. Nada se sabe. A mente é uma tábula rasa, nela tudo pode ser inscrito. As verdades da tradição grega foram dispensadas e Deus foi excluído do processo cognitivo. O homem tornou-se o senhor absoluto da verdade e dos caminhos que a ela conduzem. A verdade não vinha de Deus e nem o poder deveria continuar ser exercido em seu nome. Estava aberto o caminho para um novo tipo de governo e de governante.

A consolidação da verdade científica, como fonte de poder, acontece quando ela passa a complementar-se como técnica. Marx, em seus escritos filosóficos, especificamente na undécima tese a Feuerbach, lança seu famoso veredicto de que a filosofia não podia contentar-se em interpretar o mundo, era preciso transformá-lo. Talvez a filosofia não tenha contribuído decisivamente para realizar o desejo de Marx, mas as ciências, os cientistas e a técnica, certamente, levaram-no muito a sério. O mundo sob o signo da cientificidade moderna mudou de maneira quase apocalíptica. Provavelmente não foi esta a transformação proposta por Marx, entretanto, é ela que tem de aceitar ou de enfrentar.

Inicialmente, sob os auspícios da nova cientificidade, as grandes transformações ocorreram nas áreas da física e da química. O universo não passava da organização da matéria, sendo uma grande máquina possível de dominar e conduzir. Tudo foi interpretado sob o paradigma de que o universo era sustentado por forças físico-químicas, nada mais haveria além delas. Conhecê-las e formulá-las tornou-se a suprema tarefa dos cientistas. Não é preciso dizer o que aconteceu, a realidade está diante dos nossos olhos nua e crua.

A partir da metade do século passado a biologia, impulsionada pelas teorias evolucionistas, assumiu um papel preponderante na construção do modelo da verdade científica. Seguindo esse novo caminho e graças ao avanço significativo da genética, criaram-se técnicas de intervenção direta na estrutura dos seres vivos pela manipulação de genes. Assim, os alvos mais cobiçados e valiosos das pesquisas passaram a ser os organismos vivos. Os vegetais, entre eles os cereais, foram os primeiros alvos – ou vítimas – privilegiados dos pesquisadores. Daí resultaram os híbridos que foram recebidos com unânime entusiasmo. Junto com essas transformações genéticas primárias vieram os produtos químicos para o seu cultivo e a preservação dos ataques de fungos e insetos. Tudo foi apresen-



tado e festejado como facilitação do trabalho humano e fabuloso aumento de lucros. Pouco se falou nas conseqüências de desequilíbrio ambiental e de ameaça à saúde dos trabalhadores e dos consumidores. Chegamos, desta forma, à controvertida transgenia. Em seguida, os cientistas entraram eufóricos e cheios de ganância no mundo da vida animal. Os seres geneticamente modificados representaram um tímido começo. Depois vieram as clonagens, aceitas com um misto de desconfiança, espanto e admiração. Por fim, chegou a vez do homem. Ele foi submetido aos diferentes estágios das experiências em animais até o último passo, a clonagem. O fenômeno da manipulação genética e, em especial, da clonagem em seres humanos foi interpretado, por alguns, como uma atitude audaciosa ou sacrílega do homem brincar de Deus, por outros, como um grande passo para aumentar a longevidade e a qualidade de vida dos seres humanos, graças a novas terapias que daí se espera produzir.

No meio de todas as controvérsias que estão surgindo em torno dos rumos das ciências, uma coisa fica cada vez mais clara, a verdade deixou de ser o alvo dos cientistas. Há outros interesses que não os do conhecimento do universo e do homem, certamente, os do poder e os do mercado. Vou apelar mais uma vez às palavras de Bourdieu (*Coisas ditas*, 1990, p. 222): “O sucesso de todas as metáforas que levam a conceber a pesquisa como um puro registro mecânico, ‘barômetro’, ‘radiografia’, e as encomendas que os políticos, ignorando instituições de pesquisas financiadas pelo Estado, continuam a encaminhar às empresas privadas de pesquisa, atestam essa expectativa profunda de uma ciência sob encomenda e sob medida.” Esta inusitada situação abriu caminho pela disputa do poder e do mercado através da manipulação da verdade “científica” e do controle através da instalação de monopólios.

## VERDADE E MONOPÓLIOS

A verdade deixou de ser verdadeira para ser mercadoria e política. Instalasse, de um lado, na expressão de Edgar Morin, a cientotecnocracia; de outro lado, a submissão às leis do mercado. De maneira simplificadora é possível dizer que, na medievalidade, o governo era exercido em nome da verdade divina, enquanto que, na modernidade, pela ciência e pela técnica, em ambos os casos instalaram-se monopólios da verdade. Existindo o monopólio da verdade tem-se o controle do poder. Tal procedimento, no passado, levou ao fracasso a ordem científica e política da Idade Média, e passou, na atualidade, a abrir o caminho para o fracasso total da Modernidade. A exigência, cada vez mais maior, de uma ciência pós-moderna está a comprovar a iminência desta bancarrota epistemológica e política.

O controle do conhecimento através de monopólios não é uma originalidade do nosso tempo, os gregos já haviam percebido que um controle absoluto

do poder somente pode ser assegurado pelo controle absoluto sobre o seu fundamento, a ciência. Hoje há uma diferença – não existe uma ciência que controla toda a verdade, mas há ciências, e cada uma tem seu objeto e sua verdade. Pode-se dizer que cada ciência quer assegurar o monopólio da verdade em seu território.

Na área das ciências naturais o controle sobre a produção do conhecimento científico e o critério de verdade científico ocorre com mais segurança graças ao princípio da objetividade. Como é o caso da física, da química ou da biologia. Os cientistas possuem mecanismos de medida para avaliar os resultados das pesquisas e as novas teorias que surgem. Já nas ciências humanas o problema fica mais complexo diante da subjetividade. Mas também aqui aparecem núcleos de verdade resistentes. Vou tentar, ainda que com o risco de falhar, descrever algumas situações.

Os sociólogos e os que se intitulam de cientistas políticos são apresentados como os responsáveis mais diretos pela construção da verdade sociopolítica. Vou pontuar o aspecto do exercício do poder. Coloca-se, quase universalmente, que a democracia seria a única maneira legítima de governar. Em outras palavras, o controle da verdade na política referente à legitimidade do poder chama-se democracia. Entretanto o significado de democracia e de governo democrático, na prática, não está claro. Democracia, de fato, seria o poder exercido pelo povo. Mas como o povo poderia governar? O povo, adverte Danilo Marcondes de Souza Filho (*Filosofia, linguagem e comunicação*, 1953, p. 66), não é propriamente uma entidade. Povo é uma “entidade abstrata”, não podendo ser sujeito de uma vontade ou de uma decisão da mesma maneira como se fosse um indivíduo. A solução encontrada foi o princípio de representação, embora o problema subsista, assim, um governo é democrático porque foi ungido pelo povo através do voto. A conclusão lógica adotada é muito simples; se houver eleições, está salva a verdade da democracia. Sobraram, no entanto, algumas questões muito delicadas. Por exemplo, as eleições ocorrem em plena liberdade? O voto é dado com pleno conhecimento do programa de governo, sem coações e lavagens cerebrais pela manipulação dos meios de comunicação de massa? A escolha dos candidatos é legitimada pelos eleitores? O governante, depois de eleito, atende aos interesses do povo? Uma eleição é suficiente para garantir um governo democrático?

Os fatos mostrariam que a resposta seria a negativa. Entretanto não se percebe nenhum interesse em levar a sério tais questões. As respostas mostrariam que a verdade científica ou sociológica de democracia não é verdadeira. As teorias sociológicas e econômicas que embasam o governo, embora sirvam para dar títulos acadêmicos, parecem que, na prática, não funcionam. Creio ser pertinente lembrar uma situação muito próxima e conhecida de muitos, refiro-me ao atual presidente do Brasil. O sociólogo Fernando Henrique Cardoso



mostrou que suas teses socioeconômicas sobre as funções do Estado, pela minha leitura de seus escritos, não foram contempladas em seu governo. Sei que empolgaram muita gente do alto escalão intelectual de nossas academias, mas não se efetivaram. Aliás, dizem que ele mesmo teria pedido para esquecer o que escrevera. Mesmo que não tenha pedido para o povo esquecer, certamente, ele esqueceu.

Seguindo o meu raciocínio, como pode ser considerado como democracia um país em que 1/3 da população vive na miséria, 18% da população está desempregada, 20% ou 30% da população é analfabeta, 2% são proprietários de 70% das terras, a desigualdade da distribuição das riquezas é escandalosa, a corrupção é escamoteada, a impunidade dos poderosos é normal. Uma simples eleição anula tudo? Agora outra situação. Se em um país não houver eleições, mas o analfabetismo é eliminado, os benefícios da saúde estão ao alcance de todos, a educação é um modelo consagrado, a medicina comunitária é reconhecida mundialmente, os recursos econômicos, ainda que poucos, devido a bloqueios comerciais, são distribuídos dentro de padrões aceitáveis de justiça, não seria democracia? Sem o voto não se pode falar de país ou de governo democrático, mesmo mais justo que o dito democrático? As eleições, no primeiro caso, apagam as injustiças de um país criminosamente desigual e injusto? E, no segundo caso, a ausência de eleições neutraliza os ganhos de uma população inteira? Será que não estamos diante de uma das mais nefastas práticas de cinismo? Tão bem denunciadas por Sloterdijk em seu livro *Critique de la raison cynique*.

Ocorre o semelhante nas ciências econômicas. As verdades econômicas, produzidas pelos economistas, os cientistas da área, e aplicadas pelos governos, não conseguem satisfazer as necessidades básicas da população e podem ser consideradas científicas? Ou seriam científicas porque conseguem sustentar os privilégios das elites. A “ciência econômica” dos que conseguem sobreviver com dois reais por dia nunca será um saber reconhecido. Pode-se fazer a seguinte comparação, um cidadão, habituado a viver com todo o conforto da vida moderna, como sobreviveria se viesse a se perder na floresta amazônica? Ou como diz Feyerabend, lembrado por Horgan (*O fim da ciência*, 1998, p. 73), que os bosquímanos Kung da África sobrevivem num ambiente em que qualquer ocidental morreria em alguns dias. Nem assim a “ciência” do silvícola seria reconhecida cientificamente, porque ela não é teorizada, talvez nem seja teorizável. Mas os economistas de plantão continuam com o monopólio da verdade econômica, mesmo que ela marginalize metade da população do planeta.

Concluindo a respeito da democracia, apesar de todas essas incoerências – ou cinismos? – ela continua como o monopólio da legitimidade do poder ou de governar. De povo – *demos* – somente conserva a raiz etimológica, porque, na prática, o povo mesmo continua muito distante do poder. Se estivesse, no

mínimo perto, certamente, decidiria diferentemente do que os governos, ditos democráticos, decidem.

Existem outros monopólios de verdade, até anteriores aos das ciências. Por exemplo, o Cristianismo atribuiu-se, evidentemente em nome de Deus, como único depositário dos bens da salvação, monopólio já denunciado por Max Weber em sua obra principal, *Economia e sociedade*. O Cristianismo em geral e a Igreja Católica em particular seriam a única via de acesso ao paraíso e à vida eterna junto a Deus. As conseqüências disto estão na História. Cito alguns fatos recentes que evidenciam estas atitudes como sendo um pouco incorretas. Refiro-me às desculpas recentes apresentadas a Galileu, a Lutero, aos povos escravizados, entre outros. Se não houvera o monopólio do controle dos caminhos do céu, talvez, estes constrangimentos não teriam ocorrido.

Como complemento e reforço dos monopólios da verdade existem as comissões científicas, os tribunais, as instituições, os meios de divulgação que cercam com suas garantias a pureza da verdade científica e a legitimidade das pesquisas. No interior destas institucionalizações instalam-se os donos da verdade. Eles sabem distinguir o que é a verdade da não verdade. Tudo o que estiver em consonância com o paradigma de suas verdades será verdadeiro, em contrapartida, tudo o que discordar não será científico e não verdadeiro, portanto, rejeitado. “Considero que el más grande peligro con el que una persona se enfrenta en su vida es creer ser el dueño de la verdad” (Maturana, *Realidad: objetiva o construida?*, 1977, p. 102). Esses donos cientistas defendem a ortodoxia científica com o mesmo ardor com que os tribunais eclesiásticos defendem os dogmas da Igreja.

A função de defensores do poder imperial, o cientista, de certa maneira, abdica de seu título de cientista para tornar-se um burocrata das ciências. Cria tribunais, inventa critérios, estabelece metodologias e outras formas de controle em nome dos quais rejeita o que é discordante. Apenas um exemplo: “Em 1935, Albert Einstein, Boris Podolski e Nathan Rosen haviam publicado um trabalho com a intenção de desmascarar a teoria da mecânica quântica, que consideravam maluca demais para ser levada a sério. Nela se via a possibilidade de entrelaçamento entre duas partículas, mas Einstein classificou esse entrelaçamento como uma ‘fantasmagórica ação a distância’. Sabemos que a mecânica quântica venceu e que ela se tornou a base teórica do teletransporte. Fenômeno que cientistas da Universidade de Innsbruck, na Áustria, em 1997, teriam usado a técnica para teletransportar um fóton instantaneamente de um ponto a outro de uma sala. Em setembro de 2001, físicos da Universidade de Aarhus, na Dinamarca, deram um grande e novo passo rumo ao teletransporte, na medida em que julgam ter possibilidades para derrubar o muro que separa o microcosmo da mecânica quântica do mundo macro da vida cotidiana e da tecnologia. Conseguiram unir os destinos – ainda que por uma fração de segundos –

de trilhões de átomos separados no espaço” (Resultado publicado na Revista Nature, em 27 de setembro de 2001, e reproduzido na Folha de São Paulo). O físico Marcelo Gleiser explica o fenômeno com esse exemplo: “Imagine um futuro longínquo, quando aviões, trens, etc. tenham se tornado coisas do passado. Para ir de um ponto a outro no espaço, bastará entrar em uma cabine de teletransporte e sair, instantaneamente, em outro destino desejado. Poderemos começar uma viagem em São Paulo e terminá-la no Rio, ou em outra galáxia.” Desta vez, os donos da verdade não conseguiram deter o avanço da ciência.

A lista dos monopólios da verdade e de todos os mecanismos que os acompanham é infindável, entretanto, aqui, o compromisso era uma simples denúncia do cinismo que tais monopólios acabam por desenvolver. Máscaras de todos os tipos são confeccionadas diariamente para que os interesses das elites possam desfilarem inocentemente diante das misérias e das ignorâncias dos outros. Felizmente, ainda que de maneira muito tímida, à sombra desses poderosos monopólios, nasçam vozes de resistência, mesmo que, com sua franqueza, não possam vencer a força da verdade dominante, pelo menos nem que sejam alguns séculos depois, consigam inspirar um “mea culpa” e uma palavra de desculpas.

### AS RESISTÊNCIAS

As verdades prontas e acabadas encontraram resistência desde o momento em que passaram a ser impostas como verdades para todos. A raiz da idéia de universalidade (*katholike*) é uma invenção originalmente grega. Foram os filósofos gregos, a começar por Sócrates, que estabeleceram o princípio de que, se uma verdade é verdade, deve ser verdade para todos e será sempre verdade. Isto porque, na verdade, estão inseridas as questões essenciais da vida do homem e do universo. A verdade define o que são todas as coisas e cada coisa. Mas o que seriam as questões essenciais que a verdade nos oferece? Acredito que a melhor resposta está nas seguintes palavras de Feyerabend: “Você evoca as ‘questões essenciais’, ‘essenciais’ para quem? Há aquelas colocadas pelos cientistas, ou epistemólogos – esses funcionários do pensamento –, mas porque deveríamos aceitar os seus critérios? No meu entendimento, as questões essenciais são aquelas que me atingem profundamente em minha vida, e estas raramente são colocadas pela ciência. A religião seria mais adequada para lidar com elas, e se, com efeito, a ciência substituísse Deus, uma grande parte dessas questões não seria mais formulada. Além disso, ninguém nos impede de abordá-las no presente. Seria diferente se vivêssemos em uma sociedade totalmente dirigida por cientistas, como preconiza Platão; a ‘polícia do pensamento’ nos impediria. O Único inconveniente hoje é a nossa própria autocensura, mas quem são os cientistas para nos intimidar assim?” (Pasternack, *Do caos à inteligência artificial*, 1993, p. 97).

A contestação às questões ou às verdades essenciais obviamente só poderia começar no berço delas, a Grécia. Diógenes (? - 323 a.C.), talvez, seja o primeiro a recusar-se publicamente aceitar as verdades metafísicas platônicas e aristotélicas. Quem seria o homem, como conceito universal, se existem homens? Diógenes, à verdade aristotélica do homem abstrato, propõe a verdade do homem em carne e osso, aquele que vive as agruras de uma sociedade excludente, a marginalidade de uma ciência ilusória. Ele não se vale de raciocínios, pois refuta a linguagem dos filósofos, por isso recorre ao jogo satírico, irônico e insolente do Bufão ou do palhaço de circo. Assim, ele sai à rua em pleno dia com um lampião para encontrar o Homem, designado pela representação mental e abstrata do conceito, como invenção de Sócrates. Em outra oportunidade atira um galo depenado no interior de uma sala em que estava reunido Platão com seus discípulos, dizendo: “aí está o Homem, bípede implume”. Acontece que Platão havia definido o homem como um animal com dois pés e sem penas. Devido a esses procedimentos, Diógenes foi chamado de cínico, isto é, cachorro (cínico deriva de *Kion*=cachorro. Segundo Gomperz, o próprio Diógenes teria adotado como título de honra o epíteto injurioso de cão. O seu túmulo parece confirmar tal fato, pois sobre ele fora colocado um cão esculpido em mármore.) Penso que o sentido etimológico correto de cínico é dado por Roberto Romano, filósofo e professor da Unicamp, ao dizer que “os cínicos receberam tal apelido porque mordiam como cães ferozes os hipócritas e os poderosos”. Vieira, também, no “Sermão do Bom Ladrão”, exalta o cínico Diógenes porque “tudo via com mais aguda vista do que a dos outros homens”.

Peço licença ao leitor para abrir um parêntese. Peter Sloterdijk, em seu livro, *Crítica da razão cínica*, com muita clareza, apresenta dois sentidos distintos de cinismo. O primeiro, aquele da Escola Cínica, colocada entre as escolas menores do Período Socrático, fundada por Antístenes mas da qual Diógenes foi o maior mestre, significa uma crítica das ilusões de um saber abstrato baseado na metafísica e uma denúncia da hipocrisia da sociedade. Sloterdijk, para caracterizar este significado original, escreve *kinismo*. O segundo sentido designa a atitude hipócrita das elites sábias e governantes contemporâneos. Os atos cínicos explicam melhor que as definições. Por exemplo, um presidente anuncia o fim do racionamento de energia elétrica como se tivesse sido resultado de sua capacidade administrativa, entretanto o racionamento foi motivado por incapacidade administrativa, obrigando o povo a duros sacrifícios e, conseqüentemente, reduzindo as atividades produtivas. E ele sabe de tudo isto, mas apresenta o fato como um triunfo de seu governo e, a ele mesmo, como o sábio. No sentido mais vulgar, cínico é o que manda matar e depois vai chorar no velório. Então, resumindo o duplo sentido de cínico, teríamos *kinismo* no sentido grego e cinismo no sentido moderno.

Retomando o nosso discurso das resistências, ainda entre os gregos encontramos outro grande contestador, Epicuro (341-270 a.C.). Ele contradiz a teoria dos *aristói* da filosofia platônica. Segundo Platão, os *aristói* nasciam bons e melhores que os outros. Toda sua vida era virtuosa e digna naturalmente. Epicuro, ao contrário, afirmava que todos podem tornar-se *aristói*, alcançando uma vida digna e melhor, pelo seu esforço. A verdade de Epicuro não foi aceita, ela acabaria com a classe dos *aristói* e dos aristocratas. Foi mais fácil confiná-lo na sua doutrina de prazer. Tanto que, ainda hoje, salvo estudiosos mais atentos, o epicurismo é apresentado como a filosofia do prazer e como uma ação devassa e libertina.

Mais perto de nós temos Erasmo de Rotterdam (1467-1536). Ele escreveu *Elogio da loucura*, em que investe contra a razão abstrata e critica a hipocrisia social que transforma a vida humana numa comédia, por isso o sábio verdadeiro é o louco. Creio ser pertinente lembrar que antes do *Elogio da loucura* de Erasmo, encontramos duas obras interessantes de Nicolau de Cusa (1401-1464): *A douta ignorância* e *Apologia da douta ignorância* que, embora não possam ser fruto do espírito *kínico*, certamente revelam as descrenças passadas e futuras nas capacidades da razão em conhecer e apontem para seus limites e sua relatividade.

Por fim, encontramos Frédéric Nietzsche (1844-1900), talvez o último grande mestre da Resistência ao pensamento único. Muito se poderia dizer sobre a figura de Nietzsche como o símbolo por excelência da recusa em aceitar o estabelecido. Interpreto esta recusa sob dois aspectos. O de Nietzsche que é exatamente não aceitar uma civilização que se afastou do humano do homem. E o aspecto daqueles que pertencem ao estabelecido e se desdobrando em dois momentos. O primeiro, evidentemente, os sábios do pensamento oficial recusaram Nietzsche por inteiro. O segundo, os mesmos sábios de ofício, especialmente os filósofos, vendo em Nietzsche um pensamento atípico e, portanto, inspirador, dele se cercam e não cansam de citá-lo. Assim mesmo se, hoje, alguém arriscasse escrever uma dissertação ou uma tese ou, mesmo, um simples artigo, no estilo de “Assim falava Zaratustra”, duvido que os senhores da Academia ou os Conselhos editoriais aprovassem.

Nesta história de resistência às verdades oficiais, o caso do heliocentrismo e a figura de Galileu tornam-se obrigatórios, por isso, não poderia deixar de repeti-la. Entre tantas informações que Arthur Koestler nos oferece em seu livro *The act of creation*, encontramos os diferentes conflitos vividos pelos defensores do heliocentrismo no século XVI. Inicialmente, Copérnico adiou a publicação de sua teoria não apenas pelo medo das condenações da Igreja Católica, mas e especialmente, pelo medo de ser ridicularizado por seus colegas astrônomos. Depois, com Galileu, as coisas não mudaram tanto. Não faltaram conselhos de

amigos para ele abdicar destas questões, pois cientificamente de nada valiam e, o que era pior, só arrumaria encrencas com o Papa.

Não sou defensor do fim das ciências, mas do seu monopólio de verdade. Seria uma insensatez. O próprio Feyerabend, um crítico feroz das ciências e das metodologias científicas, ao ser acusado de negar a ciência, reagiu dizendo que não ia ao extremo de jogar fora a ciência, mas acrescentou: “joguem fora a idéia de que a ciência é o principal”. Acontece que fica difícil libertar-se da supremacia da ciência porque, segundo a análise de Boaventura de Souza Santos (*Crítica da razão indolente*, 2000, p. 84), sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional para todas as formas de conhecimento se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.

A possibilidade de abrir novos espaços surge diante de saberes, capazes de resolver problemas que as ciências não solucionaram, sem observarem os procedimentos exigidos na produção de conhecimentos científicos. Para ser breve vou lembrar a acupuntura e a medicina homeopática. Ambas não surgiram de laboratórios. As universidades ocidentais não têm cursos específicos. Hoje, entretanto, como mostraram sua eficiência, os donos da verdade científica delas se apoderaram. Se a acupuntura foi criada e praticada sem as bases do conhecimento científico dos cursos de medicina ocidental, por que deveria agora depender dele? Assim, quem criou e sabe fazer acupuntura, não pode mais praticá-la, porque precisa do aval do título da medicina científica. Não vou entrar no mérito deste fato, mas, sem dúvida, nele está presente o poder dos donos do monopólio do saber medical.

Cientistas que tudo sabem são sempre reacionários, uma afirmação cada vez mais correta. Quem acreditou em certezas atrasou o progresso da ciência, pois julga ter alcançado o ponto final de equilíbrio. A idéia do fim da ciência, defendida por John Horgan, reflete o perigo de uma ciência dogmática. O cientista ocidental, depois de se libertar de dogmas religiosos, políticos e filosóficos, não pode se deixar levar por outro dogmatismo, o das ciências, embora lhe seja favorável. Mas parece que nem mesmo os mais notáveis cientistas escaparam deste dogmatismo em todas as épocas. Os biólogos do século XIX levaram muito tempo para se livrar da teoria da geração espontânea. As teorias de Mendel sofreram o descrédito dos cientistas juntamente com a tabela dos elementos de Mendeleieff, em que traça o sistema periódico dos elementos; somente reconhecido meio século depois de sua morte. A rejeição de novas descobertas e teorias, praticada pelos cientistas oficiais, tem uma história fantástica, talvez, a leitura do livro de Pierre Lentin, *Penso, logo me engano – breve história do besteiro científico*, que pode oferecer informações preciosas para os defensores da legitimação dos monopólios de cientificidade, pelo menos, começar a duvidar de sua fé inquebrantável.



Hoje a crença em uma ciência una e todo-poderosa começa a sofrer vários reveses, é verdade que ainda não abalou as estruturas de poder, mas aos poucos abre espaço, no mínimo como discurso legítimo, especialmente quando advoga o direito de reconhecimento de outros saberes. Além de fatos concretos a seu favor, por ironia, a própria ciência expõe seus limites pela autoridade dos próprios cientistas. Maturana (*Emoções e linguagem na educação e na política*, 1999, p. 52) afirma com segurança que as “premissas fundamentais de todo sistema racional são não-rationais, noções, relações, distinções, elementos, verdades que aceitamos a priori porque nos agradam”. Edward Rothstein, fazendo um comentário sobre o Museu de História Natural de Oxford, conclui que ele “tende a tornar-se menos um templo celebrando o domínio do homem do que um espetáculo que os humanos devam olhar no papel de intrusos insignificantes”. Observando o Universo, percebe-se que a ação do homem sobre ele é insignificante, podendo ser fatal e apocalíptica apenas para o nosso planeta Terra (Caderno Mais, *Folha de São Paulo*, 22-08-2000).

O próprio cientista vê-se desmascarado quando lhe mostram que a sua afirmação de que as opiniões são dos outros, os não-cientistas, enquanto ele, cientista, reflete a verdade do real. Mas, no meu entender, os cientistas nada mais fizeram do que construir opiniões apenas usando o modelo oficial de ciência. Nada melhor, neste momento, do que citar uma passagem do Discurso do Método de Descartes que mostra o caráter biográfico da ciência: “Mas estimaria muito mostrar neste discurso quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la e que, informado pelo comentário geral das opiniões emitidas a respeito dela, seja este um novo meio de me instruir, que juntarei àqueles de que costume me utilizar” (*Descartes*, Coleção Pensadores, 1979, p. 30). Afinal Descartes, como fundador da modernidade, pode ser ouvido, também, naquelas idéias que não nos agradam. Descartes, pertencente ao século XVI, recorre-se a um pensador mais atual, Feyerabend (*Contra o método*, 1977, p. 449), “A idéia de que a ciência pode e deve ser elaborada com obediência a regras fixas e universais é, a um tempo, quimérica e perniciosa”.

*Por fim, depois deste esforço de fazer um caminho, não para negar a verdade científica, mas para pedir que se reconheça a legitimidade de outras verdades, embora não científicas. Afinal, o movimento dos que reclamam a necessidade de outras epistemologias, capazes de incluir as verdades humanas, está se tornando cada vez mais forte. Aliás, seguindo o ensinamento de Thomas Kuhn, as crises têm a função de nos alertar que esta é a ocasião de renovar os instrumentos. Entretanto, neste momento de se pensar em novos projetos, não se pode cair nos mesmos erros, por isso, essa advertência de Marilena Chauí (Cultura e democracia, 1981, p. 3) é fundamental: “O discurso competente – a ciência como saber separado e como coisa privada, como instrumento de dominação*

no mundo contemporâneo – solicita outras falas, se quisermos contestá-lo. A contestação, porém, não pode realizar-se de fora, opondo à competência estabelecida uma outra, supostamente ‘mais competente’”. A verdade objetivada da ciência levou-nos ao pensamento único, chegou a hora de proclamar outras verdades, em especial, as do mundo vivido, excluído, segundo declara Henri Atlan, pelo atual monopólio da cientificidade moderna.



# CIÊNCIA, CIENTIFICIDADE E CIENTISTA



“Ciência é uma palavra em alta nas sociedades ocidentais. Uma lavagem de tapete, um corte de cabelo, um mapa astral ganham outro estatuto quando se afirma que são ‘científicos’. Dessa forma, determinar o modo como a ciência é produzida, transmitida e exportada é tarefa essencial para a compreensão da sociedade”.

(Latour, *A vida de laboratório*, 1997)

## A QUESTÃO

Falar criticamente das ciências e dos cientistas significa mexer com um material altamente explosivo. Ainda que se diga que criticar não é negar, infelizmente essa é a compreensão generalizada. De nada adianta invocar sua etimologia da palavra grega “Krisis”, cujo significado é um tempo de mudança, de fecundidade e de criatividade. Crítica continua sendo, entre nós, sinônimos de negação, por vezes, de agressão pessoal. Há os que colocam a crítica no mundo das coisas abomináveis como uma forma de pensar destrutiva, perversa, que nada constrói. Essa resistência à crítica, muitas vezes, está na razão inversa do desenvolvimento da reflexão filosófica que mantém teimosamente seu vínculo umbilical aos temas transcendentais transformados em dogmas. Hoje, felizmente, recebe novos ares graças ao trabalho de um bom número de cientistas mais lúcidos que não se contentam com os modelos da cientificidade moderna. Evidentemente, nenhum deles nega radicalmente a ciência, mas mostra os desvios que ela pode tomar quando perde o seu sentido maior, estar a serviço do homem e manter o respeito ao universo.

O criticismo, enquanto doutrina filosófica, está fundado sobre a crítica do valor do conhecimento. Em síntese, a crítica atual visa retomar o mesmo tema, entretanto não como debate sobre as condições de possibilidades de conhecer das faculdades cognitivas do homem, mas enquanto o conhecimento científico deve estar a serviço do bem-estar do homem e do equilíbrio do mundo.

De fato, o que está em causa é a revisão de uma globalização científica hegemônica em favor de um novo pensamento no qual caibam vários e distintos saberes, não necessariamente científicos, entretanto fundamentais para a melhoria da qualidade de vida de todos os seres vivos e do universo. Procura-se mostrar os limites de um paradigma epistemológico e a legitimidade de outros paradigmas cognitivos.

A crise reflete uma situação de instabilidade motivada por mudanças acontecidas no quadro existente de uma realidade dada, de uma instituição, de uma ordem social, etc. A crítica, no fundo, é a tomada de consciência desta instabilidade, no caso presente, em relação às ciências empíricas, e a busca de um novo parâmetro de equilíbrio, não como substitutivo, mas como alternativa. A atual crítica frente às ciências modernas traduz-se por um juízo de valor estético ou filosófico e não um juízo lógico. Em outras palavras, a crítica não propõe uma lógica que se articula entre o verdadeiro e o falso, mas uma lógica que coloca em jogo o sentido da vida do homem e a preservação da organização universal. Como referência desta postura, certamente, pode-se invocar as seguintes passagens da conferência de Husserl sobre a crise das ciências europeias: “A maneira exclusiva em que a visão global do Mundo que é a do homem moderno deixou-se, na segunda metade do século XIX, determinar e cegar pelas ciências positivas (...) Na angústia de nossa vida – é o que nós ouvimos em toda parte – nada têm a nos dizer. (...) elas excluem as questões que são as mais ardentes para a nossa época infeliz (...) são as questões que incidem sobre o sentido ou sobre o não-sentido de toda a existência humana” (Husserl, *La Crise des sciences européennes*, 1954, p. 10). É importante lembrar que a fala de Husserl aconteceu no longínquo ano de 1935. O que diria, agora, se estivesse vivo, diante de uma situação muito mais grave?

Não se trata aqui de fazer uma ampla defesa da crítica, porque qualquer um, por mínima que seja sua inserção nos processos investigatórios, sabe que a ciência não é nem uma realidade monolítica, nem uma instituição homogênea, cuja unidade, no dizer de Pierre Bourdieu, teria sido simulada nos anos 1950-1960 como se só houvesse ciência quando há unidade (Bourdieu, *Coisas Ditas*, 1990, p. 53). E Rubem Alves diz que as ciências oscilam como a bolsa de valores, em cada época há uma cientificidade, encarnada por uma ciência específica. Na Idade Média foi a Teologia; na Idade Moderna, a Física e, parece, no século XXI, teremos a Biologia, em particular, a Genética.

Estas diferentes cientificidades, por sua vez, tiveram seus grandes mestres. Sócrates, Platão e Aristóteles foram consagrados como os grandes fundadores de todo o pensamento racional que dominou e domina o Ocidente. Na Antiguidade cristã, Santo Agostinho é o representante máximo do pensamento filoteológico. Santo Tomás concentrou os méritos das grandes sínteses do pensamento teológico na Idade Média. Descartes tornou-se o fundador da ciência

moderna. A partir da modernidade, com a criação de múltiplas ciências, mais ou menos autônomas, em cada uma delas surgem grandes nomes que as estabelecem como teorias fundamentais. Se a cientificidade é uma construção histórica e, portanto, humana, o primeiro passo da crítica à cientificidade atual, talvez, seja escutar com atenção a pergunta de A. F. Chalmers, “O que é ciência afinal?”. Uma pergunta que poderá nos levar a um passeio através das construções das ciências e das cientificidades.

## CIÊNCIA E CIENTIFICIDADE

Não se trata aqui de narrar a história das ciências. Para isso existe uma vasta literatura. O objetivo deste estudo, marcado por uma crítica às ciências, é discutir a idéia de cientificidade. As críticas, geralmente, são dirigidas às ciências, em particular as ciências modernas, talvez, porque estas se apresentam como sendo a própria cientificidade. Por isso, dificilmente, colocamos em discussão a questão da cientificidade. Parece que a nossa formação científica nos habituou a ver uma espécie de sinonímia entre ciências modernas e cientificidade. Tudo dá a entender que elas são a própria cientificidade. Da mesma maneira como a Bíblia foi apresentada como sendo única fala ou revelação de um Deus Único e Verdadeiro.

Isso leva a crer que só pode haver uma única ciência ou cientificidade, os outros saberes não são ciência, não possuem legitimidade científica porque não atendem aos requisitos desta cientificidade. Assim como ocorreu com outros livros sagrados não-canônicos, foram classificados como apócrifos, isto é, não-discurso divino.

Quando falamos em ciência, não perguntamos pelo estatuto que lhe confere a dignidade de ciência. Em palavras simples, o que garante que tal saber é científico e o outro não o é. Em geral este debate permanece na superfície da questão limitando-se a apontar seus efeitos maléficos ou benéficos. Para chegar a esse debate mais profundo é necessário, conforme nos diz Edgar Morin, despertar a preocupação em “fazer conhecer o que é conhecer” (Morin, 2000, *Os sete saberes necessários à educação do futuro*, p. 14). No mesmo sentido, penso interpretar Maturana, quando se refere ao “ato de observar o observar do observador” (Maturana, *Realidad: objetiva o construída?*, 1977, p. 65).

A preocupação em conhecer o que é conhecer assim como observar o observar do observador nos conduz não apenas aos processos neurais do ato de conhecer, mas em descobrir o que caracteriza a sustentabilidade científica de um determinado ato de conhecer. O que determina que tal processo de produção do saber goza de cientificidade e outros, não. Tal debate, no meu entender, atinge a legitimidade do que se admite como sendo ciência e verdade. Portanto,

questionar a cientificidade significa indagar-se sobre o mérito cognitivo de todos os saberes e dos respectivos processos de sua produção.

Há muitos tipos de saberes diferenciados conforme os critérios de avaliação que se estabelece. Não precisamos, agora, enumerá-los, mas apenas focar a cientificidade que nos domina. Em princípio ficaria preestabelecido que várias cientificidades são possíveis, como as histórias humanas dos saberes comprovam.

Parece não haver dúvidas de que o modelo de cientificidade presente no Ocidente é muito recente se tomarmos a história da humanidade desde suas origens. Até a elaboração da nossa cientificidade, a humanidade guiou-se por outras cientificidades e, conseqüentemente, por outras “ciências”. Feyerabend (*Contra o método*, 1977, p. 447) diz que a ciência se aproxima muito mais do que se costuma admitir, e a própria ciência representa uma das muitas formas de pensamento e não necessariamente a melhor. Vou simplificar tomando o exemplo da história, talvez, uma das primeiras a estabelecer critérios novos de cientificidade. O termo grego história, tomado etimologicamente, significa investigação. Posteriormente passou a designar qualquer narrativa do agir humano ao longo do tempo. Por fim, com Heródoto, passou a designar uma narrativa objetiva do que aconteceu. A objetividade tornou-se o primeiro critério para garantir a cientificidade da narrativa histórica. As narrativas que não registrassem objetivamente o que acontecera podiam ser denominadas de lendas ou de fábulas. Com Agostinho e Bossuet, já na era cristã, a história tornou-se o registro da ação da providência divina junto aos homens. Hegel, no século XVII, traça as linhas gerais da cientificidade moderna da história. A história consiste nas leis que regem o processo evolutivo do homem em sociedade, em que predomina a sucessão cronológica de fatos conduzida por uma causalidade inspirada nas leis da física. Foi assim que a história encontrou sua cientificidade e o apoio dos cientistas na modernidade.

A filosofia herdada dos gregos seria, em última instância, o ancestral maior da cientificidade ocidental. Nos manuais de introdução à filosofia adotados nos cursos de filosofia entre nós, havia uma referência, da qual não se duvidava, de que, no Oriente, não havia filosofia. Aqui é fundamental fazer duas observações. Se a filosofia, a partir dos gregos, deve ser entendida como um modelo específico de conhecer – que é um conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade – então, no Oriente, não há mesmo filosofia. Mas se a filosofia for interpretada, por um prisma, como amor pela sabedoria, e, por um outro, como o conjunto das questões fundamentais da vida humana, então, sem dúvida alguma, a meditação oriental antecedeu e, em muito, as elocubrações metafísicas dos gregos.

Foi esta filosofia, definida como um conhecimento racional, lógico e sistemático, que se tornou o berço das ciências modernas. Embora a filosofia não

tenha sido alijada da convivência das ciências empíricas por não se garantir o rigor da cientificidade estabelecida, ela continua sendo a inspiração e o refúgio de todos os cientistas inovadores. As grandes questões do homem, da vida e do universo ainda resistem aos modelos da cientificidade moderna e aos esforços de controle dos cientistas. É neste espaço que a filosofia, como meditação reflexiva, transita com mais desenvoltura do que a ciência com seus pesos e medidas. No fundo, hoje, é o cientista que, uma vez fora da atmosfera laboratorial, renova a filosofia ao dedicar-se à meditação das grandes causas do homem. Por exemplo, diz Heidegger, em julho de 1949, quando dezoito nobelizados reunidos declararam num manifesto que a “Ciência é um caminho para a vida mais feliz do Homem”. Tal afirmação resulta de uma meditação que não precisa de provetas, tubos de ensaio ou reagentes químicos. Para se chegar a tal conclusão foi preciso questionar-se sobre as verdades científicas e sobre as técnicas delas surgidas, bem como seu impacto sobre a natureza e sobre a vida do homem. Isto somente é possível quando se pensa em nome de outros valores que não são exatamente os da ciência. Estamos, diriam Monod e Henri Atlan, emitindo juízos de valor, que não fazem parte dos juízos da ciência.

### CIÊNCIAS E CIENTISTAS

Ciência e cientista são duas palavras gêmeas de alta ressonância no mundo ocidental e globalizado. Tudo o que se faz, mesmo as atividades mais corriqueiras adquirem, segundo diz Latour, um *status* superior, desde que possa receber o qualificativo de científico. Um simples corte de cabelo ou uma prosaica loção de barbear merecem muito mais respeito e credibilidade quando forem científicos. Da mesma maneira, um conferencista provoca suspiros de encantamento e uma devoção de submissa credibilidade ao ser anunciado como cientista, especialmente ao se acrescentar reconhecido mundialmente. Ser um profissional com título universitário parece não ser suficiente para merecer o respeito da sociedade acadêmica e a confiança do público, é preciso ser cientista. Assim, quando, em certas áreas, não há um termo específico para designar seu profissional, recorre-se a expressões do tipo cientista social, cientista político, entre outras.

Através da questão da cientificidade descobrimos a estreita relação existente entre cientistas e ciências. Segundo Thomas Kuhn parece haver uma unidade simbiótica entre eles. Pelo menos, e isto é dito por ele explicitamente, há uma circularidade entre ciência e cientista, pois a cientificidade depende da comunidade científica e esta se constitui graças à adoção de um mesmo paradigma de cientificidade. Neste sentido Kuhn (*A estrutura das revoluções científicas*, 1987) afirma que “Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que

partilham um paradigma”. O cientista e a ciência, portanto, se confundem no interior de uma especialidade científica ou num tipo de cientificidade.

Tentando entender um pouco mais o comprometimento umbilical entre cientista e ciência, eu diria que, atualmente, ambos concentram a lógica do poder. A história da humanidade nos revela que o poder acontecia em duas instâncias. Uma dava-se na esfera do humano, exercendo-se o poder governamental em nome da ordem social. Outra acontecia na esfera do sobrenatural em que o poder era exercido em nome da divindade ou de forças ocultas. Talvez, seja possível dizer que, no primeiro caso, encontramos o Estado; no segundo, a Religião. De um lado estaria o cacique; do outro, o xamã. Ambos precisam de legitimidade para ocupar seu cargo e exercer o poder. Em linhas gerais a legitimidade depende de saberes, embora e, às vezes, a força possa sobrepujar o saber e a razão.

Na modernidade, cada vez mais se buscou, no saber, a legitimidade do poder. Assim a ciência e o cientista, em última instância, concentram o poder do cacique e do xamã. Eles constituem o fundamento último de todas as decisões, seja no campo político, seja no campo religioso. Se o científico aumenta, conforme diz Latour – o valor de um corte de cabelo – imagine-se quanto à cientificidade que será necessária para justificar uma decisão política e para confirmar uma verdade teológica. O cientista acaba sendo, ao mesmo tempo, a sombra do governante e do sacerdote. Ele garante a sustentabilidade, ou não, de qualquer conhecimento sobre o qual se queira tomar uma decisão. Ele concentra a força misteriosa e sobrenatural de conhecimentos que o comum dos mortais não pode confirmar, mas tem de acreditar, e a força da técnica diante de sua eficácia visível a todos. Tudo faz crer que ser anticientífico é colocar-se contra o mundo, contra o homem e contra Deus.

Os poderes da ciência e do cientista foram construídos muito lentamente e através de muitas lutas contra o domínio do saber teológico e do poder religioso. A ciência fazia parte dos movimentos modernos, o que significava uma afronta contra a perenidade dos valores medievais. A vigilância dos inquisidores contra os modernos era feroz e estendia-se em todas as instâncias. Por exemplo, na música, as inovações melódicas e rítmicas eram condenadas como modernas. Vincenzo Galilei, músico e compositor, era um dos que condenava as novas criações dos músicos modernos, ignorava que meio século mais tarde seu filho, Galileu Galilei, seria condenado pelos mesmos motivos. Nas ciências, não só se condenava a nova teoria como heresia, mas também a metodologia. O caso de Petrus Ramus foi o mais emblemático. Ele, ao tentar apresentar pela primeira vez a dúvida metódica como processo de produção do conhecimento, foi assassinado.

Apenas no século XVII a inflexão positiva da modernidade chegou. Descartes já fala com tranquilidade. E consegue ressuscitar a proposta deste espan-



toso pré-cartesiano, Petrus Ramus, que viveu um século antes dele, transformando a dúvida metódica no eixo da pesquisa científica. Por fim, no século XVIII, o termo “moderno” toma duplo sentido de ruptura em relação ao passado dogmático e de progresso que levaria a um futuro melhor para humanidade.

Desde então ciência e cientistas celebraram um casamento, quase indissolúvel, caso não surgisse uma série de desconfianças de que o conhecimento científico não é o último passo na escala dos saberes humanos e, muito menos, o único a dar resposta correta aos problemas do homem. O cientista não é aquela figura angelical que só busca a verdade. Assim, esta harmonia entre ciência e cientistas, construída durante mais de três séculos, parece não se refletir sobre o homem e o mundo, portanto, tudo indica, estaria com os dias contados. Os próprios cientistas começam a duvidar da “sabedoria” das ciências e deles mesmos.

### CRÍTICA E AUTOCRÍTICA

Os questionamentos sobre as ciências vêm de muitas direções. Quando o questionamento é resultante de uma crítica vinda de pessoas estranhas às das ciências empíricas, por exemplo dos chamados humanistas, facilmente são desdenhadas pelos cientistas, mas quando se trata de uma autocrítica, a situação fica muito mais alarmante ou, talvez, entusiasmante.

Em primeiro lugar, tanto a ciência quanto o cientista não gozam mais da confiança absoluta da neutralidade e da objetividade, os dois bastiões que defendiam a cidadela da cientificidade de qualquer ataque ideológico e subjetivista. Hoje se fala, sem maiores receios, de que a ciência é uma atividade humana e o cientista é um observador que, além de ocupar um lugar social, observa de dentro de uma estrutura biológica que lhe é própria. Vamos por partes.

Quanto à ciência, sua neutralidade não passa de um mito, já apontado por inúmeros autores. Por razões óbvias, a mais fundamental está no fato de que ela é resultado de um projeto humano. Em consequência, segundo Maturana (*Realidad: objetiva o construida?*, 1977, p. 72), a ciência, enquanto criação histórica e cultural, tem o mesmo valor e sentido que qualquer outra atividade humana. E para Boaventura de Souza Santos todo conhecimento científico-natural é científico-social (*Um discurso sobre a ciência*, 1987, p. 37). Outra razão do declínio da ciência é o seu fracasso frente aos problemas humanos. Se, de um lado, as ciências trouxeram grandes benefícios com seus recursos tecnológicos, por outro lado criou infindáveis dificuldades de relacionamento com o mundo. Não faltam os que denunciam um eminente apocalipse do nosso planeta, ao mesmo tempo em que reclamam a criação de uma nova cientificidade, cujo eixo seria a ecologia em seu sentido mais amplo e original.

No interior deste discurso denunciante da ciência em vigor e suplicante de uma nova epistemologia, ouve-se uma voz crescente pregando a reforma do pensamento, como faz Edgar Morin, e até anunciando o próprio fim da ciência, como pensa John Horgan, começando por uma discussão profunda sobre os limites do conhecimento científico. Tudo em nome da preservação da humanidade e da unidade cósmica. Isto porque há uma mentalidade generalizada de que a natureza, supostamente reproduzida pelas ciências naturais, não passa de um construto do tipo lógico-matemático. Segundo Marilena Chauí o que, em nome das ciências naturais, chamamos de natureza, são modelos lógico-matemáticos construídos em laboratório pelos cientistas. Tal idéia está plenamente de acordo com o que descrevem Bruno Latour e Steve Woolgar, em sua obra, *A vida de laboratório* (1997). Nela encontramos uma análise detalhada da construção de fatos que vão servir de referência para a formulação teórica, isto é, a invenção do objeto científico.

Um outro grande abalo sofrido pelas ciências modernas aconteceu no território das verdades e das certezas, duas grandes prerrogativas da modernidade científica. Verdade e certeza, como ciência e cientista, andavam de mãos dadas. O ideal de certeza começou a sentir a primeira fustigada quando Werner Heisenberg, em 1927, introduziu o “princípio da incerteza”, o que obrigou aos físicos redefinirem suas relações com o mundo. Na mesma esteira, Bronowski, em nome da idéia de acaso, afirma que “nos encontramos na terra do *às vezes* e do *porventura*, quando esperávamos continuar a viver com o *sempre* e a *certeza*” (*O senso comum da ciência*, 1977, p. 83). Por fim, Ilya Prigogine, Prêmio Nobel de Química, lança em 1996 sua instigante obra *O fim das certezas*. Com isso, parece claro, que as ciências atuais precisam ser reavaliadas. Se aceitas tais novidades fica óbvio sonhar com uma nova epistemologia ou uma nova cientificidade.

A crítica endereçada à ciência leva de roldão o cientista. Seria impossível questionar a ciência sem que seu “sacerdote” não perdesse o carisma. A crítica ao cientista como um sujeito frio, sem sentimento e racionalista, desde longa data praticada pelos, assim chamados, humanistas, recebe o reforço de uma autocrítica, isto é, de uma reflexão que os próprios cientistas fazem sobre si mesmos.

Em primeiro lugar esta reflexão mostra que o cientista não está revestido de uma inocência batismal, cujo único objetivo é a verdade. O cientista, além de observar de algum lugar social, entendido como toda sua bagagem cultural, também observa enquanto é um sistema biológico específico. Que ninguém é capaz de se desvincular de seu universo cultural, certamente, todos admitem. Admitir os limites biológicos, talvez, seja mais complexo. Espero tornar clara tal idéia recorrendo às palavras de um dos mais renomados biólogos da atualidade, Humberto Maturana (*Realidad: objetiva o construída?*, 1977, p. 64-5),



quando diz que “Nosotros científicos hacemos ciência como observadores que explican lo que observan. Como observadores somos seres humanos. (...) El observador ocurre con la observación, y, quando muere el ser humano que es el observador, el observador y la observación llegan a su fin”. Portanto, se a morte da observação é simultânea à do observador, significa que nenhum outro cientista poderá refazê-la tal qual era feita.

A figura do cientista, como agente produtor de conhecimentos, aparece de maneira comprometedora na obra de Dennis Overbye, *Corações solitários do cosmo*, publicada em 1993. Nela, o autor descreve com muitos detalhes o que significam comportamentos marcados pelo espírito competitivo e conflitivo entre cientistas movidos pela paixão. Latour, em sua obra *Ciência em ação*, reforça e acrescenta mais combustível na denúncia de Overbye ao afirmar que “Nós, os leigos, distantes da prática da ciência e da lenta construção de artefatos, não temos idéia da versatilidade das alianças que os cientistas estão dispostos a fazer” (p. 209). Para acrescentar apenas mais um dado nesta história, é bom lembrar o caso Benveniste retomado recentemente. Em poucas palavras, o objeto central é o debate científico sobre a eficácia da homeopatia, uma terapia praticada desde tempos remotos, mas fortemente combatida pelos cientistas ortodoxos, por basear seu potencial curativo em soluções ultradiluídas. E aqui me valho das informações de Álvaro Pereira Júnior, publicadas no Caderno Mais da Folha de São Paulo de 09.08.2001. Segundo ele, a edição de 30 de outubro de 1988 da conceituada revista científica *Nature* trazia um artigo inusitado do cientista francês Jacques Benveniste. Ele anunciava ter encontrado a base farmacológica da homeopatia, algo que chamou de “memória da água”. Depois de um exame feito no laboratório e de uma repetição fracassada da experiência, a revista ridicularizou o cientista. Ele perdeu todo o financiamento público e fechou o laboratório. Benveniste não desistiu de suas pesquisas, atualmente publicou, agora numa revista de menor nome científico, os resultados nos quais afirma ter “detectado efeitos que não podem ser explicados pela farmacologia tradicional”, o que constituiria uma prova científica da homeopatia.

Outro ponto levantado pela crítica a propósito de ciências e cientistas, é o da metodologia. Desde a publicação de *O discurso do método*, obra de Descartes, a metodologia passou a ter um papel fundamental para o pesquisador. Não raro, nas bancas de defesa de dissertações ou teses, percebe-se que o mérito da pesquisa está mais para a metodologia empregada do que para a capacidade do pesquisador. Membros da banca centram seu “fogo” avaliador científico sobre o rigor do método e pouca atenção sobre a criatividade do autor. Tal fato aparece de maneira mais acentuada em certos avaliadores de projetos de pesquisa, pois poucos sabem sobre a capacidade criativa de quem apresenta o projeto, tudo fica por conta da precisão do método escolhido que garante o enquadramento do tema proposto. A criatividade do autor, apesar de que ela não está

em jogo e, mesmo se estivesse, já foi sufocada em grande parte pelas algemas do método. Parece que uma vez resolvido o problema da metodologia todo o resto é consequência natural.

Entretanto, entre os críticos, a compreensão não é exatamente esta. Cassirer, por exemplo, “mostra que aquilo que nos é oferecido sob o nome de metodologia científica é apenas uma representação ideológica da maneira legítima de fazer a ciência que não corresponde a nada de real na prática científica” (Bourdieu, *Coisas ditas*, 1990, p. 55). Acredito que não é preciso recorrer a Feysabend para validar a já consolidada crítica à supremacia metodológica nos projetos de pesquisa, entretanto é bom lembrar que, tanto ele como Thomas Kuhn, não negam a ciência, mas afirmam que não há um “método científico”. O método é o primeiro passo a garantir uma verdade preestabelecida pela hipótese. A importância do método aumenta na proporção inversa da autonomia de pensar do pesquisador. O pesquisador pode ser comparado a um nadador: quanto menos ele souber nadar, mais precisará de bóias para flutuar em qualquer superfície líquida. Na verdade o método deveria ser construído junto com a pesquisa; o guia do pesquisador, o objeto em estudo e não o método.

Agora, para completar, não posso deixar de citar uma idéia de Sloterdijk (*Critique de la raison cynique*, 1983) que, no meu entender, expressa toda a dependência do método que se instalou entre nós. Numa linguagem metafórica, ele diz que o cientista não é tal porque domina a objetividade do real, mas porque domina as lunetas. Desde que os homens deixaram de acreditar nas revelações divinas e também não confiaram em suas inspirações intuitivas, não houve outro caminho senão crer na eficácia do método, enquanto caminho para a cobiçada verdade do real. Esta história ficaria longa, e toda história demasiado longa torna-se enfadonha, entretanto, creio que foi possível traçar a atmosfera de um novo ambiente que nos envolve, ainda que, para se falar em nova ordem humana e planetária, será necessário, provavelmente, enfrentar muitos Vincenzos Galilei e passar por inúmeros tribunais inquisitoriais. Quando este tempo chegar, talvez a exemplo de Copérnico e Galileu Galilei, poderemos falar sem medo de uma ciência pós-moderna. Até lá, teremos que suportar, como Tales de Mileto, as risadas zombeteiras de domésticas, ainda que belas.

# LABORATÓRIOS E FILOSOFIA



## LICENÇA PARA ENTRAR

Para começar nada melhor do que perguntar sobre o que poderia haver de comum entre laboratórios de pesquisa científica e filosofia. Ou, mais especificamente, de que maneira se poderia aproximar um laboratório de pesquisa do exercício a uma determinada reflexão filosófica? Aparentemente nada. O primeiro, em princípio, tem a massa física e, particularmente, a musculatura como objeto de trabalho. A segunda dedica-se a pensar. Portanto, a natureza de um laboratório do exercício físico parece ser diametralmente oposta e não oferece espaço ao exercício do pensamento filosófico. Pelo menos, o habitual desenvolvimento acadêmico da filosofia não encontra, nos laboratórios, o seu lugar apropriado. Os filósofos de ofício apreciam enclausurar-se em seus santuários. Mesmo assim, afirmar, antecipadamente e sem maior observação, a desvinculação entre laboratórios e filosofia pode representar um engano surpreendente. Nos lugares mais inóspitos, há sempre condições de vida. Tudo pode se transformar em fonte de inspiração. Aí, onde não se espera, pode haver filosofia e, talvez, marcando uma presença muito mais significativa do que se supõe. A filosofia, segundo Carneiro Leão (*Aprendendo a pensar*, 1977, p. 13), poderá “desempenhar uma força existencial incontrolável, (...) pode muito bem estar em consonância com as molas profundas, que acionam o acontecer histórico da humanidade”. Paradoxalmente ela está onde não está.

Analisando o regimento interno do Lapex (Laboratório de Pesquisa do Exercício), entretanto, nada parece apontar para algum espaço da reflexão filosófica, pelo menos, explicitamente. Ao descrever o laboratório e identificar os seus objetivos não se percebe nenhum sinal, nenhum aceno, exigindo do pesquisador uma formação filosófica e nem a necessidade de princípios filosóficos para validar seus projetos, experiências e resultados. E, pode-se perguntar, deveria fazê-lo? E se não o fez, já que nenhuma norma e pré-condição lhe exigiam, onde estaria a legitimidade, depois de vinte e cinco anos, alguém pretender falar em nome da filosofia?

Acredito ser importante observar que a filosofia, em princípio, não tem um lugar específico e, também, não pertence, seguramente, a uma classe intelectual

determinada, ainda que se fale em filósofos, em cursos e em escolas de filosofia. Este é o tratamento que a organização universitária, mais recente, reservou para a filosofia enquanto atividade de conhecimento distinta das demais ciências. Houve, entretanto, uma época, não muito distante, que a filosofia perpassava todos os saberes. Fichte (1762-1814), um nome identificado com a organização da Universidade de Berlim, em seu plano racional para estabelecer na Alemanha um estabelecimento de ensino superior, escrevia: “o artista (especialista), em cada ciência especial, teria que chegar, antes de mais nada, a ser um artista (especialista) filosófico, e sua arte especial seria somente determinação mais ampla e aplicação particular de sua arte filosófica geral”. Na obra, *Pensamentos ocasionais sobre universidade no sentido alemão de Schleiermacher* (1768-1831), escolhida como modelo para a criação da futura Universidade de Berlim, lê-se o seguinte: “(...) a primeira e o centro da Universidade é a Faculdade de Filosofia que, de fato, é a senhora de todas as outras, pois todos os membros da Universidade, a qualquer Faculdade que pertençam, devem estar enraizados nela”. E conclui afirmando categoricamente: “Todos têm que ser, primeiramente, estudantes de filosofia”. Todas essas idéias foram lançadas no início do século XIX como fontes inspiradoras da Universidade de Berlim que se tornou a Universidade Exemplar da Modernidade (Col. Pensadores).

Hoje, evidentemente, a filosofia não merece mais esse destaque, dado no século passado por Fichte e Schleiermacher, ao estabelecer a organização das faculdades no interior de uma nova Universidade que devia superar a tradicional Universidade de estilo medieval. As ciências positivas dispensaram a reflexão filosófica por vê-la como uma atividade estéril, improdutiva, por vezes, incômoda e inútil.

A filosofia, aliás, como qualquer outra ciência, especialmente quando inovadoras, nem sempre gozou de plena liberdade no interior das organizações universitárias, mesmo tendo o lugar mais nobre. Ela continuou viva e ativa, talvez, mais fecunda, fora do círculo acadêmico. Em certos momentos fica evidenciado que ela se mostra mais fecunda extramuros universitários. A voz mais forte desta liberdade do pensar filosófico pode estar sintetizada nestas palavras de Nietzsche (1844-1900), em *Gaia Ciência* (Froehliche Wissenschaft), “a filosofia vive nas geleiras das altas montanhas, tendo por única companhia o monte vizinho, habitado pelo poeta”. Foi com esse filosofar que ele continua, ainda hoje, para os filósofos não racionalistas, o referencial maior de rebeldia contra controles de sistematizações filosóficas. Provavelmente o filosofar nietzscheano seja o mais adequado para se fazer presente num laboratório de pesquisas científicas.

Não há nenhuma ousadia em afirmar que o específico do filosofar é o de acontecer em qualquer lugar e, segundo Kant, em plena liberdade pela iniciativa de todos aqueles que decidem pensar, ou seja, refletir. Talvez, por causa

desta ausência de limites e de controles, facilmente, julga-se que ela não está presente e é inútil, dispersiva ou, pior, desagregadora e nociva para o alcance de resultados imediatos.

Neste caso, qual seria o papel do filósofo? Sem dúvida nenhuma, pois a tarefa da filosofia, seguindo o pensamento de Merleau-Ponty, não é de fornecer a seus ouvintes ou leitores verdades adquiridas, mas a idéia de uma pesquisa livre. E continua dizendo que, “o que faz o filósofo é o movimento que reconduz ininterruptamente do saber à ignorância, da ignorância ao saber, e numa espécie de repouso neste movimento” (*Eloge de la philosophie*, 1960, p. 11). Por sua vez, Heidegger, em seu pequeno livro, *Holzwege (Caminhos da floresta)*, p. 8), parece completar estas idéias dizendo que “A reflexão é a coragem de tornar a verdade de nossas pressuposições e o alcance de nossos próprios fins em coisas que, sobretudo, são dignas de serem questionadas”. Portanto, diante da solidez das verdades e das certezas que circunda o mito dos laboratórios, pode-se concluir que o específico da filosofia consistiria em indagar sobre os pressupostos, os interesses e as conseqüências das pesquisas, o que, talvez, nos leve a arrombar verdades e abalar certezas, nas quais estamos enclausurados, e rever os fins que nos tornaram míopes, senão, cegos.

Partindo destas observações é possível aproximar o exercício de filosofar aos de exercitar-se, propostos por um laboratório de pesquisa do exercício. Trata-se, nos dois casos, de exercícios, ainda que não se precise dos mesmos recursos para ser executados e nem tenham os mesmos objetivos. Falta saber quais os elos que unem esses dois tipos de exercícios colocados pelo nosso fazer acadêmico, em territórios tão distantes, mas que poderiam – deveriam? – estar juntos.

Diante do exposto torna-se possível aproximar o filosofar e os laboratórios de múltiplas maneiras, tudo depende das atitudes e dos princípios filosóficos adotados por quem decide, em sua liberdade de pensar, acessar filosoficamente um laboratório.

## LABORATORISTAS E FILÓSOFOS

Partindo da idéia heideggeriana de que a filosofia é o exercício de pensar ou, se quisermos, de refletir, qualquer laboratório traz embutidos em si mesmo os princípios filosóficos que o sustentam. Então vejamos. Quando o laboratório começou a funcionar, uma filosofia já estava instalada. No planejamento de um laboratório, na definição de suas finalidades e na sua denominação, obrigatoriamente, tudo é feito em nome de uma filosofia ou de uma ideologia, entendida como um conjunto de idéias e princípios fundadores de tudo o que se pretende planejar e, posteriormente, executar. Quando se define o tipo de realidade a pesquisar ou se prevêem as aplicações a que se destinam seus resulta-

dos, sem dúvida, não se está agindo em nome da prática laboratorial, mas da intencionalidade primeira que antecedeu todo seu planejamento.

Além dessa pré-história filosófica de um laboratório, e nenhum projeto humano escapa de tal pré-história, a filosofia continua presente, mesmo que ninguém se disponha a cultivá-la explicitamente. A filosofia não precisa ser exercitada teoricamente para garantir sua presença, ela está presente como prática. Ela desempenha sempre o papel de fundo, segundo a teoria piagetiana de forma e fundo. Todo ser humano age fundado em valores, em intencionalidades, em significados subjetivos que, certamente, não são considerados elementos da pesquisa científica. Entretanto, queira-se ou não, eles constituem o pano de fundo de toda iniciativa humana. Os aparelhos, simples ou sofisticados, os estimulantes químicos ou placebos e as técnicas, esses, sim, executam suas tarefas no laboratório, sem nenhuma consciência valorativa. O ser humano, por mais que relute em convencer-se de que está fazendo apenas experiências científicas, não pode fugir do suporte valorativo que o impulsiona.

Pensando assim, pode-se afirmar que há uma convivência diuturna entre a filosofia e o fazer científico. É como o cérebro que não pode deixar de pensar. Nunca deixamos de pensar, nem mesmo durante o sono por mais profundo que seja. Seria, segundo proclama o Prof. Carneiro Leão, a possibilidade exclusiva da filosofia de estar presente, mesmo quando ausente. É uma presença pela ausência. A sua presença se manifesta silenciosamente – aliás, diz Nietzsche, que as idéias mais fortes chegam em passos de pomba – na busca da verdade, na vontade de saber e de poder ou no desejo de dominar, elementos presentes subliminarmente nos experimentos e pesquisas, e que se transformam em pesos e medidas, em fórmulas e equações, em tabelas e estatísticas, armas poderosas de controle e de poder.

A filosofia, entretanto, não se conforma com esta presença subalterna, ainda que intrigante, nas tarefas do pesquisador. Ela acaba exercendo seu papel específico, que é o de refletir ou questionar, mesmo ficando, aparentemente, do lado de fora. Aparentemente, porque ela está escondida nas fissuras dos experimentos.

Sob esta ótica, laboratoristas e filósofos podem começar um diálogo construtivo ou uma polêmica desgastante e interminável. Parte desses diálogos, mais polêmicos, já são demasiadamente conhecidos, inclusive seus resultados e conseqüências. Portanto, a presença ativa do filosofar no interior das práticas dos laboratoristas poderia começar pela retomada das velhas questões, que surgiram desde o final do século passado, com a distinção entre ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) apresentadas por Dilthey (1833-1912). Como decorrência, não por vontade do autor, já sabemos, colocam-se em lados opostos e inconciliáveis os cientificistas e os humanistas. A oposição, até certo ponto, pode ser artificial quando um exclui os



valores que o outro cultiva. É certo que os juízos de valor não fazem parte dos juízos positivos das ciências. Neste sentido, Jacques Monod adverte que isto não significa, necessariamente, uma negação dos mesmos. Fica claro, contudo, que, se eles não fazem parte do conhecimento científico, o fato acaba por desconsiderar o lado humano da realidade investigada. O homem pode ser reduzido a genes, cromossomos ou genomas e nada de sentimentos, emoções ou consciência. Hoje fica mais fácil que tais dimensões sejam consideradas pelos cientistas, caso aceitem a teoria da biologia Maturana que apresenta a impossibilidade do homem pensar e agir sem o concurso das emoções. Se o homem é um ser pensante, é também um ser emocionante. A situação fica ainda mais clara diante dos resultados da pesquisa em neurobiologia apresentada por António Damásio em suas obras, *O erro de Descartes* e *Os mistérios da consciência*. Para Damásio o Eu tem uma base neural e a consciência é um desempenho do cérebro.

Um dado fundamental a favor da união entre reflexão filosófica e pesquisas laboratoriais é que o laboratorista não precisa de um filósofo profissional, ele mesmo pode tornar-se filósofo, pois, segundo nos dizem muitos pensadores, todo homem é filósofo, entretanto, não se pode dizer que todo homem é cientista.

Outro ponto polêmico aparece na dualidade objetividade/ subjetividade. Hoje, parece, que as tensões ficaram um pouco suavizadas perante a constatação de que o próprio cientista age em nome de um processo de produção de conhecimentos que tem suas raízes na subjetividade. Em outras palavras, a cientificidade, mesmo a moderna, como modelo de abordagem da realidade, é subjetiva por ser um produto ou artefato do homem. O objeto científico não é da natureza. A ordem matemática e geométrica é um artifício da racionalidade cognitivo-instrumental.

Decorrente da dualidade sujeito/objeto desenha-se o espaço em que se instalam as complexas diferenças entre métodos quantitativos e qualitativos. Evidentemente, aqui, também, tanto as ciências humanas como as exatas situam-se em campos contrários. Entretanto, como as ciências humanas não conseguiram criar um método específico – tenho dúvidas na obtenção de seu êxito, caso tentem colocar o rigor e a objetividade como critérios fundamentais – acabaram por adotar os métodos das ciências empíricas, o que, no meu entender, as reduziu a remedos de ciência. E é preciso ser ciência. Não é o caso de perguntar, como o fez Feyerabend, o que há de tão especial neste conhecimento científico para ser tão valorizado?

Neste contexto todo, pode-se concluir com Michel Foucault que a ciência é epocal. A cientificidade não é um dado único e universal, mas resultado de um projeto epistemológico de uma determinada época e cultura. Ou simplesmente dito, cada cultura, num determinado momento histórico, inventa sua

cientificidade, isto é, seu modo de produzir conhecimentos para o seu consumo e fundamento de seus ideais de progresso. O modelo de nossa cientificidade inventou as ciências modernas, as quais se tornaram seus monopólios e desenharam os templos onde realizam seus rituais. Desta forma, as descrições etnográficas de Latour em *A vida de laboratório* levam à conclusão de que os laboratórios são oficinas previamente construídas e aparelhadas para construir a realidade científica da realidade. Assim sendo, afirma Carneiro Leão (*Aprendendo a pensar*, 1977, p.14), que “a ciência moderna é uma possibilidade historicamente concretizada do homem, em primeiro lugar, do homem ocidental”. Antes de qualquer saber científico a vida humana já era orientada pelos saberes que se confundem com os fenômenos existenciais. Sempre que nos referimos à origem da ciência, automaticamente admitimos a possibilidade de o homem existir sem ciência, ainda que, hoje, não possamos nos livrar da situação histórica em que de fato existimos. Isto, é óbvio, não nega seu caráter episódico.

Seguindo esse roteiro de raciocínio, chega-se a duas intrigantes perguntas. A primeira seria a ciência atual, moderna, a última e suprema instância do saber humano, ou haveria outro modelo de saber mais originário em que se lançam os fundamentos de uma nova era e de uma nova humanidade? Neste caso, e aí surge a segunda pergunta, a ciência teria chegado ao fim e qual seria o novo paradigma? Segundo prenuncia John Horgan, a resposta é afirmativa. A ciência chegou ao fim. Faltou desenhar a nova ciência. A proclamação do fim da ciência estaria baseada no esgotamento da mesma? Ou seriam os desvios de percurso? Caso se trate de esgotamento, evidente que seu fim é questão de tempo. Mas se se tratar de desvios, basta um redirecionamento. Parece que há um consenso sobre o esgotamento, já que seu modelo é essencialmente incapaz de solucionar muitos problemas, inclusive, alguns que ela mesma provocou.

Para completar este curto roteiro não se pode esquecer de dar maior atenção ao trabalho publicado por Bruno Latour, auxiliado por Steve Woolgar, *A vida de laboratório*. Latour penetrou, no sentido literal da palavra, no Laboratório de Neuroendocrinologia do Instituto Salk, na Califórnia, em que passou dois anos mergulhado na desordem heterogênea e confusa de sua vida interna, disposto a conhecer a aventura de uma descoberta científica e estudar os pesquisadores como se fossem uma tribo exótica. Inspirado na filosofia, na sociologia e na antropologia descobriu que poderia, aplicando o método etnográfico, estudar a vida de um laboratório. Como conclusão desta descoberta escreveu: “Perguntei-me então o que dizer do discurso científico se ele fosse estudado com o cuidado que os etnógrafos têm quando estudam as culturas, as sociedades e os discursos pré, para ou extracientíficos?”. Foi assim que a indústria, a técnica, a ciência e a administração da produção científica receberam um estudo de pessoas estranhas ao seu ambiente, observadas com uma metodologia que a antropologia havia adotado nos estudos com grupos étnicos de costumes



exóticos, representações simbólicas diferentes e tradições culturais complexas. Esta análise inédita, além de mostrar que é possível entrar no laboratório, sem introduzir-se na ritualidade de suas pesquisas, pode-se, também, pesquisá-lo por dentro tendo como objeto à produção social do objeto científico.

## ORIGENS COMUNS E CAMINHOS DIFERENCIADOS

Laboratórios e reflexões filosóficas possuem uma raiz comum: vontade de verdade ou do saber verdadeiro. Assim como cientistas e poetas têm o mesmo objetivo da visão da natureza, embora um procure a verdade e o outro, a beleza. Ou, então, conforme Henri Atlan, tanto a tradição talmúdica, quanto o método experimental científico buscam o mesmo objetivo – dar uma resposta ao problema da significação da estrutura do Universo. Fica cada vez mais claro que a subjetividade do poeta e das tradições religiosas não é uma ilusão, é uma outra parte do real, não menos importante que subjetividade/objetivada das ciências.

As diferenças, no caso da ciência e da filosofia, predominam porque se privilegiam os caminhos percorridos, isto é, a metodologia, que não segue os mesmos rumos, e não os temas. Ciência e filosofia perseguem o mesmo ideal de busca da verdade. O fator verdade, diz Ernildo Stein, representa o *télos* (finalidade) a ser atingido pela ciência e pela filosofia. Na caminhada rumo à verdade ambas agem em nome da racionalidade. Isto não garante que verdade e racionalidade, de uma e de outra forma, não rezem pelo mesmo estatuto.

Para esclarecer melhor a questão, é bom observar que tanto a filosofia quanto à ciência estão na base de fatos históricos correspondentes a três grandes níveis: o conhecimento, o social e o político.

A filosofia, na sua origem grega, define-se como o amor à sabedoria inaugurando o pensamento racional. Sua verdade é aquela que leva à inteligência contemplativa da natureza e define a *epistheme* (ciência). Socialmente concretizou-se pela *polis*, cujo momento histórico maior estaria encarnado pela Democracia Ateniense, que define a organização política caracterizada por um governo aristocrático, constituído por uma elite pensante e intelectualizada, por isso, encarregada de traçar e reger os destinos de toda a sociedade.

A ciência entregou-se obsessivamente à exploração do inesgotável manancial da racionalidade, proclamando que não há limites para os poderes e as luzes da razão. Sua meta é a verdade transformada em guia para a ação. A verdade contemplativa dos gregos torna-se intervencionista. Clifford (in Bronowski, *O senso comum da ciência*, 1977, p. 109), no século passado, mostra essa mudança de rumo dizendo que “a verdade da ciência não é a que podemos idealmente contemplar sem erro, mas aquilo sobre cuja base podemos agir sem temor”. Foi essa maneira de pensar que nos levou a algumas idéias aceitas nor-

malmente sem sobressaltos. A verdade, guia para a ação, gera a técnica. A ordem social, filha da ciência e da técnica, chama-se sociedade industrial. Sua ação política concretizou-se com o Estado Moderno, alicerçado sobre uma suposta harmonia do exercício de três poderes – Legislativo, Executivo e Judiciário – mas dominado pela ideologia da tecnocracia ou, como diz Japiassu, da ciento-tecnocracia.

Os laboratórios, supostamente lugares neutros e imunes a contaminações ideológicas, tornaram-se o lugar privilegiado da produção do saber científico, o único reconhecido como verdadeiro e válido. É ali, conforme constatou Latour (*A vida de laboratório*, 1997, p. 267), em que os fatos são construídos por operações concebidas, e, o que é mais importante, a realidade é a consequência, e não uma causa desta construção, o que significa que a atividade do cientista é dirigida, não para a “realidade”, mas para essas operações realizadas sobre enunciados.

A filosofia, atualmente, encontra-se fora deste trinômio: saber, poder e ordem social. A sua verdade não se dirige para a indústria, como consequência, seu saber deixa de ser poder, e a ordem social dirige-se mais pela ação produtiva do que por ideologias. Alijada do sistema produtivo de conhecimentos aplicáveis, a filosofia torna-se uma frequentadora da marginalidade e aliada dos saberes inferiores das ciências não-alinhadas, hoje, definidas como saberes alternativos. Nesta situação, “longe das grandes máquinas sociais, a ciência menor funciona como produtora de obstáculos para o fator verdade. Trabalha na derrota do mesmo para lhe cortar o fluxo de um discurso de dominação e manipulação” (apud Ernildo Stein, 1993).

Para concluir esta rápida descrição sobre o que aproxima e o que distancia os saberes observa-se que, em qualquer caso, há sempre rituais que validam conhecimentos como verdadeiros e, ao mesmo tempo, investe pessoas como legítimos operadores destes rituais. Na antiguidade, na era do conhecimento pré-racional e pré-científico, o lugar das revelações divinas dava-se no alto das montanhas, na solidão do deserto ou no silêncio das cavernas. Os depositários destas mensagens eram indivíduos, geralmente em êxtase, que viam e ouviam figuras e vozes celestiais anunciando a manifestação da vontade de Deus e o destino dos homens.

Rompendo com essa tradição dos saberes vindos do além, o pensamento racional apresentou-se como sendo o fruto de uma meditação, ou reflexão, praticada por indivíduos guiados pela razão, a capacidade de desenhar os grandes princípios, inscritos no interior da mente humana, responsáveis pela própria realidade. Eles antecederam e se sobrepunham a tudo. Não eram extraídos da realidade, mas responsáveis pela mesma. O racional antecedia o real.

As ciências positivas inverteram esta ordem colocando o real antes do racional. A realidade, passou-se a acreditar, revelaria a verdade. O laboratório

surge como o novo lugar das revelações e manifestações da verdade vindas da própria realidade. É aí que a realidade objetiva diz o que ela é. Sob os estímulos colocados como verdadeiras iscas, por homens sisudos, sérios, despidos da vulgaridade dos sentidos, sentimentos e emoções, apenas possuídos pela razão, a realidade se desnuda e confessa o que ela é.

## RECURSOS LITERÁRIOS

A linguagem e o fazer científicos homogeneizam os pesquisadores como se fossem portadores de uma razão pensante coletiva, e universaliza os procedimentos de raciocínio e as teorias formuladas. Fugindo de conceitos e de definições categorizantes, talvez, seja possível apelar para recursos literários, inspirados no imaginário poético e não na logicidade da razão. Para que isso aconteça é necessário sair desses laboratórios, em que, segundo a categorização de Boaventura de Sousa Santos (*Pela mão de Alice*, 1996), pontifica absoluta a racionalidade cognitivo-instrumental, e, porque não dizê-lo, base das filosofias racionalistas. O que não significa negar-lhes as contribuições maravilhosas dentro de sua esfera de atuação. A saída nada mais é do que se valer de um outro tipo de racionalidade, ainda segundo Boaventura, a racionalidade estético-expressiva.

Os parâmetros da racionalidade cognitivo-instrumental, entretanto, pouco ou nenhum valor são reconhecidos na racionalidade estético-expressiva, inspiradora das artes e da literatura. Estas não passam, para usar a linguagem dos experimentos, de um placebo.

As filosofias não racionalistas, embora não possam desdenhar os grandes méritos da ciência, encontram, ao contrário desta, inspirações fecundas na poesia, no teatro, na dança, na pintura, no romance, na música e na escultura. É na racionalidade estético-expressiva que a reflexão filosófica atinge sua fecundidade inovadora e seu maior brilho libertário. Se para a ciência, a poesia e a arte são o vestígio romântico de uma mentalidade pré-lógica, que esgotou seus efeitos e acabou o seu tempo, o mesmo não se dá para a filosofia. É em nome deste romantismo, supostamente morto, e desta pré-logicidade, tratada como anacrônica e inoperante, que a reflexão filosófica, ao longo de toda a história racional, se renova e desenvolve os argumentos mais fortes para colocar em crise o latifúndio do saber científico, proclamando os direitos de saberes e valores manifestos pela linguagem poética e pelas formas estéticas.

A racionalidade estético-expressiva, mais que por raciocínios lógicos, exterioriza-se por comparações e metáforas. Com este espírito pode-se invocar um fato muito significativo que aconteceu com o pintor Matisse. Conta-se que Matisse (1869-1954), em sua vasta e rebelde obra, pintou vários quadros de mulher, entre os quais *Odalisca*, *As três Irmãs*, *As duas Amigas* entre outros.

Numa exposição de seus quadros, uma admiradora aproximou-se dele e dirigiu-lhe esta palavra: “prezado senhor, permite-me fazer-lhe uma observação: a mulher, representada neste seu quadro, tem uma perna diferente da outra”. Matisse, com muita tranqüilidade e compaixão respondeu-lhe: “minha distinta senhora, isto não é uma mulher, mas um quadro”.

Tal fato, penso, pode ser transferido para as técnicas de treinamento. Em lugar de quadros, encontramos atletas. O pintor pinta quadros. Usa traços e cores. O treinador condiciona atletas. Usa exercícios e técnicas. Assim, diante de atletas em plena competição, ouvimos os jornalistas exclamarem, triunfalmente, estes não são homens, são máquinas de correr ou de saltar. E, de fato, se fixarmos nosso olhar nas musculaturas contraídas de seus rostos, acabaríamos por dizer que mais se parecem com fisionomias humanas deformadas ou, pior, com monstros.

É indispensável observar que a comparação tem um sentido muito diverso, mas aquela distância, que Matisse via entre o quadro de mulher e a mulher de carne e osso, pode ser a mesma que se dá entre o homem atleta e a pessoa viva e presente. Em ambos os casos a ação sobre o ser humano obedece a valores vindos de fora. O artista tem uma mensagem a transferir na figura, no caso de Matisse, de uma mulher. Ele, entretanto, não atua diretamente sobre uma mulher, mas transfere tudo para uma tela. O treinador de atletas tem a tarefa de agir diretamente sobre o indivíduo. Neste caso, a responsabilidade é muito maior. Muitas vezes só se utiliza a racionalidade cognitivo-instrumental, deixando-se de lado as duas outras racionalidades, a moral-prática e a estético-expressiva. O artista trabalha fundamentalmente com a racionalidade estético-expressiva.

Se sairmos da esfera visível das fisionomias e entrarmos na intimidade subjetiva, encontraríamos um mundo surpreendente. Todo esse universo interior fica prejudicado pelas exigências de uma exteriorização em obediência a um projeto vindo de fora. Seja nas deformações de uma obra de arte, seja nas construções de um atleta de alto rendimento.

Para os pesquisadores, baseados nas descobertas em sítios arqueológicos de todo o mundo, é confirmado que o adorno marca o momento em que o homem passa a “dominar o mundo de modo real e simbólico”. Alguém poderia dizer que o adorno dependia de uma técnica e de um conhecimento prévio. Sem dúvida nenhuma, pode-se concordar absolutamente com esta observação, a confecção do adorno depende de conhecimentos e de técnicas. Como contraponto, não se pode deixar de reconhecer que, entre a cientificidade e a tecnologia do adorno e as da construção de autômatos e de robôs, existe um abismo intransponível. O mesmo, pode-se dizer, que separa a magia ou a alquimia, das ciências empíricas modernas.

Para melhor apresentar esta diferença nada melhor do que recorrer à linguagem cartunista de Henfil (veja na próximapágina).

OS SENHORES SÃO  
RESPONSÁVEIS PELO  
DESAPARECIMENTO  
DE DOIS ROBÔS!  
ESTÃO PRESOS!



MAS NÓS SÓ  
PERGUNTAMOS  
PARA ÊLES O  
QUE ERA BELEZA...



ESSA NÃO!  
O QUE É  
BELEZA?  
BELEZA?



O QUE É  
BELEZA?  
BELEZA?



2x1 PARA  
MIM!

Heug!

Voltando às pesquisas arqueológicas, a dança teria inaugurado a linguagem afetiva das sociedades primitivas, o que pode ser verificado nas crianças de hoje também. Dançar é realizar uma forma elementar de comunhão organizada. A dança seria a primeira celebração da humanidade. Hoje, a dança, aperfeiçoada por sofisticadas tecnologias de treinamento, oferece espetáculos acrobáticos e, porque não, artísticos, mas substituiu a linguagem afetiva celebrante pela linguagem tecnológica da competição. O movimento físico tornou-se gesto esportivo identificado como uma ação mecânica. O movimento humano mecanizado, também é específico do ser humano, pois o animal não inventou a técnica, mas, o que se deve destacar, é que, no movimento humano mecanizado, o que interessa não é o aspecto humano e sim a tecnicidade. O valor determinante é a técnica performativa.

Os pensadores não racionalistas presumem que certos afluentes do pensamento pré-lógico, irracional em aparência, permanecerão muito tempo como uma necessidade da qual o espírito humano não saberia privar-se sem prejuízo irreparável. É o que alimenta a esperança de rever as tecnologias do exercício.

O predomínio do científico e do tecnológico fez com que todas as atividades, capazes de serem mercadejadas, se tornassem áreas de investimento. Os laboratórios criam e aplicam os procedimentos tecnológicos adequados para que os seus praticantes entrem neste processo de máquinas rentáveis segundo o sistema comercial instalado. Cada laboratório investe na sua especialidade. Um laboratório do exercício, seguindo nesta toada ideológica, poderá centrar seu olhar sobre o aperfeiçoamento do movimento em direção às práticas esportivas de alto rendimento. Roberto Trindade, articulista da Folha de São Paulo (Cad. 4-1, 20-04-97), alerta que “com o desejo de criar futuros campeões, desenvolveu-se, no mundo inteiro, uma mentalidade esportiva voltada para um treinamento precoce. Essa 'overdose' é caracterizada por horas infindáveis de treinamento e longos confinamentos durante a duração das competições. A preocupação inicial não leva em conta a criança, com todas as suas particularidades e idiossincrasias: fase de desenvolvimento, organismo, metabolismo, sua psicologia. Só a obtenção de resultados. Fica-se engajado precocemente num caminho que leva ao vedetismo, sinônimo de fracasso para a grande maioria.”

Como complementação desta advertência do jornalista Roberto Trindade pode-se lembrar as centenas de castrações a que eram submetidos os meninos, por determinação dos próprios pais, com o sonho de ver um filho tornar-se um cantor famoso. E isto num passado não muito distante, pois o último deles faleceu em 1913. Na verdade, para a maioria, foi um fracasso total; para outra parte considerável, pois ocorria a morte prematura por infecções devido a uma castração mal feita; para alguns, um número reduzidíssimo, o estrelato. Talvez, para os especialistas no assunto, estes poucos justificassem as mutilações de muitos. Seria, para os nossos dias, o mesmo que o pódio ou a medalha de al-



gumas centenas de esportistas justificarem os sacrifícios de milhares de crianças e de jovens que são entregues a estafantes treinamentos e, não raro, sob os estímulos de drogas químicas.

Uma ampla reportagem, neste sentido, sobre esportes em geral da *Folha de São Paulo* (Cad. 4-1, 20-04-97), mostra que nadadores, jogadores de vôlei e basquete, judocas, tenistas e ginastas infantis são obrigados, pelo desejo de pais e técnicos, a viver em função da conquista de uma medalha. Pesquisa feita com 198 velocistas, nadadores, halterofilistas e atletas de outras modalidades, muitos deles do time olímpico dos EUA, aponta que 195 usariam substâncias proibidas com duas garantias: não ser detido e vencer; mais da metade faria o mesmo sabendo que poderia morrer em decorrência dos efeitos colaterais.

Os modernos centros científicos e tecnológicos de treinamento esportivo fizeram de Cassius Clay ou Mohamed Ali, o maior boxeador do século. Hoje, a ciência assiste impotente a lenta delapidação desta imponente construção muscular atlética pelo Mal de Parkinson e por consequência das lutas.

Diante destes fatos pode-se concordar com esta conclusão de Ernildo Stein: “Assim, se no começo, o 'progresso técnico' era bem e somente bom; se depois o 'progresso técnico' passou a ser bem em si mesmo, mas utilizado mal (ou para o mal) pelo sistema social existente; agora são cada vez mais numerosas as pessoas que pensam que a técnica é má em si mesma” (apud *Revista Geempa*, 1993). Fica curioso observar que a ciência sabe reconstituir no laboratório vitaminas de síntese, distribui-nos a domicílio um sol químico e produz o ar climatizado, contrariamente, nos ensina, também, que o homem não pode privar-se impunemente de fontes vivas e de ar não poluído. Em nome desta segunda lição nos envia aos campos e às montanhas para refazer nossas forças, esgotadas pelos ambientes poluídos, de que ela é a responsável primeira. Isto seria cinismo?

Fica cada vez mais claro que, diante do mundo, gerenciado predominantemente pelas ciências e pela técnica, a humanidade consegue encontrar alternativas para fazer suas escolhas. Tudo depende da compreensão que se faz da vida em geral, da vida humana em particular e do universo como um todo.

## ALTERNATIVAS E ESCOLHAS

Os debates sobre a cientificidade e a técnica decorrentes das ciências empíricas acabaram por oferecer diferentes alternativas à escolha da humanidade. Em certos momentos tais alternativas apresentam-se como sendo excludentes. Ou é uma, ou é outra. Na realidade, as dificuldades de conciliação não são pequenas, talvez, não se trate de conciliar e sim de saber quais os recursos mais adequados para solucionar os problemas que nos afligem, ou para projetar a vida que queremos levar. Em outras palavras, é o projeto de vida que deve ser o

ponto de partida para definir o que queremos saber e como devemos fazer e viver.

Num primeiro momento pode-se colocar dois pontos extremos, entre os quais se forma a cadeia de alternativas. De um lado está a negação total da ciência e da técnica. Esta maneira de pensar está muito bem sintetizado por Umberto Eco ao fazer a distinção entre intelectuais apocalípticos e integrados dizendo que “acuados pela sociedade tecnológica, os intelectuais contemporâneos se refugiam numa retórica alarmista”. No outro extremo, estão os que acreditam, como Marvin Minsky, no desenvolvimento de máquinas dotadas de “inteligência artificial”. E, aos poucos, essas obras-primas “assumirão a sua própria educação. Em alguns anos elas alcançarão o nível do gênio, e depois o seu poder será incalculável”; a tal ponto que “teremos sorte se elas resolverem nos conservar como animais domésticos” (Pasternack, *Do caos à inteligência artificial*, 1993, p. 207).

Evitando colocar a questão em forma de um dilema sem diálogo, pode-se descrever algumas situações menos radicais, mas muito provocativas. Por exemplo, para Albert Jacquard, “é sabendo negar os dados de nossos sentidos e imaginando teorias mais fiéis à realidade, que nos tornamos co-autores de nós mesmos e do mundo”. Sabemos, entretanto, que o mundo nos entra pelos sentidos (Pasternack, *Do caos à inteligência artificial*, 1993, p. 150). Albert Einstein (*Como vejo o mundo*, 1981, p. 12), diante disto, nos adverte corretamente dizendo: “para marchar, não é preciso ter cérebro, a medula espinhal é suficiente”. Ou, então, pode-se considerar que temos à nossa disposição tanques e máquinas de lavar, velas e lâmpadas. Sob o ponto de vista da tecnologia ninguém vai dizer que as velas são superiores às lâmpadas e que os tanques são melhores que as máquinas, entretanto há circunstâncias e momentos em que as velas podem ser mais adequadas para comemorar, num jantar íntimo e romântico, o aniversário e não sob a luz de holofotes.

Assim, não se trata de contrapor pura e simplesmente razão e coração, mas saber quando é melhor a lógica ou o sentimento para atender as exigências do momento. É fundamental saber quando a ciência se torna indispensável e quando é preciso apelar para outras instâncias, não científicas, como as do senso comum e da intuição, para preservar outras dimensões do homem e, por que não, do universo. A questão fica mais bem exposta por esta observação de Hubert Dreyfus, “um computador com a melhor performance, o mais potente, não pode 'apreender' um conto que uma criança de quatro anos compreenderia, pois esta possui o senso comum, enquanto que o computador só possui lógica. Não tendo corpo, emoções e linguagem, não pode 'compreender' as coisas que para nós são justamente as mais simples” (Pasternack, *Do caos à inteligência artificial*, p. 211). Neste ponto volto a lembrar os robôs do Henfil diante da pergunta, o que é a beleza?



O funcionamento do robô é, sem exagero, uma radicalização dos procedimentos impostos ao pesquisador empírico e racional. A pesquisa científica impõe a necessidade de se preestabelecer o que se vai pesquisar e o que se quer saber. Este tipo de observador julga-se incapaz de observar se, antecipadamente, não estabelecer o que vai observar. Impossível admitir observar pelo observar. Observar, simplesmente, o que ocorre, o que está presente, o que se manifesta.

O comportamento do cientista é questionado por Rubem Alves ao compará-lo ao pescador que sai com anzóis e redes para a pesca. Pela escolha dos instrumentos do material de pesca já definiu o tipo de peixes que pretende apanhar; caso nada apanhe, conclui que, naquele rio, não há peixes (*Filosofia da ciência*, 1991, p. 92). Ou então se pode comparar às intenções de Fernão Dias de procurar esmeraldas pelo sertão brasileiro. Organizou várias bandeiras, diz a história do Brasil, com o firme e exclusivo propósito de descobrir jazidas destas pedras preciosas, tão cobiçadas na época. Por fim encontrou alguma que, depois, se constatou, era falsa. Talvez, se sáísse com o simples propósito de observar tudo o que encontrasse no caminho, certamente, teria encontrado outros tipos de minerais preciosos ou belezas naturais. Estava obcecado pela mentalidade comercial da época e por um tipo de pedras preciosas, a esmeralda.

Pensar cientificamente é apenas um exercício de pensar, embora, seja o mais valorizado, não tanto pelo valor de pensar, mas porque possui uma força instrumental poderosa em função de seu desdobramento como ação técnica. Voltemos a lembrar a definição de Cliford, “a verdade científica não é a que podemos idealmente contemplar sem erro, mas aquilo sobre cuja base podemos agir sem temor”.

Desde que se inventaram maneiras de pensar, com o objetivo de instrumentalizar a ação humana, criou-se, também, os locais onde se ensinam os modelos teóricos deste pensar e oferecer as condições para o exercício de sua aplicabilidade. Com isto passou a época em que se esperava que a filosofia dissesse o que é certo pensar.

Com a invenção de estruturas exemplares de pensar levanta-se uma questão fundamental, o que significa pensar? Heidegger, em sua obra *Was heisst Denken?* (*O que se chama pensar?*), desenvolve amplamente esta questão. Inicia dizendo que pelo fato de colocarmos a questão do significado do pensar, admitimos que ainda não pensamos. Há, entretanto, duas atitudes no exercício de pensar – uma que pretende pensar a realidade; a outra que aceita a provocação da realidade que faz pensar. Há, portanto, os que pensam com modelos preestabelecidos, guiados por normas lógicas e com uma visão instrumental, atribuindo-se o dever de afirmar a realidade do mundo exterior e a possibilidade de o conhecer, porque usam determinadas lunetas. Daí a competência atribuída às ciências de determinar o lugar do homem e de colocar-se como critério da

determinação da realidade. Há, também, os que pensam como os poetas, livremente. Estes se colocam na posição de que é a realidade do mundo que os faz pensar. Não se pensa a coisa. A coisa faz pensar. A idéia de que as coisas nos fazem pensar foi complementada por Heidegger em seu pequeno livro, *Aus der Erfahrung des Denkens (Da experiência do pensar)*, no qual afirma: “nós nunca chegamos aos pensamentos. Eles vêm a nós”. Portanto pode-se concluir que, de um lado, está a arte e, do outro, a técnica de pensar.

Nestas circunstâncias parece que a reflexão filosófica deveria tomar emprestada a idéia heideggeriana reconhecendo a especificidade mesma do conhecer filosófico presente na possibilidade de interrogar o já-dado, desinstalando-nos dele e nos jogando na liberdade do poder-ser, sem nos conduzir a lugar nenhum já previamente definido.

Pensar cientificamente poderá significar pensar segundo regras, o que garante encontrar outro indivíduo que pense da mesma maneira e a mesma coisa; pensar filosoficamente poderá, também, exigir obediência a alguma regra, mas não necessariamente que se pense a mesma coisa. Heidegger, mais uma vez, parece dar o tom ao exercício do filosofar dizendo que “desde que temos a coisa diante dos olhos e no coração a atenção à palavra, o pensar é bem sucedido” (*Da experiência do pensar*, 1968, p. 33). O pensar científico garante a concordância dos outros; o pensar filosófico poderá ser apenas uma maneira diversa de pensar. Esta aparente fraqueza pela diversidade do pensar filosófico pode ser desmentida por Albert Jacquard, pois, segundo ele “a nossa riqueza coletiva é constituída por nossa diversidade, 'o outro', indivíduo ou sociedade, é precioso para nós na medida em que é diferente de nós”. Entre os homens, entre as populações, não há desigualdade, mas diferença, complementaridade mesmo e lembra estas palavras de Saint-Exupéry: “Se difiro de ti, longe de te fazer mal, torno-te maior” (Pasternakck, *Do caos à inteligência artificial*, 1993, p. 144).

Para concluir é bom que se afirme que passou a época em que se esperava que a filosofia dissesse o que é certo pensar, poderá haver ainda aqueles que atribuem à filosofia o papel de juiz da verdade e da falsidade. Esta controvérsia parece bem solucionada pelo psicólogo norte-americano Burrhus Skinner ao dizer que “O verdadeiro problema não é saber se as máquinas pensam, mas descobrir se os homens o fazem” (Col. Pensadores).

# MOMENTO NOVO DA EDUCAÇÃO FÍSICA



A educação física, desde sua instalação como curso superior, nunca esteve em situação tão efervescente, de tal maneira que, ultrapassando os limites do espaço acadêmico, ocupa um lugar cada vez mais significativo na vida individual e, particularmente, no amplo contexto das manifestações socioculturais. A educação física emerge como centro de uma nova forma de tratar as atividades físicas, mas acima de tudo, de ocupar o tempo e os lugares das pessoas fora de suas tarefas diárias. Parece que a educação física surge como a grande responsável por todas as atividades de descanso, de atenção pessoal, de compensação, de equilíbrio e de prazer. Em outras palavras, a educação física estaria abrindo as portas da exaltação das potencialidades do corpo, há muito tempo fechado pelo mundo do trabalho e pela educação intelectualizada.

Não se pode esquecer que as práticas esportivas continuam sendo o principal conteúdo programático dos cursos universitários. Não é raro encontrar pessoas que festejam o esporte como o salvador da educação física, por ter-se tornado seu objeto específico. Não é por nada que os currículos giram em torno de modalidades esportivas, e o tratamento dado ao corpo atribui aos exercícios de musculação uma predileção especial. E razões existem de sobra, pois da massa muscular depende, fundamentalmente, a potenciação dos movimentos que o treinamento vai transformá-los em gestos esportivos.

Por essas razões é freqüente colocar-se a educação física no mesmo nível de importância que possuem a informática e a ecologia para o novo século vinte um. E, certamente, não será um exagero, pois, sem ter acesso às informações, ninguém poderá usufruir os benefícios dos novos avanços científicos e tecnológicos. Para isso é preciso, primeiramente, que toda pessoa seja bem informada e capaz de processar as informações; em segundo lugar que a ecologia do planeta seja respeitada como condição primeira de qualidade de vida; em terceiro lugar, de nada adianta ter as últimas informações e dispor de um meio ambiente perfeito se a sua vida pessoal não for saudável. É esta idéia de saudável que incomoda o parâmetro da educação física atual.

Este ambiente altamente favorável à educação física não surgiu repentinamente, muitos são os fatores que contribuíram para isso. Talvez, a maior contribuição tenha vindo do novo momento vivido pelos homens da era que se desenha como sendo pós-moderna, pois ela abriu outras percepções do mundo e da vida, seja humana ou não. No que refere ao ser humano pode-se destacar as mudanças profundas das relações com o corpo. O corpo, desde as últimas décadas do século passado, vem recebendo um tratamento muito diferenciado em relação ao que recebeu das teologias medievais e das filosofias racionalistas e mesmo do sistema produtivo da era industrial. Hoje, proclama-se, ainda que, com certa suspeição, a libertação do corpo do domínio da moral religiosa e intelectualista e do peso do trabalho.

A contribuição prática, entretanto, foi construída no interior da própria educação física através de constantes revisões de suas bases pedagógicas no contexto da educação escolar, e, particularmente, na constante busca de fundamentos científicos e técnicos para sua ação consciente na ordem social, econômica e política. Resumidamente pode-se dizer que a consciência do atual momento favorável da educação física está no esforço, cada vez mais explícito, de garantir sua identidade em todos os setores da sociedade contemporânea.

É bom lembrar que esse esforço de busca de identidade, inicialmente, se desenha como insatisfação diante da situação a que ela fora condenada por uma antropologia anticorporal e por políticas disciplinadoras e alienantes. Parece consensual que os primeiros gestos neste sentido foram de desconforto, por aparecer vinculada às esferas militares como força controladora e repressora. Um fato muito significativo, narrado pelo Prof. Ricardo da Universidade de La Plata, por ocasião da reunião de diretores de escolas de educação física realizada no I Congresso Mercosul de Cultura Corporal e Qualidade de Vida da Unijuí. Na ocasião, contou ele, que o Coronel Astiz, celebrizado pela sua trágica participação no desaparecimento de presos durante o regime militar de seu país, teria declarado com toda franqueza, em entrevista pública, que a educação física era uma aliada das atividades militares por ser uma força conservadora, como a militar, responsável pela manutenção da ordem e da disciplina. Certamente, esta companhia desconfortável, em parte reconhecida também entre nós, deu um impulso muito forte para que a educação física buscasse um outro perfil.

Não se pode esquecer, também, que o momento novo da educação física, vivido no Brasil, já é um fato observado, há mais tempo, em outros países, notadamente, os mais desenvolvidos. Entre nós, a atenção para com a educação física surge na década de sessenta, exatamente no período da ditadura militar, tendo como objetivo a implantação de cursos superiores para a formação de professores para o ensino fundamental, que começam na década de setenta, provavelmente como forma de disciplinar a juventude. Sua expansão, pode-se

afirmar, obedeceu a uma progressão geométrica, atingindo atualmente o número de 150 cursos. Um crescimento desta natureza revela, certamente, falta de um bom planejamento, especialmente no que se refere à grade curricular do curso.

O pano de fundo desta paisagem inicial da educação física foi tecido por um discurso crítico muito abrangente, que ia desde sua subserviência a um governo autoritário até a falta de critérios para se definir o perfil do profissional que deveria ser formado.

O tema central desta crítica era o papel da educação física no projeto educacional escolar brasileiro. Entrar na escola, especialmente no ensino superior, como disciplina obrigatória por imposição do regime militar. O maior argumento para justificar sua presença no currículo dos cursos superiores era a legislação. Pouco ou nada se falava de seu significado antropológico e pedagógico. Assim que a abertura democrática “lenta e gradual” abriu um pequeno espaço de liberdade, a crítica transformou-se numa denúncia aberta à situação política vigente, especialmente identificando as estreitas relações entre educação física e regime militar, seja em relação ao conteúdo de seu currículo, seja quanto ao seu papel disciplinador.

Coube aos grupos de esquerda, inspirados no pensamento marxista em suas diversas correntes, desencadear todo um processo de revisão dos fundamentos e objetivos da educação física, ainda que inicialmente tudo estivesse marcado pela emocionalidade de um discurso, até certo ponto delirante. As clássicas matrizes, moldadas dentro do rígido estilo da crítica marxista, denunciavam os interesses ocultos, a exploração e a opressão das classes dominantes, a alienação da população, em geral, dos alunos e dos professores em particular. Sempre sob a tese mestra, a luta de classes. A denúncia era seguida de uma pregação doutrinária sobre a necessidade de uma conscientização política, sem a qual as mudanças nunca aconteceriam. A consciência política era o caminho de todas as liberdades democráticas. Essas teses tornaram-se o discurso dominante daqueles que se autoproclamaram os profetas de uma nova educação física como força de libertação e de cidadania plena.

Diante destes fatos, independentemente de qualquer juízo precipitado ou tendencioso, é de justiça reconhecer que coube a esse discurso denunciante o grande mérito de arrancar do imobilismo e da acomodação grande parte de docentes e de alunos dos cursos de educação física. E, mais, essas denúncias foram capazes de atrair a atenção de outros setores, não só da vida acadêmica, mas de outras instâncias da vida social e política, comprometidas com a ampliação do projeto educacional, até agora restrito às capacidades cognitivas. A promoção da vida humana, numa sociedade em constante processo de transformações, precisava dar uma atenção maior às dimensões corporais. A educação física apresentava-se como esse espaço fecundo e promissor para se rever,

não só o projeto educacional, mas a todo o conjunto sociocultural que abrangesse a totalidade do ser humano.

Para entender melhor este novo momento em que se sonha com uma presença mais atuante da educação física numa sociedade da era pós-moderna, pode-se identificar seis grandes desafios a serem enfrentados para que a educação física possa ir além dos atuais limites da física, da bioquímica e da mecânica. O primeiro desafio, sem dúvida, surge de uma profunda revisão das teorias pedagógicas cognitivistas, inspiradas no racionalismo cartesiano, responsável pela exclusão do corpo no ato de pensar. O segundo desafio, conseqüência do primeiro, leva a redesenhar o perfil da corporeidade humana. Surge uma nova visão antropológica de um homem ser-no-mundo, portanto, centrado na presença corporal. O terceiro desafio situa-se no contexto das ciências. A educação física precisa de um referencial epistemológico, não necessariamente baseado nas ciências modernas, para fundamentar sua ação. Hoje se fala em uma nova cientificidade como fundamento de uma nova era, batizada, ainda que provisoriamente e, talvez, impropriamente, de era pós-moderna. A educação física pode surgir como uma ciência segundo as novas idéias de um pensamento totalizante, multidimensional e da complexidade. O quarto desafio manifesta-se como compromisso social através de inserção no mercado de trabalho e da melhoria da qualidade de vida. A mudança no modo de vida das pessoas, imposta pelo regime de trabalho produtivo e o avanço tecnológico, mudou profundamente os hábitos e a rotina de todos, desde as crianças até os velhos, especialmente no que tange ao movimento. A educação física encontra aqui a grande demanda social de sua intervenção futura. O quinto desafio está vinculado às práticas esportivas. Já, há algum tempo, os esportes tornaram-se quase sinônimos de educação física. Isto faz com a ginástica, o nome que aparecia nos boletins de primeiro e segundo graus, passe a ser educação física. As razões são múltiplas, mas o que mais aparece é a importância que os esportes adquiriram em todos os setores da sociedade contemporânea. O sexto e último desafio diz respeito à corporeidade humana.

Com isso, fica evidente que a educação física tem seus espaços já garantidos numa sociedade pós-moderna, o primeiro grande passo é ser capaz de entender e de interpretar o novo momento, primeira condição para desempenhar com eficiência seu novo papel, melhorar seus novos compromissos. Mas para isso não pode esquecer de legitimar-se através de uma capacitação científica, técnica e, acima de tudo, humana, pois, no meu entender, seu objetivo maior é promover a dignidade humana assegurando uma melhor qualidade de vida, apesar e, talvez, contra os ideais de produtividade e rendimento, tão defendidos pelo sistema produtivo da era das ciências e da técnica.

São essas, sem dúvida, as grandes razões que inauguraram o novo momento da educação física, tornando-a o centro que atrai as atenções de todos aque-



les que sonham com uma vida mais livre e mais plena para além dos compromissos do trabalho e dos controles da racionalidade lógico-matemática.

### O DESAFIO PEDAGÓGICO

O conceito educação física parece dizer tudo. Ela é educação, isto é, uma ação pedagógica. Seu espaço natural seria a escola. Seu projeto estaria vinculado ao projeto da educação intelectual do ser humano. Nele não se discutiam as bases pedagógicas do movimento, do exercício, da corporeidade humana. Suas práticas estavam já antecipadamente estabelecidas pelas exigências do bom desempenho da formação intelectual de acordo com as teorias pedagógicas cognitivistas. Não há, segundo minha percepção, um esforço para identificar um significado pedagógico específico das atividades corporais. O movimento aparece como uma ação cujo valor será reconhecido pelo bom desempenho das faculdades mentais e comportamentais.

Acredito poder comprovar essa minha observação lembrando que boa parte da literatura sobre a educação física escolar, inicialmente publicada no Brasil, mantém uma estreita vinculação com as atividades pedagógicas em geral. As etapas da história da educação física aparecem atreladas às da história da pedagogia geral, mesmo que, às vezes, a aproximação seja um pouco forçada em especial quando se pretende falar em educação física progressista.

Um outro ponto em favor desta relação está na aproximação da proposta pedagógica de Paulo Freire. Os fatores consciência e conscientizações, tão fundamentais na pedagogia da libertação de Paulo Freire, também, foram introduzidos no discurso denunciante da educação física, mas apenas denunciante, pois não conseguiu levar seus autores a pensar a ação corporal em relação às pessoas e ao trabalho. Paulo Freire trabalha o ato de conhecer encarnado na vida, não apenas como ato intelectual, mas como processo de inserção política. Teria sido, no meu entender, muito importante se tal atitude fosse transferida para o movimento humano corporal. Isso obrigaria, no meu entender, relacionar a ação motora no contexto do sistema produtivo, o que aconteceu, em parte, com a leitura, ainda que tardia, de *Vigiar e punir*, obra de Michel Foucault.

A questão pedagógica, no interior da educação física, é muito vasta e complexa. Isto se deve, em grande parte, ao fato de que suas atividades não possuíam um valor em si mesmas, sua função era instrumental. Não é sem razão que a reflexão pedagógica encontrou pesquisadores atentos que se debruçaram sobre o papel educacional da educação física escolar. Atitude que, no meu entender, mostra o quanto ela precisa ser pensada como ação educativa, especialmente se estiver comprometida com a ordem social. A educação intelectualista na prática visa formar elites na medida em que seu processo afunilador acaba sele-

cionando os que possuem melhores condições econômicas. A educação física não precisa de pré-requisitos para ser desenvolvida. Todas as pessoas necessitam respeitar seu corpo se quiserem viver bem. Saber tratar bem o próprio corpo é o fundamento de toda pedagogia da educação física. Mas será que este ideal não foi corrompido pela formação de elites esportivas?

A curta história da educação física escolar, no Brasil, mostra que o tema pedagógico esteve muito presente entre seus estudiosos. É o que pode ser comprovado pela literatura existente desde os anos 80. Num primeiro momento, o debate pedagógico permanece muito atrelado à questão do dualismo cartesiano. Aparece a visão de uma pedagogia dicotomizada; de um lado a mente, de outro, o corpo. Posteriormente surge a preocupação da educação física como um agir pedagógico específico propriamente dito. Neste sentido vou referir-me a alguns autores que julguei importantes para alimentar minhas reflexões, mas não são os únicos.

Acredito que a questão pedagógica foi magistralmente formulada por Valter Bracht em seu livro *Educação Física e Aprendizagem Social*. Em especial quero salientar o capítulo dois, cujo título, *Educação física: a busca da legitimação pedagógica*, além de tocar o cerne da questão, propõe com clareza a autonomia pedagógica, o que significa, segundo ele, “reger-se por princípios e códigos próprios”. A legitimação pedagógica sob o ponto de vista do ensino precisa, em primeiro lugar, apoiar-se numa teoria da Educação em geral. Em segundo lugar, como todo ato pedagógico, ela precisa sustentar-se pelo compromisso social. Não há educação democrática e consciente que não receba o aval da demanda social. Dupla tarefa, que, na minha compreensão, Bracht procura colocar com muita propriedade.

Numa visão mais prática da ação pedagógica da educação física aparece no trabalho de Hildebrandt Reiner com a teoria da escola aberta. Foi no Programa de Pós-Graduação do Centro de Educação Física da UFSM que ele desenvolveu suas teses em sala de aula e, especialmente, através da orientação de dissertações de Mestrado. Hoje, parte desta experiência foi publicada pela Unijuí com o título: *Textos Pedagógicos sobre o Ensino da Educação Física*. Para completar essa prática, lembro, entre outros, o livro *Educação Física: ensino & mudanças* de Elenor Kunz. Nele pode-se encontrar uma análise detalhada da vida escolar, das políticas públicas, da formação dos professores e da montagem curricular.

O tema pedagógico, atualmente, parece um tanto ofuscado pelos temas da cientificidade e da profissionalização. Entretanto, ele reaparece de maneira sutil através da nova compreensão da corporeidade. O homem contemporâneo, cada vez mais, tem consciência que sua vida se confunde com a corporeidade. A educação não pode restringir-se ao desenvolvimento intelectual. Torna-se fundamental a cultura corporal baseada no respeito à vida. O corpo não pode



continuar sendo um instrumento ou meio para atingir um resultado. Ele precisa ser vivido como um valor em si mesmo porque é a realidade humana. O homem é corpo, um corpo que sente, fala, pensa, sonha e que é eu. Como dizia Nietzsche através de Zaratustra: “Eu sou corpo e alma (...). Todo eu sou corpo, e nada mais; a alma não é nada mais que um nome para chamar algo do corpo” (1956, p. 51). Nesta unidade totalizante, certamente, deverá ser construída a pedagogia toda, não só da educação física. Mas para isso será necessário rever a imagem de homem presente em nossa antropologia racionalista.

A pedagogia do futuro deverá considerar o ser humano, segundo definição de Edgar Morin, como um ser que *é a um só tempo físico, biológico, psíquico, cultural, social, histórico*. Unidade que, para ele, está totalmente desintegrada na educação praticada atualmente. Portanto, a educação física não será uma educação separada e distinta dentro do processo educacional, assim como a educação intelectual não poderá ser nem superior e nem parcial. Uma vez criada a unidade do homem só tem sentido se for uma unidade pedagógica. Fica claro, isto não significa homogeneização e, muito menos, levar a exclusões ou reducionismos. Elas precisam acontecer juntas.

### O DESAFIO ANTROPOLÓGICO

O desafio antropológico é correlato ao desafio pedagógico. Toda teoria pedagógica tem como ponto de partida uma compreensão de ser humano seja como indivíduo, seja como ser social, dentro de um projeto de desenvolvimento. O projeto pedagógico é o projeto de construção do ser humano como nos mostra a *Paidéia* grega: “A formação do homem dá-se por meio da criação dum tipo ideal intimamente coerente e claramente definido. Esta formação não é possível sem oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele deve ser” (Jaeger, *Paidéia*, s.d., p. 21). Fica claro que somente se pode pensar numa teoria pedagógica tendo como ponto de partida um ideal humano a ser alcançado. E este depende de uma imagem de homem que se adota como sendo o melhor que se inventa.

A história do desenvolvimento humano nos mostra que todas as mudanças, provocadas por iniciativa da criatividade humana, passam necessariamente pela imagem do próprio ser humano. Cada cultura origina-se e desenvolve-se tendo como eixo de gravitação o homem. É neste sentido que podemos lembrar a famosa expressão de Protágoras: “o homem é medida de todas as coisas, daquelas que existem e daquelas que ainda não existem”. Assim, a imagem humana manifesta-se de maneira direta ou indireta nos projetos de desenvolvimento sociocultural. Em cada época e em cada cultura desenha-se a fisionomia de homem que interessa ao grupo e que vai determinar o modo de ser de seus membros individuais e coletivamente.

Longo seria o caminho dos mecanismos usados para traçar as diferentes imagens de Homem. De maneira resumida pode-se observar que o perfil antropológico, nem sempre, foi traçado a partir da natureza do homem – se é que é possível falar em natureza humana – mas a partir das relações que o homem deseja manter consigo mesmo, com os outros e com o mundo. As diferentes imagens de homem, reveladas pelos estudos etnológicos, mostram que o mais importante é determinar os comportamentos do que definir a essência do homem. Mesmo quando, a partir dos gregos, procurou-se definir a natureza humana, esta foi moldada de acordo com o projeto sociocultural da *polis*. Quando a ciência, através das pesquisas empíricas, pretendeu explicar o organismo humano, acabou produzindo um homem de laboratório, longe do homem real, cujo modelo foi metáfora da máquina. Geralmente, na instalação destes perfis humanos, não há a preocupação de abranger todos os homens. O etnocentrismo, reinante na maioria das culturas antigas, excluía da humanidade todos aqueles que não faziam parte do grupo. Havia os homens e os não-homens, ainda que pertencessem à espécie humana. E, no interior de cada comunidade, ainda, podia ocorrer o fenômeno de que alguns homens se consideravam mais do que outros. Estas diferenças foram sustentadas em nome de divindades, de crenças, de tradições imemorais, da natureza ou até da ciência, que se constituíram na respectiva fundamentação de cada ordem social. A história é testemunha de ordens sociais discriminatórias e odiosas, mas sempre em nome da preservação do ideal de humanidade. Hoje, tudo indica que não estamos livres destes processos de exclusão. Apenas mudamos de modelo, não sei se menos perverso.

O que ocorre na ordem sociocultural em relação ao projeto antropológico, acontece, também, no interior do próprio ser humano. O perfil antropológico não apenas estabelece uma hierarquização de homens superiores e inferiores, inclusive de não-homens, na organização social, mas, também, determina uma hierarquização de partes mais nobres ou menos nobres na constituição de cada pessoa. Assim, o indivíduo passa a ser composto de elementos que são mais especificamente humanos e, por vezes, identificados com a divindade; e outros elementos ou comportamentos que estão mais próximos do animal. Parece correto concluir, diante destes fatos, que nem tudo o que pertence ao indivíduo é humano. Aqui reside uma das fontes inspiradoras do processo educacional. Civilizar o homem controlando as forças naturais e superando a animalidade.

Novamente, para ser breve, pode-se afirmar com segurança que a antropologia ocidental privilegiou a compreensão dualista do ser humano. Um duplo dualismo. Um, interno, separa o homem em duas partes, corpo/mente. Outro, externo, separa o homem do mundo. Certamente os diferentes dualismos surgiram na esteira destas antropologias que não foram construídas a partir do ser humano, mas definidas do lado-de-fora. Este lado-de-fora foi imaginado para

garantir privilégios a um determinado grupo, que se colocava num nível superior aos demais. Embora esse projeto de humanidade e de humanização fosse estendido a todos, nem todos podiam gozar dos mesmos favores. Tomando como ponto de referência os gregos, pode-se observar que os indivíduos portadores da alma (psique) intelectual tinham mais favores e dignidade do que os portadores da alma sensitiva. Estes eram identificados com os valores somáticos ou corpóreos, pelo que deviam dedicar-se às atividades físicas e do trabalho produtivo; aqueles se identificavam com os valores superiores do espírito, pelo que se dedicavam ao estudo e às artes, e, como detentores do saber, deviam exercer o poder.

Este modelo dualista constituiu a base da ordem pedagógica e da vida escolar. Projetou-se uma educação centrada no desenvolvimento das faculdades mentais através do binômio ensino/aprendizagem de conteúdos inteligíveis. O intelecto tornou-se a capacidade maior do ser humano, dela tudo dependeria. O corpo, algo inferiorizado, deveria estar submisso, dócil e apto para prestar serviços à inteligência. Sua educação devia ser a disciplina. Os exercícios físicos, particularmente a ginástica calistênica, tornaram-se o conteúdo a serem aprendidos e praticados. Um corpo de medidas perfeitas era sinal de uma mente perfeita. Assim começava a educação física, um apêndice do processo educacional.

Desde o projeto educacional grego, a educação física permaneceu como atividade complementar e auxiliar da formação do ser humano. Com o surgimento da compreensão do homem como ser-no-mundo, proposta pela filosofia existencialista, inicia-se a ressurreição do corpo. Ficou evidenciado que a presença do homem no mundo se manifesta como existência corporal. Maurice Merleau-Ponty, filósofo francês, afirmou que o correto é dizer eu sou corpo, e não, eu tenho corpo. Foi assim que a corporeidade passou a ser um tema central de uma nova antropologia não dualista. Para isto é importante lembrar, entretanto, que corporeidade ou corpo nesta nova visão ultrapassa o conceito de corpo como parte do ser humano dual. Afirmar que eu sou corpo não sustenta um reducionismo materialista. O corpo, aqui, abrange a totalidade do ser humano em todas as suas manifestações. O corpóreo não pode ser interpretado à luz do conceito de matéria da física clássica. A corporeidade refere-se a uma organização viva e pensante, suporte de todas as manifestações possíveis do ser humano.

O significado de corporeidade, presente no pensamento de Merleau-Ponty, tornou-se a chave indispensável para a superação dos diferentes dualismos antropológicos, em particular, o cartesiano que separa completamente o eu pensante, do corpo e do mundo. A idéia de corporeidade, por ele apresentado, como explica Ghislene de Florival, é a articulação, o cruzamento e não o pólo de uma unidade psicofisiológica. A corporeidade desvela e manifesta o caráter

latente que une sujeito humano e mundo (*Rev. Études d'Anthropologie Philosophique*, 1984, p. 100).

Com o tema da corporeidade inaugurou-se uma nova antropologia que revela o ser humano como organicamente uno, portanto indiviso em sua constituição e em suas manifestações, e pluridimensional, como sustenta Edgar Morin, ou como um sistema auto-referido e autopoietico, segundo Humberto Maturana.

Diante desta nova antropologia da corporeidade, o desafio da educação física aparece em dois momentos. O primeiro é a superação do paradigma antropológico dualista em que o corpo aparece enclausurado nas manifestações físicas. Renunciar a essa compreensão dual, aparentemente, fácil, de fato, complexa porque é preciso libertar-se de uma herança milenar. O grande obstáculo é desfazer-se de todo referencial científico e tecnológico sobre o qual se sustenta toda sua atividade, em especial, quando se trata das práticas esportivas. O corpo, como foi apresentado pelas ciências, é uma máquina dotada de forças físico-químicas como todo o universo. A física e a mecânica são, até o presente, as ciências fundamentais da educação física atual. Revisar esse paradigma, certamente, não será tarefa simples em curto prazo.

O segundo momento consiste em aproximar-se daqueles que proclamam a necessidade de um novo paradigma epistemológico que funda uma outra cientificidade, diversa da moderna. O referencial primeiro, para se construir essa nova epistemologia, é a vida. A idéia de vida ou de organização viva não pode ser reduzida à metáfora de máquina. A ordem maquinal pode ser separada em partes, isto é, em peças distintas. A ordem vital é uma organização complexa e orgânica, é um todo impossível de separá-lo em partes, sem destruí-lo ou, no mínimo, mutilá-lo gravemente.

O tema da corporeidade, portanto, coloca a educação física diante da possibilidade de repensar sua compreensão de homem, de redefinir sua atuação pedagógica, de redimensionar suas bases epistemológicas. Não se trata mais de ficar diante de uma máquina, comandada de fora, mas diante de um ser vivo de múltiplas manifestações, cuja originalidade é garantida por um autocomando, guiado pelas potencialidades e pelos limites inscritos em seu código genético e para seu pleno desenvolvimento.

## O DESAFIO EPISTEMOLÓGICO

Conhecer significa, desde Sócrates, uma atividade mental pela qual se adquire uma idéia ou um conceito como representação abstrata de algum objeto. Este processo cognitivo, inicialmente, revelava a verdade das coisas como forma de contemplação profunda e íntima de suas essências. Com isto surgiu também o estudo desta atividade mental, capaz de apreender a essência das coisas, a que

se chamou de epistemologia. Momento em que começa a distinção entre conhecimento sensível e inteligível. Com a idade moderna, o conhecimento passou a ser o ponto de partida obrigatório para se fundamentar toda ação humana. Deste modo os ideais de cientificidade parecem ser os grandes e únicos sonhos de todo pesquisador na produção de novos conhecimentos ou na busca de novas teorias explicativas do universo. Foi na ciência moderna, inaugurada por Galileu Galilei no século XVI, que foi implantado o ideal tecno-científico no Ocidente sobre duas bases: só há verdade confiável quando esta for avaliada pelo rigor das metodologias experimentais; só é reconhecida uma ação eficaz quando for comprovada sua vinculação com a teoria científica.

O paradigma epistemológico moderno acabou determinando qualquer investigação que perseguisse a decifração e a solução de qualquer problema em qualquer instância da realidade, inclusive na área das crenças religiosas. Se uma crença fosse confirmada pela ciência, o livro sagrado tinha razão. A verdade religiosa dependia da confirmação da ciência, e não mais da revelação divina. Pensar e agir em nome da ciência é tudo o que se pode desejar. Fora desta cientificidade não há epistemologia viável.

O primeiro tropeço desta cientificidade surgiu no momento em que se observou que os fatos humanos são diferentes dos fatos físicos. O impacto, inicialmente, não foi muito grande. A novidade maior foi à distinção entre ciências humanas e ciências exatas, proposta por Dilthey no final do século XIX. Tal distinção, entretanto, não garantiu o grau de rigor científico para qualquer modelo gnosiológico, pelo contrário, revelou que certos tipos de saberes não alcançam o estatuto de cientificidade devido à natureza de seus objetos. O grande benefício, certamente, foi o reconhecimento oficial de que existem diferentes gêneros de fatos. De um lado temos os fatos físicos, que são quantificáveis e sujeitos a generalizações, constituindo o objeto das ciências exatas; de outro lado, temos os fatos humanos, que não se submetem plenamente à quantificação, nem podem ser homogeneizados e universalizados. E, hoje, pode-se acrescentar um outro tipo, o dos organismos vivos em geral. Todos os seres vivos, humanos ou não, exigem um tratamento individualizado.

A identificação de duas grandes categorias de fatos abriu o primeiro rombo no modelo epistemológico do edifício da ciência universal. Ela seria incapaz de abranger a totalidade do real. O homem, criador da ciência, viu-se no centro da área que este modelo epistemológico não pode invadir impunemente.

O novo momento da educação física abriu, num primeiro momento, os olhos para esse abalo nas ciências. Assim, para ser breve, pode-se perguntar, especialmente para aqueles epistemólogos que elegeram o movimento humano como o objeto sobre o qual seria possível construir a educação física como ciência autônoma: a qual categoria de fatos deve ser classificado o movimento humano? Como fato físico (único capaz de gerar rigor científico), ou um fato

humano? O embaraço diante da questão já remonta ao tempo de Dilthey, que continua sem solução.

Este é apenas o primeiro obstáculo do desafio epistemológico. O segundo é mais grave, mas, talvez, o mais promissor. Começa com a consciência cada vez mais aguda de que as ciências modernas estão em fase de esgotamento. Sua força epistemológica parece ter perdido a capacidade de enfrentar os graves problemas que a humanidade enfrenta hoje, alguns provocados pela própria ciência. O modelo epistemológico construído sobre o princípio basilar do enfrentamento entre sujeito/objeto, colocado como garantia de universalidade e de neutralidade do saber, aos poucos revela sua fragilidade e inconsistência.

Os clamores a favor de uma nova epistemologia crescem a cada dia, ainda que não se saiba exatamente qual seria. Há um conjunto de idéias que poderiam ser o ponto de partida de uma nova ciência. É justo que a educação física pense em ser ciência, mas que tipo de ciência? Na atmosfera desta inquietude, sem dúvida, foi muito oportuno o tema, *Que ciência é essa? Memória e Tendências*, desenvolvido no VIII CONBRACE. Pelos ecos advindos do referido congresso parece que as respostas não foram suficientes. Talvez, seja importante que a pergunta permaneça e fique identificada com a mesma pergunta que se faz da nova ciência que se pretende construir. Que ciência seria esta que ocuparia o lugar da ciência moderna?

Há momentos em que precisamos lembrar Michel Foucault porque ele nos manda prestar atenção à periferia dos espaços oficiais. Aí pode estar uma luz diferente, não tão científica, mas profundamente inspiradora. Houve, como foi dito anteriormente, muita preocupação em denunciar ideologias políticas totalitárias. Por que não se denuncia a ideologia das ciências empíricas, tão ou mais nefasta do que aquelas? Talvez, porque sua força totalitária se esconde atrás de uma suposta neutralidade e autonomia e devemos aceitá-la como inofensiva? Parece que, no passado, alguns desmistificadores de falsas consciências e situações injustas não conseguiam articular um discurso dialogante, da mesma maneira que, hoje, os cientificistas não conseguem sair de seu enclausuramento. Uns só conseguem falar quando se tornam doutrinários. Outros só pesquisam dentro de uma camisa de força metodológica. Antes se vociferavam denúncias em nome da ortodoxia de uma ideologia; hoje, só se fala em nome de estatutos epistemológicos com rigor científico. Mudou-se o catecismo, continua a pregação surda.

Portanto, o segundo grande obstáculo do desafio epistemológico da educação física consistiria em engajar-se na construção desta nova ciência que, certamente, não terá a física como ciência exemplar, e sim, com muita probabilidade, a biologia, mas nos moldes modernos, copiados da física, mas nos moldes da biologia molecular, da neurobiologia e das teorias ortomoleculares. Certamente estas teriam mais condições de oferecer uma compreensão mais adequa-



da do ser vivo humano. Provavelmente isto obrigue a uma série de revisões, renúncias, verdades e de certezas, especialmente, as de caráter de rendimento e de resultados.

## O DESAFIO PROFISSIONAL

O fato mais marcante na história recente da educação física, não resta dúvida, é seu reconhecimento como uma profissão. Vivemos numa sociedade em que o mercado de trabalho é a mola mestra da formação profissional. Aliás, proclama-se que tudo deve ser regido pelas leis do mercado. Por que a educação física deveria ficar fora? Neste sentido não posso deixar de lembrar um depoimento de Humberto Maturana, registrado em seu livro, *Emoções e linguagem na educação e na política* (1999). Diz ele que, quando universitário, reuniu-se junto com seus colegas, independentemente de identidades políticas, para debater um propósito comum: “devolver ao país o que estávamos recebendo dele”. Na atualidade, constata, as preocupações dos estudantes estão concentradas na preparação para competir no mercado de trabalho. A diferença é enorme entre retribuir benefícios recebidos para uma sociedade que lhes dera, por seus impostos, uma boa educação, e preocupar-se em disputar um lugar no mercado competitivo do trabalho. Acredito não exagerar ao afirmar que os esforços de grande parte, não só dos estudantes, mas dos professores e dos egressos dos cursos de educação física foram guiados pela luta da profissionalização. O que mostra a sua afinidade com a ordem social do mercado. Os fatos recentes mostram com crueza esse festim mercante.

Não se trata de negar o direito à profissionalização, pode-se desconfiar do entusiasmo que o fato gerou, a tal ponto de provocar conflitos internos e externos. Tanto que o *Jornal do CBCE* de dezembro de 2000 precisou intervir para esclarecer alguns pontos, especialmente no que tange à categoria dos docentes. Nem sempre ir “afoitamente ao pote” garante uma boa refeição.

Toda profissão é resultante de uma demanda social. O ponto de partida para se definir um espaço de trabalho é a necessidade existente na sociedade. O atendimento às necessidades básicas da vida humana instalou as primeiras profissões. Algumas profissões, parecem, terem nascido com o homem por estarem diretamente vinculadas à sua sobrevivência. Como é o caso da saúde, da educação, da defesa pública e da produção de alimentos. Quanto mais uma sociedade se desenvolve mais necessidades criam, gerando mais demanda de pessoas especializadas para prestar serviços. O aumento da demanda social de serviços e a exigência de especializações para o seu exercício impuseram a necessidade de controle na formação e no exercício das profissões. Atualmente uma sociedade centrada sobre o mercado de trabalho tornou o mundo profissional em uma

instância altamente complexa, envolvendo grande parte da vida das pessoas e da dinâmica das relações sociais.

Se, inicialmente, o acesso às profissões dava-se pelo exercício prático junto aos mestres reconhecidos, a partir da idade moderna, de modo particular com as revoluções industriais, as instituições escolares assumiram oficialmente a tarefa da formação profissional, particularmente as que exigem maior domínio científico e tecnológico, implicando maior responsabilidade social. Não se trata, aqui, de analisar os mecanismos do processo profissionalizante, mas apenas de lembrar que, hoje, a profissão é fator fundamental de realização pessoal e de identificação social. E o que é mais importante, a profissão significa um compromisso social, para isso, é suficiente recordar o juramento feito pelos diplomados na cerimônia da formatura.

No caso da educação física, o primeiro compromisso acontece no interior da vida escolar na medida em que ela se engaja num determinado tipo de ação pedagógica. O segundo compromisso se estende a toda sociedade através da resposta às novas demandas surgidas no contexto das transformações da ordem social e, em especial, do modo de vida das pessoas.

O compromisso educacional, revelado pelas palavras educação física, é a sua primeira marca. Portanto, a rigor, o profissional da educação física era o de ser educador. Sua atividade consistia em desenvolver atividades físicas que visavam ao bom desenvolvimento da população escolar. Seus objetivos sofreram variações na forma de valorizar, mais ou menos, certos aspectos da formação das pessoas como saúde, higiene, calistenia, controle moral, socialização, iniciação esportiva, etc. Uma característica, entretanto, esteve sempre presente, a educação física era considerada uma atividade secundária no contexto do projeto educacional, que pode ser resumida no ditado latino *Mens sana in corpore sano*, ou, mais recentemente, na tese de Michel Foucault de construir corpos dóceis e disciplinados para serem mais produtivos.

Com a ressurreição do corpo, para usar a expressão de Roy Porter, a educação física escolar, certamente, pode perder esse estigma de subserviente e tornar-se uma ação pedagógica fundamental na formação do ser humano como um ser corporal. Tal libertação, evidentemente, deverá ser precedida de uma revisão do conceito de corpo herdado de *O homem-máquina* de La Mettrie. Um bom começo, no meu entender, pode ser encontrado no pensamento de Humberto Maturana, Francisco Varela, Gregory Bateson e Fritjof Capra, entre outros. O que obrigará as pessoas a modificarem suas relações com o corpo. Este não será mais um instrumento, mas a razão de viver. Ser corpo implica a idéia de viver e não de usar.

O compromisso com a ordem social em geral abrange, no meu entender, toda a existência humana. A educação física, que eu preferiria chamar de cultura corporal, deve acontecer desde a formação do embrião. Um organismo bem



desenvolvido garante a plenitude de uma existência. Neste sentido a própria educação física não pode ficar restrita somente ao manuseio de seus corpos saudáveis. Este é um assunto que precisa ser estudado com muita atenção. Quero, aqui, restringir-me apenas às novas demandas sociais que exigem um determinado tipo de prestação de serviços. A maior e a mais complexa demanda vêm da atividade esportiva, responsável, sem dúvida, pela grande importância do esporte que, pela sua abrangência econômica, política e de intercâmbio cultural, foi caracterizado como o mais significativo fenômeno social da nossa época. Esse tema terá, no próximo item, uma atenção especial.

O desenvolvimento científico e tecnológico, aplicado ao sistema de produção industrial e, também, a todos os setores produtivos e de serviços, possibilitou o aumento do tempo livre de um número maior de pessoas. A liberação de parte do tempo de trabalho, causada pela automação, geraria uma *cultura do lazer*, conforme Edgar Morin, ou o *ócio criativo*, no dizer de Domênico de Masi. Exatamente este tempo ou espaço de lazer está sendo aberto para a atuação dos profissionais da educação física, já que as ocupações mais procuradas são de cunho esportivo, sob as mais diferentes formas. Além disso, como as pessoas, que gozam do tempo livre, são oriundas de atividades laborais sedentárias, elas privilegiam o movimento, que pode estar em práticas esportivas, caminhadas ou corridas. Não há maior preocupação com um lazer, digamos mais intelectual ou contemplativo, o que importa é mover-se. Neste sentido há inúmeras campanhas, inclusive de órgãos públicos ao som de slogans chamativos. O movimento tornou-se um fator de saúde e de bem-estar para todas as faixas etárias.

Os padrões estéticos corporais geram uma outra fantástica fonte de demanda social. Há uma preocupação em manter ou adquirir a forma corporal de beleza ou de força exaltada pela sociedade. O corpo, em princípio, foi liberado dos tabus moralistas do passado. Ele pode ser exposto para apreciação de todos e até para o consumo. Os meios de comunicação televisivos encarregam-se de veicular as imagens corporais sedutoras que acabam por serem aprovadas e aceitas pelo público. Estas se tornam o modelo corporal perseguido pela grande maioria das pessoas. Com isso há uma expansão geométrica de academias que oferecem pacotes de exercícios, capazes de realizar milagres estéticos. A par disso, elas se valem de uma parafernália de equipamentos que, também, são apresentados com poderes sobrenaturais, além dos mecânicos e físicos.

Assim, as academias tornaram-se um imenso espaço de trabalho para os novos profissionais da educação e, mais do que isso, um promissor campo de investimentos. A procura, muitas vezes, é motivada pela simples ambição de ter um corpo escultural, sem preocupação com possíveis conseqüências de lesões e de distúrbios graves. Por isso é fundamental que o profissional tenha uma formação adequada que, nem sempre, é oferecida pelos cursos de educação física.

Nesse caso os conhecimentos científicos não são suficientes, torna-se indispensável uma boa formação ética. E aqui, se desenham as novas lutas pela reserva de mercado.

Por fim, não se pode esquecer que, em última instância, quem determina o perfil de um profissional é a demanda social, ou seja, o tipo de serviço que o indivíduo ou a sociedade está solicitando a fim de resolver seus problemas e satisfazer suas necessidades. No caso da educação física, o que está em jogo é a própria vida, portanto, o objetivo primeiro seria proporcionar recursos para garantir uma boa qualidade de vida.

## O DESAFIO ESPORTIVO

Estou privilegiando o esporte por duas razões. A primeira, porque há uma longa história de inter-relações entre educação física e esporte, cujos laços se estreitaram ainda mais depois das olimpíadas modernas. A segunda, porque o esporte se tornou um fenômeno complexamente abrangente na vida individual e na totalidade da ordem social.

A quase fusão entre atividades esportivas e educação física, uma idéia praticamente sedimentada no senso comum, acabou se transformando numa força poderosa que mexeu profundamente com todos aqueles que debatem a identidade da educação física. Parece que pensar a educação física é pensar em esportes, e pensar o esporte é pensar em educação física. Tal reversibilidade é aceita como natural. Aliás, há muito tempo que o portador do diploma do curso de educação física é visto, no mínimo, como um profissional identificado com as atividades esportivas, por vezes se exige dele o perfil e a performance de atleta. Tal situação, no geral, parece não causar nenhum incômodo, pelo contrário, é uma imagem que se tornou agradável, basta observar o vestuário e os símbolos como ele se apresenta. Outro sinal inconfundível desta aproximação está na designação CBCE (Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte), organização máxima de todos os formados em Educação Física. Por fim, não se pode esquecer as grades curriculares que privilegiam as práticas esportivas. Quando se fala em ciência do movimento, nem sempre é do movimento humano, mas aquele do gesto esportivo. E quando se fala em disciplina escolar, ou se pensa em iniciação esportiva ou em prática esportiva.

Esta realidade, correta ou não, garantiu que esporte e educação física formassem o binômio de toda arquitetura do universo escolar, tanto como disciplina, quanto como curso. Não causa, portanto, nenhuma surpresa quando o esporte foi festejado como o salvador da educação física ao se oferecer como seu conteúdo, anteriormente, pensada por alguns como desprovida de objeto específico. Diante disto passou-se a falar, um tanto pejorativamente, em esportivização da educação física.

Esta resumida descrição não tem como objetivo fazer uma crítica, ainda que se possa fazê-la e, talvez, subliminarmente esteja presente, mas reforçar o grande significado que a educação física já adquiriu na sociedade contemporânea, especialmente considerando a pluridimensionalidade social que o esporte, seja como atividade individual ou coletiva, seja como base dos maiores eventos de massa, sem falar dos vultosos investimentos econômicos e políticos.

Por tudo isto que foi lembrado, a condução dos rumos do esporte, em todas as suas manifestações e organizações, é, no meu entender, o maior desafio dos profissionais da educação física. Caso esse papel histórico não for assumido, eles poderão continuar sendo caudatários de outros interesses que vêm mascarados na atividade esportiva e em suas organizações, em especial, na realização mega eventos e entregar a orientação para satisfazer interesses dos governantes e dos comerciantes.

O desafio esportivo, penso, poderia ser enfrentado de duas maneiras. A primeira levaria a uma revisão do esporte como atividade humana. A questão, para simplificar, poderia ser formulada assim: O esporte deve estar a serviço da pessoa para seu aperfeiçoamento vital, ou a pessoa com o esporte? Todos sabem que cada modalidade esportiva está regulamentada por regras, técnicas, ciências e performances. Um esporte, qualquer que seja, está organizado como um sistema produtivo. E, no sistema produtivo, o que vale é o resultado, isto é, o produto. O praticante deve submeter-se a esta organização em todos os detalhes para obter o resultado e para ser vencedor. Existem tabelas de índices de performances que o praticante precisa alcançar caso queira atingir o nível de atleta profissional. Os índices olímpicos são ainda maiores. O outro lado da medalha seria entender o esporte a serviço do praticante. Por exemplo, cada um busca práticas esportivas para desenvolver suas capacidades físicas, sempre respeitando os limites de suas possibilidades, nunca se violentando para atingir performances que possam agredi-lo, explora-lo e esgota-lo. Infelizmente, certos profissionais, inclusive os que se dizem educadores, acreditam que ultrapassar os limites, mesmo a custo do equilíbrio vital, caracteriza o sonho da transcendência do ser humano. Quando se propõe o esporte como alternativa de aperfeiçoamento total da existência humana, os índices de rendimento não são estabelecidos de fora, mas do lado da pessoa, isto é, da sua constituição corporal. O esporte, então, seria uma maneira de viver intensamente o seu eu, e não uma maneira de produzir mais.

A segunda maneira de enfrentar o desafio esportivo é voltar ao tema da corporeidade. A corporeidade humana, segundo os avanços da biologia e da genética, tem sua própria organização, que Maturana define desta maneira: “somos sistemas determinados em nossa estrutura”. Nesta estrutura estão contidas as potencialidades que podem ser desenvolvidas, mas sempre dentro dos limites internamente estabelecidos, o que não impede que se possa exigí-los

com força, mas nunca sem ter que arcar com as conseqüências correspondentes ao grau da violação. Neste sentido conclui-se que a performance esportiva, como realização corporal, deveria obedecer aos limites inscritos na estrutura biológica de cada pessoa e não na tabela de índices.

A partir do exposto, o corpo, sendo fator determinante de suas atividades para a prática do esporte, torna-se um utensílio, objeto de uso; enquanto que a corporeidade utilizada como referencial determinante das atividades esportivas, torna-se sujeito. Exemplificando, quando se privilegia o resultado, o que se exalta é a medalha ou a quebra do recorde, o corpo pode ter ficado em frangalhos, e, pior, essa performance não é incorporada. Uma vez suspensos os treinos, ela desaparece, pode sobrar um corpo exausto, quando não, mutilado ou com seqüelas graves permanentes. Quando o corpo é sujeito do esporte, ele é fortalecido e aperfeiçoado duplamente como nos mostra Maturana (*De máquinas e seres vivos*, 1997, p. 33): “Os seres vivos existimos em dois domínios, no âmbito da fisiologia onde ocorre nossa dinâmica corporal, e no domínio da relação com os meios onde têm lugar nosso viver como a classe de seres vivos que somos”. Os dois domínios se modulam, ainda segundo Maturana, aperfeiçoando a organização corporal viva e suas relações com o mundo. O esporte, praticado à luz desta visão, é, sem dúvida, a forma mais eficaz para que isso aconteça, especialmente se o esporte for de fato ecológico.

Antes de concluir, não poderia deixar de tocar num dos pontos mais polêmicos das práticas esportivas, refiro-me à competição. Não pretendo resolver a questão, acredito que ela não tem solução ou, melhor, a solução acontece por decisões de ordem pessoal. Todos sabemos os argumentos invocados para justificar a competição. A história é longa e sinuosa, ela começa desde a crença de que a natureza é competitiva. O ser humano é resultado de uma competição. Invoca-se o agonismo como uma das formas mais eficazes do progresso da humanidade. Exemplifica-se com os grandes avanços civilizatórios como resultados de lutas competitivas. E assim por diante.

Neste momento faço questão de trazer na mesa das discussões e, particularmente, como fator incômodo do desafio esportivo, a tese de Maturana sobre a competição. Recorri a ele porque suas informações não são resultantes de ideologias ou filosofias, mas de investigações biológicas. Ele começa questionando um ditado muito aceito o do “mercado da livre e sadia competição”. Em seguida passa a afirmar categoricamente: “A competição sadia não existe. A competição é um fenômeno cultural e humano, a competição se constitui na negação do outro. Observem as emoções envolvidas nas competições esportivas. Nelas não existe a convivência sadia, porque a vitória de um surge da derrota do outro. O mais grave é que, sob o discurso que valoriza a competição como um bem social, não se vê a emoção que constitui a práxis do competir, que é a que constitui as ações que negam o outro (...). A vitória é um fenôme-

no cultural que se constitui na derrota do outro. A competição se ganha com o fracasso do outro, e se constitui quando é culturalmente desejável que isso ocorra. No âmbito biológico não-humano, esse fenômeno não se dá. A história evolutiva dos seres vivos não envolve competição.”

Evidentemente que a tese de Maturana poderá ser contestada, mas, como ela está embasada em dados biológicos, será preciso recorrer à mesma biologia para demonstrar o contrário. Uma conclusão, que acredito ser correta, mostra que a competição é fundamental para sobrevivência de nossa cultura ocidental, mas que poderá sofrer mudanças. Sendo assim não haverá mais vencedores e nem vencidos ou excluídos, tanto no mercado, quanto no esporte. A educação física tem, no meu entender, uma responsabilidade fundamental para manter ou para eliminar o dualismo vencedores/vencidos.

## O DESAFIO DOS DESAFIOS

O desafio dos desafios da educação física é, na minha percepção, conseguir remar rio acima, nadar contra a correnteza, correr contra o vento, saltar obstáculos, isto é, defender valores e princípios que a ordem globalizada científica e tecnológica ainda rejeita.

O primeiro valor é o da ludicidade, para falar mais simplesmente, o do brincar. Brincar é, talvez, a única maneira que a seriedade do homem racional e o espírito competitivo do homem de negócios jamais aceitarão. Brincar representa os valores opostos do mundo do adulto, que é o do agir produtivo. O mundo dos negócios banuiu definitivamente a brincadeira, a não ser enquanto ela for incorporada pelo mercado. Mas o mercado não brinca, se brincar é porque aumenta o lucro do negócio.

A recuperação do brincar não pode ser apenas um discurso de efeito, deve ser uma atitude concreta. Para que isto ocorra é necessário providenciar tudo o que a educação física faz, não em nome dos valores do mercado competitivo, mas em nome da cooperação, da solidariedade, da gratuidade, da confraternização, da liberdade, da criatividade, da festa, da participação, do encontro, da alegria, do prazer e de outros valores com esta melodia. E não adianta querer tapear e tapear-se praticando esportes que estão organizados dentro do princípio do rendimento e da competição. Nunca serão brinquedos, eles realizam os valores da sociedade do mercado. É lastimável que existam pessoas que gostam de iludir-se com supostas intenções de usar armas porque são brinquedos; entretanto considera-se um brinquedo perfeito, quando reproduz fielmente a arma verdadeira, a tal ponto de enganar até os especialistas. Fica explícito que o brinquedo tem sua maneira de ser, nunca permanente, sempre dependente da aleatoriedade de seus inventores. O esporte, ao contrário, é uma organização

permanente imposta ao praticante. As mudanças, quando ocorrem, são superficiais, sua estrutura e seus valores continuam.

O segundo valor é compreender o tempo livre na sua íntegra e não-somente um espaço a ser preenchido com atividades preestabelecidas com o pouco tempo existente, nem em termos de escolha pessoal e aleatória, nem enquanto desvinculadas da ideologia do trabalho. O tempo livre, em primeiro lugar, não pode ser entendido como um tempo subtraído ao tempo do trabalho. O tempo é uma dimensão eminentemente humana, sua ocupação deve-se a decisões de cada pessoa ou da comunidade. Parte do tempo, como em todos os seres vivos, é preciso ser dedicada à busca dos meios de sobrevivência, variando de acordo com a abundância dos recursos e com o grau de necessidades. Assim o tempo que está sob o controle da vontade humana, é todo livre, mas ocupa-se conforme as decisões tomadas. Num determinado momento, algumas sociedades, por crenças religiosas, interesses políticos ou econômicos, difundiram a idéia de que o trabalho é a maneira fundamental do agir humano. Trabalho que antes era castigo, depois dever, acabou sendo um direito, pelo qual se fazem protestos. Quando se estabelece o resultado do trabalho como valor supremo e como prêmio do trabalhador, todo o tempo passou a ter significado em relação ao sistema produtivo. Assim, o tempo livre, que era a primeira característica do ser humano, passou a ser uma conquista, um bem quase supérfluo, mas só deixa de ser assim, porque ele representa uma retomada de energias para melhorar o rendimento do tempo do trabalho.

O esporte tornou-se um trabalho, uma organização regrada e produtiva, e quando é praticado como lazer e ocupação do tempo livre, mantém os jogadores dentro da ideologia do tempo do trabalho na busca de resultados, de rendimento, de competição ou, mesmo, de busca de formas estéticas.

Recuperar o verdadeiro sentido do tempo livre, livre mesmo, faz parte dos gestos de remar rio acima e de assumir a plenitude da liberdade e da criatividade.

O terceiro valor diz respeito à pessoa. Deve-se conhecer o corpo não como representação mental ou como conceito, mas como vivência, como experiência de si mesmo. Esse conhecimento não acontece conforme o modelo cartesiano do enfrentamento entre sujeito e objeto, mas como reversibilidade apontada por Merleau-Ponty – o corpo que vê e que é visto, a mão que toca e é tocada. Não se trata de uma alternância sujeito/objeto, mas na anulação de ambos. Talvez a sabedoria zen seja mais clara através desse *koan*: *Você pode produzir o som de duas mãos batendo uma na outra. Mas qual é o som de uma das mãos?* A nossa relação com o corpo segue a sabedoria zen, entre a apreensão inteligível e a experiência do corpo, acontecendo o saber viver. Um organismo está em constante modificação, nunca ocorrendo o conhecimento definitivo. A cada momento o conhecimento se modificará junto com a vivência. Saber viver significa saber seguir o movimento da vida.



O quarto valor consiste em mudar o modelo de funcionamento do corpo inspirado na metáfora da máquina. O corpo, enquanto ser vivo, de forma alguma poderá ser estudado sob a ótica da mecânica, nem mesmo da biomecânica, porque esta não parte da vida (bio), mas da máquina, um construto do homem. De fato aplicam-se as leis da física mecânica para o corpo. Não é o dinamismo do ser vivo que inspira nosso conhecimento do corpo.

A mudança de paradigma, no meu entender, pode ser encontrada nos novos estudos de biologia, em especial, cito as pesquisas de Humberto Maturana sobre a estrutura dos seres vivos. Todo ser vivo, segundo ele, é um sistema auto-referido, cuja operação somente faz sentido em relação a si mesmo, fato que o diferencia dos sistemas, os alo-referidos, construídos pelo homem. É o saber do corpo que declara o que se deve fazer. O nosso saber intelectualizado somente tem valor quando não fere o saber do corpo, embora também seja um saber do corpo, mas nunca poderá dele distanciar-se, é apenas complementar para auxiliar e agilizar o que está inscrito na memória dos genes e das células.

Não sei se cabe aqui, mas sinto um impulso muito forte de relatar a sabedoria de um curador, que passou os oitenta e um anos de sua existência no interior da campanha gaúcha, ressaltando aos estudantes de botânica a busca de ervas medicinais. A natureza, criadora de doenças, cria também o remédio. Em cada região existem doenças próprias e, ainda, as ervas medicinais que as curam. Acrescentou que só a velhice – último estágio da vida – não tem cura, porque é do nosso destino de viventes, de todos os seres humanos. Na verdade cada organismo vivo, é só observar o comportamento dos animais em busca de “remédios” para seus males, pode produzir distúrbios e, ao mesmo tempo, estabelecer procedimentos de re-equilíbrio. Evidentemente, nem sempre consegue sanar o mal. A esse respeito, os estudos avançados das funções dos genes mostram como acontecem as doenças e como o próprio organismo busca soluções. Um exemplo recente é dado pelo teste, criado por pesquisadores do Instituto Ludwig de Pesquisa sobre o Câncer e do Hospital do Câncer de São Paulo, que possibilita uma maneira mais “natural” de enfrentar o câncer de mama, tumor feminino mais comum nos últimos anos. O centro de referência dos estudos de câncer são os genes p53 e c-erbB-2, siglas científicas e indigestas para a maioria dos não-iniciados, como eu. O p53 é o guardião do genoma. Ele detecta a existência de erros, que ocorrem no DNA, e, o que é interessante para o nosso caso, ele mesmo inicia o processo para corrigir tais erros. Com esse teste, concluem os pesquisadores, será possível evitar quimioterapias pós-operatórias, uma das tantas formas invasivas agressivas da medicina convencional.

E a educação física não poderia começar a investir nesta direção? Talvez tenha que renunciar aos sonhos das constantes quebras de recordes. Uma fonte preciosa para mercado de lucros e de investimentos publicitários com garotos-propagandas, ainda não aprovados pelo dinamismo de autopoiese que rege o



des de continuar repensando, constantemente, a questão da corporeidade. Minha redescoberta do corpo, sob a inspiração da obra de Merleau-Ponty, deu-me a coragem de escrever e publicar vários textos que tratam das questões da corporeidade, sem, entretanto, deixar-me satisfeito, ao contrário, cada vez mais tenho o sentimento de que tais estudos, ainda, não se libertaram das filosofias cognitivistas.

Portanto, a minha presença no VII Congresso Brasileiro de História da Educação Física, Esporte, Lazer e Dança, certamente, deve-se a esta preocupação que tenho com o tema da corporeidade. Preciso lembrar ao leitor que não estive presente ao evento e como subsídio para entender este texto, que o tema da mesa redonda teve como tema: *Resgatando a história do corpo através da religião, da mitologia e da arte*. Entretanto, devo alertar que a minha exposição, embora verse sobre questões do corpo, não foi elaborada à luz de um resgate religioso, mítico ou artístico. Além disso, ele já vinha sendo anteriormente incubado no silêncio e na desordem de minhas inquietações. O congresso foi uma oportunidade para apresentá-lo, ainda que prematuramente, ao público. Agora ele está reaparecendo com um vestuário um pouco melhor. Assim eu julgo.

Neste meu estudo que, como disse acima, tem raízes anteriores ao evento, há ainda um componente de desconfiança, pois não estou seguro de que o resgate da história do corpo se dê, exatamente, pelos caminhos propostos acima – religião, mitologia e arte. Tenho quase certeza de que, especialmente as religiões e, em parte, as mitologias, levaram o corpo para uma história trágica. Não sei se o corpo da religião, da mitologia ou da arte nos revela a história do corpo, ou apenas a história dos corpos construídos pelos saberes, crenças e obras destas três instâncias da vida humana. Estou inclinado a reconhecer a arte, já que ela nunca impôs um modelo de corpo ou uma forma de vida aos indivíduos e aos povos. Ela pode ter consagrado formas estéticas de corpo representando valores culturais, de uma certa forma consagrando o tratamento do corpo, mas, por outro lado e não tão raramente, denunciou desvios de conduta frente ao corpo, anunciando novas e diferentes formas de representá-lo como proposta de vida.

Uma coisa, certamente, pareceu-me clara, a religião, a mitologia e a arte podem libertar, hoje, o corpo dos grilhões da cientificidade e da técnica, mas não os que vêm de crenças duvidosas. Elas podem nos contar outras histórias libertárias ou não. Pelo menos nós, filhos da racionalidade científica, poderemos ouvir da religião, da mitologia e da arte, outras histórias do corpo, talvez, capazes de abrir nossos olhos para as histórias vividas pelo corpo, já que os três estão mais para a existência, do que para o domínio do cognitivo.

O título que coloquei neste meu estudo, *Uma história diferente*, tem como objetivo encontrar o corpo antes de todas as histórias conhecidas, para iniciar a

história desde o começo. Não significa que ela seja a verdadeira história do corpo, mas simplesmente diferente. Caso não consiga tal façanha de tentar achar o início da história e decepcione o leitor, espero, pelo menos, transmitir a preocupação de quem se esforçou e se esforça para escutar a mensagem proveniente do próprio corpo, antes de passar pelas representações de qualquer ordem – mítica, religiosa, artística, racional ou científica.

A metodologia empregada, certamente, não é aquela dos historiadores de carteirinha, dizendo com mais respeito, historiadores cientistas. Também não posso dizer que seja filosófica, um recurso que eu sempre invoco devido à minha formação acadêmica, porém sem conseguir alcançar a densidade racional que os filósofos profissionais, aqueles das filosofias transcendentais, exigem. Em outras oportunidades convidaram-me a falar sobre a filosofia do corpo. Não demorei muito para perceber que a filosofia do corpo, da qual eu discursava, era, de fato, o corpo construído pelas correntes filosóficas. Ou seja, o corpo que as filosofias desenharam, o que significa dizer, o corpo das representações abstratas dos filósofos. Há algum tempo tento encontrar a filosofia do corpo, isto é, ditada pelo corpo como sujeito do discurso, silenciada pelo corpo da filosofia, das filosofias e dos filósofos. O mesmo se poderia dizer da história do corpo, das ciências e dos cientistas.

A história da filosofia, na verdade, mostra que somente tratou do corpo porque o logos, a psique, a mente, a alma, a razão ou a consciência não se manifesta a não ser pelo corpo. Tanto na antiguidade como na medievalidade o corpo era apenas o recinto provisório de uma alma aprisionada, a caminho de sua pátria, da qual fora exilada. Desde Descartes o corpo era apenas uma exigência lógica da existência de um eu pensante. Daí que o corpo ficou, durante muito tempo, um penduricalho antropológico problemático. Entretanto, atualmente, filósofos, psicólogos, historiadores, sociólogos, teólogos, linguistas, comunicadores, políticos, poetas, artistas entre outros mostram inusitado interesse pelo corpo. Fica difícil identificar a pureza e a legitimidade de suas intenções. Os indivíduos em geral, também, entraram na euforia de dedicar-se ao corpo das mais diferentes maneiras. Não sei, com certeza, se as razões de tal entusiasmo nascem do corpo ou se vêm de um modismo momentâneo ou de um projeto consumista inspirado pelo mercado.

Neste estudo reflexivo pretendo dar um passo em direção ao corpo para, num primeiro momento, poder ouvir sua fala, condição fundamental para dialogar, e assim, num segundo momento, escutar e entender sua história. Por isso, optei por não desenvolver o meu discurso através de conceitos, de definições rigorosas e de metodologias científicas. A linguagem das metáforas, da arte, dos gestos, das cores e da música, certamente, é a mais apropriada para que o corpo se expresse. A arte consegue construir corpos sem violentar o corpo vivo. Nos gestos, o corpo pode expressar-se pelo prazer do movimento e com a

música ele sonoriza seus sentimentos. Pela metáfora ele se liberta das prisões, dos conceitos e das definições do discurso racional e científico e se apresenta como simbologia.

Aceitando tais linguagens conclui-se que, talvez, o corpo não seja uma máquina, nem um cadinho purificador da alma, nem um invólucro da psique, nem um suporte para a razão, nem uma equação matemática, nem uma fórmula química, nem uma organização mecânica, mas uma obra de arte, uma melodia, uma gestualidade. Então, a sua história, provavelmente, não seja aquela que contamos. A que contamos é aquela que narra o tratamento que a espiritualidade e a racionalidade lhe deram. Se o corpo é melodia, precisamos de um ouvido musical. Caso fosse possível, mas pode servir como exemplo, poderíamos substituir Galileu por Kepler. Enquanto o primeiro transformou a matemática numa linguagem quantitativa das ciências, o segundo queria que ela fosse um meio para entender as melodias dos entes celestiais. Assim o universo e o corpo não seriam máquinas e sim sinfonias. Mas como a versão galileana triunfou, hoje estamos querendo resgatar a história do corpo através das instituições que as ciências quiseram banir – a religião, a mitologia e a arte – esperando, como eu espero, que nelas haja um pouco de luz para chegar aos manuscritos originais da história do corpo.

A primeira atitude para ouvir a história do corpo, no meu entender, consiste em tentar superar as espessas camadas de narrativas sobrepostas das histórias racionais, teológicas e científicas, para encontrar o alfabeto da língua do corpo.

### AS ORIGENS DA HISTÓRIA DO CORPO

A narrativa das origens da história, embora pouco científica, porém, mais sincera, pode iniciar assim: *Era uma vez um corpo que era simplesmente ser vivente*. Tudo era corpo ou corporeidade. Não havia outra maneira de ser. Havia, entretanto, corpos não viventes e corpos viventes. Em alguns a distinção era difícil de ser percebida. Hoje, graças às ciências, consegue-se, ainda que, relativamente, distinguir o que é vivo do não é vivo. Jacques Monod, Manfred Eigen e Hans Kuhn, entre outros biólogos, tentam escrever a história do ser vivo desde sua passagem do estágio de não vivo para o de organização viva. É, na verdade, a história da evolução narrada a partir da biologia. Aqui, pretendo começar pelo início do ser humano, distinguindo-se dos demais seres vivos, chamados de animais irracionais, baseado mais na imaginação do que na ciência. Assim, no mundo dos seres vivos, todos animais eram reconhecidos como corpos viventes. Um desses corpos viventes auto-reconheceu-se como sendo o homem. Foi, lentamente, diferenciando-se dos demais viventes pelas suas capacidades de agir. Havia outros corpos, como o dos primatas, dos símios, dos

chimpanzés, do gorila, do leão, do elefante, do gato, dos passarinhos, das pedras, das plantas, etc. Cada ser destes era corpo, isto é, seu corpo. Então, o homem, da mesma forma, era corpo, só corpo, mas corpo vivente. Mas vivente de uma vida própria. Cada corpo vivente tinha sua vida própria. A do homem adquiria cada vez mais qualidades comportamentais superiores aos demais.

Mas os corpos viventes não eram somente corpo, eram também meio ambiente, mundo. O homem, corpo vivente, era mundo. Todos os seres eram corpo. Todos os seres eram mundo. Todos eram, ao mesmo tempo, corpos e mundo. O que os distinguia, além das formas, era a sua corporeidade, isto é, o seu princípio vital ou sua arquitetura vivente, os cientistas diriam código genético ou genoma. Cada corpo vivo regia-se pelo dinamismo próprio de sua auto-organização vivente, que implicava seu próprio desenvolvimento e sua reprodução. Cada corpo físico regia-se pela sua composição química específica e a mecânica do movimento. Todos os corpos vivos, guiados pelas suas características de seres auto-organizáveis, conduziam internamente a arquitetura de sua corporeidade. A continuidade dos corpos vivos, diferentemente dos corpos não-vivos, dava-se por um sistema gerador em que uma parcela, que poderia ser chamada de semente ou ovo, e que possuía a memória de todo o corpo, gerava um novo corpo semelhante ao dos seus genitores. O novo corpo, por um destino interno e em interação comunicativa com o meio ambiente, germinava, crescia e tornava-se uma corporeidade completa em sua especificidade.

Para simplificar a cadeia geradora, talvez, houvesse uma corporeidade primordial, única, da qual se originaram todos os corpos. Podia ser uma corporeidade feita de luz ou de energia. Esta corporeidade luminosa ou energética gerou as corporeidades de todos os corpos, desde os corpos, conhecidos como partículas, corpúsculos, átomos, subátomos, poeira cósmica, moléculas, genes, neurônios, células e denominados genericamente de microorganismos vivos ou não-vivos, até os imensos corpos celestes, como os astros, as estrelas, os planetas, os dinossauros, os rinocerontes, as aves, os peixes entre outros, conhecidos como macro-organismos.

O que diferencia essa infinitude de corpos é sua constituição própria, sua auto-organização, isto é, sua corporeidade. Essa diversidade ilimitada de corpos nada mais é que a escrita real, visível e concreta da história do Universo. A história coletiva da organização de corpos e a história individual de cada corpo são a biografia geral e particular, desde as origens até hoje, da formação do Universo e de cada corpo. Tudo está gravado na herança de cada organismo. É só saber interpretar o que aí ficou gravado das experiências passadas. O corpo vivo é, exatamente, essa interpretação. O corpo conserva a escrita de sua história desde sua gênese. Alguma coisa aparece, apesar do leitor usar uma lente precária, na engenharia genética, a começar com os cromossomos recessivos e a clonagem, para os cientistas; e na teoria das reencarnações, para os místicos. A

contribuição dos cientistas para esta história é cada vez mais impressionante. Basta lembrar o projeto Genoma Humano. Exemplo mais específico, o parentesco entre etnias diferentes, mas que geneticamente são irmãos – judeus, palestinos, sírios e libaneses – como um dos exemplos mais recentes fornecidos pela genética.

Apesar das múltiplas semelhanças entre os corpos, razão que nos levou a pensar que os corpos humanos geneticamente são todos iguais, na verdade cada corpo é um corpo. Parentesco não é igualdade. Não se repete, para se repetir deveria ocupar o mesmo lugar no tempo e no espaço. A identidade absoluta faz coincidir, exatamente um no outro, de tal forma que se torna o mesmo. Nem a clonagem, provavelmente, conseguirá tal façanha. Ainda que Braudrillard refira-se a tal possibilidade como o *inferno do mesmo*, dificilmente haverá uma repetição de um ser vivo já que o intercâmbio com o meio ambiente não pode ser nem predefinido, nem garantir que seja o mesmo do doador. Estar em outro lugar ou em outro momento é ser outro. O corpo pode ter uma identidade genética, mas o seu processo de auto-organização diferencia-se obrigatoriamente pela interação com o mundo. Os genes se desenvolvem influenciados pelo meio ambiente. A fonte primordial garantiu a gênese de cada corpo, garantindo-lhe uma corporeidade original, pelo desenvolvimento que se dá na ocupação de lugares e de tempos distintos, sem, entretanto, preestabelecer o seu perfil definitivo já que este depende das circunstâncias ambientais.

Esses dois elementos, espaço e temporalidade, que irão preocupar, depois de muito tempo decorrido e espaços percorridos, um grupo de corpos que pretendeu emancipar-se do corpo, declarando-se uma entidade extracorporal, obrigam a uma revisão das ciências analíticas. Não há partes nem no corpo vivente, nem no universo. Há, isto sim, uma unidade cósmica. Em relação ao corpo esse relacionamento cósmico se dá porque o corpo não se esgota nos limites de sua pele, de sua superfície, de suas extremidades. A corporeidade se estende no tempo e no espaço através dos sentidos que vêem até os horizontes, através da audição que torna presente o som produzido há milhares de quilômetros, e assim por diante. Portanto ela é, além de uma estrutura de carne e osso, espaço e tempo, o que lhe confere o privilégio de construir-se e reconstruir-se continuamente e de diferentes formas.

A corporeidade primordial foi inventada pela fecundidade de sua imaginação criativa, criando novas formas de corporeidade. Assim, os corpos foram se formando, como seqüências ou como rupturas, distanciando-se mais ou menos uns dos outros, devido a um dinamismo herdado da corporeidade primordial, mas sempre entrelaçados entre si como uma teia de aranha, e forçados a adaptar-se ao meio ambiente. Cada um foi inventando formas diferenciadas de manifestar-se, isto é, de estar presente, de relacionar-se, de distinguir-se, sem separar-se, da corporeidade originária. Alguns mais sólidos, a exemplo dos

cristais; outros mais voláteis, a exemplo da fumaça. Os primeiros, por serem pesados e mais passivos, são facilmente aprisionáveis; os segundos, por serem leves e fugidios, precisam de armadilhas para ser capturados. Os sólidos conservam uma forma corporal aparentemente estável e imóvel, porque a sua permanência no tempo e no espaço é mais duradoura; os fluídos e os gasosos mostram uma corporeidade maleável, flácida, que pode até ser desfeita e refeita com relativa facilidade, porque é da especificidade destes corpos.

Ao lado destas corporeidades físicas surgem outros tipos de corpos, cuja corporeidade é dotada de um dinamismo muito mais complexo. São os seres vivos dotados de um sistema próprio de auto-organizar-se. Essa capacidade de auto-organização é própria dos vegetais, dos animais e dos humanos. Cada espécie é constituída de uma corporeidade específica, que, por sua vez, se expande numa infinidade de corporeidades distintas segundo o grau de participação da corporeidade genérica a que pertencem. Assim pode-se constatar um número ilimitado de corporeidades vegetativas, animais e humanas.

Pelos manuais, elaborados em torno da divisão de corpos, ficamos diante de quatro grandes categorias de corporeidades, cronológica e hierarquicamente estabelecidas. Datas e locais foram designados como sendo o tempo e o lugar de seu aparecimento ou formação. Tais categorias são também conhecidas como reinos. Temos, assim, o reino – o vegetal, o animal e o humano. Aceitou-se uma progressão linear de aperfeiçoamento, culminando no corpo humano. De fato, são corporeidades diferenciadas a partir de sua arquitetura e de um processo evolutivo. Todas estão interligadas, mas cada uma com seu grupo se aperfeiçoam dentro de suas potencialidades. Um grupo não serve de degrau para o outro subir mais. É como o botão de uma flor que desabrocha, que produz a semente. E esta recomeça o ciclo no interior da corporeidade universal.

Se aceitarmos o sentido amplo de vida, podemos dizer que todos os corpos são vivos. Habitua-mo-nos a dizer que os astros têm apenas uma duração no tempo, mas, hoje, é possível dizer que uma estrela ou um planeta tem vida. Vivos de vidas diferentes. Todos oscilam entre a origem e o fim; entre a composição e a decomposição, entre o nascimento e a morte. Todos possuem três elementos fundamentais, a temporalidade, o espaço e a ação. Todo o corpo situa-se num momento e num lugar, desenvolvendo atividades que lhes são específicas. É o tipo de corporeidade que determina a maneira de estar num lugar e num tempo e o modo de agir. A ação manifesta-se duplamente como dinamismo de manutenção de sua organização e, ao mesmo tempo, como princípio de inter-relacionamento com as outras corporeidades. Os corpos, portadores de vida vegetativa, sensitiva ou psíquica, são dotados de um sistema de auto-organização o que lhes garante uma autonomia maior no processo de desenvolvimento.



No conjunto dos esforços de toda a humanidade para responder a essas indagações, a cultura ocidental, com sua mania de simplificar, reduziu o grande desafio de conhecer-se a si mesmo a uma questão epistemológica. Conhecer, na mente dos sábios e investigadores ocidentais, é uma apreensão inteligível, cognitiva, que nós dá uma representação mental do homem. Essa representação passa a ser a mediadora entre nós e a realidade colocada fora de nós, mas que continua sendo o primeiro “nós”. Conhecer-se a si mesmo não é uma experiência existencial, uma vivência, mas uma imagem que se interpõe entre o homem existente e o homem pensante. Instala-se, assim, uma distância entre o homem vivo e o homem pensado, entre o homem que vê e o homem que é visto, embora se acredite convictamente que eles devem coincidir. Trata-se da distância que há entre o sujeito e o objeto do projeto epistemológico cartesiano. O homem cria de si mesmo uma imagem inteligível, abstrata, uma representação mental e com ela passa a identificar-se. Penso não exagerar ao afirmar que o indivíduo julga que se conhece não pela experiência existencial de seu corpo, mas pelas representações científicas que as ciências lhe oferecem.

Nestes novos tempos, diante do fracasso dos sábios do passado – filósofos, teólogos e cientistas – surge a esperança não de uma nova ciência, mas de uma nova maneira de ver o homem e o mundo, resumida pelo que se poderia chamar de *visão ecológica*. Teríamos uma ecologia humana e uma ética da estética.

Antes de entrar na reflexão sobre o mérito ou demérito dos procedimentos epistemológicos da cultura ocidental, e antes de sonhar com uma utópica epistemologia ecológica, quero recorrer a uma maneira diferenciada e estranha de pensar o humano do homem, que nos vem da sabedoria oriental. Julguei que essa maneira de pensar poderia sugerir caminhos diferentes que conduzam à história do corpo.

Como já sabemos, do Oriente dificilmente nos vêm conceitos, definições, fórmulas abstratas. As culturas orientais nos falam através de exemplos, histórias, lendas, fábulas e lições. Assim, diz uma velha lenda hindu – houve um tempo em que todos os homens eram deuses. Mas eles abusaram tanto da sua divindade que Brahma, o mestre dos deuses, tomou uma decisão de lhes tirar o poder divino; resolveu escondê-lo num lugar onde seria absolutamente impossível reencontrá-lo. Esta preocupação gerou um grave problema: encontrar um esconderijo absolutamente seguro. Para isso, Brahma convocou um conselho dos deuses menores para juntos traçar um plano de ação. Os deuses menores foram encarregados de localizar o lugar apropriado em que a divindade dos homens deveria ser depositada. A primeira proposta sugeria que a divindade humana fosse enterrada nas profundezas da terra. Não, isto não basta, respondeu Brahma, pois o homem vai cavar a terra e acabará por encontrá-la. Então os deuses, depois de novas conjecturas, retrucaram: Seria mais seguro jogá-la no mais profundo da imensidão dos oceanos. Brahma, mais uma vez, recusou a



sugestão por julgar que o homem, um dia, iria mergulhar e explorar o fundo dos mares e poderia recuperá-la.

Diante das recusas de Brahma, os deuses menores concluíram que não saberia encontrar um lugar mais seguro do que no interior da terra ou nas profundezas dos oceanos. Por mais que pensassem não sabiam agradar ao Deus Supremo e reconheciam sua falta de imaginação. Diante desta situação, Brahma não demorou em pronunciar sua sentença: *Eis o que vamos fazer com a divindade do homem; vamos escondê-la na maior profundidade dele mesma, pois é o único lugar onde jamais ele pensará em procurá-la*. Desde esse tempo, conclui a lenda, os homens fizeram a volta da Terra, exploraram, escavaram, subiram montanhas, navegaram todos os mares, mergulharam em suas águas sempre em busca de algo que se encontra nele mesmo (Brandão, *O novo paradigma holístico: ciência, filosofia, arte e mística*, p. 13).

Evidentemente, toda lenda traz uma mensagem. Ela não descreve um fato histórico em si, mas o significado que o fato anuncia. A narrativa parece indicar que o houve um tempo em que todos os homens eram deuses. A minha interpretação é que os homens e todos os seres do universo formavam uma unidade cósmica. Mas os homens aos poucos foram se distanciando e romperam com a harmonia cósmica, na medida em que traçaram para si mesmos uma imagem e um modo de agir pelos quais se separaram e confrontaram-se com o universo. Provocado pela lenda hindu, perguntei-me: será que estou procurando a história do corpo no lugar certo?

Nós, ocidentais, certamente, somos os que mais nos distanciamos deste esconderijo interior, local em que está depositada a nossa parcela de divindade, isto é, a nossa identidade humana. Para simplificar, talvez de maneira ingênua, acredito poder exemplificar a distinção existente entre ocidentais e orientais no modo de conduzir o processo de humanização, através de duas atividades bem características. Refiro-me ao *Yoga*, praticado no Oriente, e o *Jogging*, praticado no Ocidente. O primeiro, uma concentração reflexiva, parece-me, revela a filosofia de vida de grande parte das culturas orientais. O segundo, uma corrida desenfreada, por sua vez, expressa com muita precisão o significado da filosofia ativista reinante na sociedade ocidental da era industrial.

A tradição antropológica ocidental nos mostra uma complexa arquitetura humana, inspirada em diferentes fontes, que, aos poucos, revela uma total cisão do ser humano consigo mesmo e com o mundo exterior.

Houve um tempo em que, aparentemente, pelo menos para nós ocidentais dedicados às atividades cognitivas, o homem primitivo não estaria preocupado consigo mesmo como objeto inteligível, o que, de alguma maneira, classificamos como um estágio de ignorância. Com certo tom de lamento, concluímos que ainda não chegamos a uma representação mental do homem. O homem primitivo tinha, apenas, uma vivência de si mesmo e uma percepção imediata

de si e do universo. Ele era, simplesmente, presença, isto é, presente a si mesmo, aos outros e ao mundo. Ser presença significa estar aqui e agora significativamente, intencionalmente. O que equivale dizer: estar neste lugar e neste momento em situação. Na linguagem de Maffesoli significaria estar-junto-com os outros no mundo. Este homem situado sente que está presente, sente os outros e as coisas; melhor, convive com eles. Não é uma coisa, porque está faltando o significado do lugar.

Este tempo, pensando na lenda, seria aquele em que os homens faziam parte da divindade, isto é, integravam harmonicamente a unidade cósmica. Na tradição bíblica, com forte carga da cultura semita, o homem, de fato, é descrito como uma criatura feita à imagem e semelhança de Deus, e vivia integrado a toda criação. Depois descobre que pode ser diferente e superior. Acaba por romper com seu criador e ver a natureza como um conjunto de forças hostis.

Depois disto o homem avançou orgulhosamente nesta sua auto-afirmação e passou a construir para si uma imagem própria que lhe desse poder e glória. Deixou de aceitar-se como corpo que o colocava como um ser do mundo, para buscar uma superioridade que lhe conferia o poder de ver o universo a seus pés.

Estava, assim, inaugurado um processo de autonomia que levaria a humanidade a romper sucessivamente com o universo e consigo mesmo. A proclamação da autonomia trazia em seu interior, não a divindade perdida, mas o distanciamento desagregador, responsável pelas rupturas internas e externas.

O esforço do homem para criar uma imagem de si, sem dúvida, foi a confirmação do que Brahma previra, segundo o relato da lenda hindu. No Ocidente as conseqüências tornaram-se trágicas. Nem mesmo as ameaças de uma destruição iminentes do planeta Terra comovem o homem para demovê-lo de sua fúria destrutiva e autodestrutiva. Cada vez mais sua imagem o afasta de si mesmo e da unidade cósmica.

## OS DISTANCIAMENTOS PERVERSOS

Ao falar em distanciamento perverso quero referir-me às separações violentas de um todo em suas partes inseparáveis. Por exemplo, refiro-me à distinção que fazemos entre um eu existencial, concreto, vivido, e um outro eu que me é fornecido pelo conhecimento racional e científico, responsável pela representação mental que devo adquirir de mim mesmo. Desta forma pode-se falar de um corpo vivo e vivido e de um corpo objetivado e conhecido cientificamente. Quero lembrar, para mostrar o grau de perversidade desta situação, um fato que aconteceu há algum tempo na sala de aula. Estava o professor trabalhando com um grupo de mestrandos sobre o tema de filosofia da corporeidade, quando, buscando saber o que pensavam os alunos, perguntou a um dos presentes que idéia fazia do próprio corpo. O interrogado desculpou-se dizendo que não

poderia responder porque era apenas aluno de graduação. Diante desta informação, o professor observou que ele deveria ter mais de 15 anos e, durante esse tempo todo, não conseguira formar uma idéia de corpo. Não é preciso dizer que o tom da observação era de espanto, um espanto professoral, o que significava dizer que isto era inadmissível em não se ter idéia de alguma coisa depois de tanto tempo. Como é que ele vivia o corpo sem ter uma idéia do mesmo? A pergunta do professor era emblemática no contexto das pedagogias cognitivistas. Passado algum tempo o professor percebeu que ter idéia de corpo é muito diferente de viver o corpo. A idéia é uma representação abstrata de alguma coisa. O espanto inicial do professor, pelo fato do aluno não ter idéia de corpo porque seu estudo ainda era pouco, transformou-se em surpresa humilhante diante de sua própria pergunta. Ele fizera uma pergunta de academia, que é, exatamente, o lugar, por excelência das idéias, das representações mentais da realidade. A filosofia, como saber conceitual, exigia uma idéia abstrata de corpo. Procedimento próprio do projeto epistemológico. Na escola nos ocupamos de representações mentais. O vivido, o experiente, fica na rua, em casa ou no recreio, caso este não tenha sido contaminado pelas idéias das longas horas de aulas, entre as quais está comprimido.

A conclusão deste fato parece clara, viver o corpo não necessariamente pode ser transformado em idéia. A idéia é o produto cognitivo. Viver o corpo conduz a vivências, a sentir-se, a viver-se. A idéia é uma atividade mental, a vivência é uma ação existencial. As vivências são uma modalidade de saber que se renovam a todo instante, não se repetem e nem são transferíveis; as idéias fazem parte dos saberes que se adquirem através de um exercício de abstração, podem ser repetidas indefinidamente e transmitidas aos outros. Assim, o estudante, até aquele momento, só tivera vivências do corpo, por sorte, ainda não encontrara uma disciplina que lhe dera uma idéia de corpo, ou, talvez, ele ainda não percebera. No que se referia ao seu corpo, a academia, ainda, não lhe ensinara os procedimentos metodológicos para transformar vivências em idéias, experiências subjetivas em conceitos ou definições. Nele, aparentemente, não fora instalado o distanciamento entre o corpo vivido e o corpo como representação mental das filosofias racionalistas.

Conclusão final. O aluno não era ignorante, muito menos digno de compaixão. A pergunta do professor é que era idiota, isto é, acadêmica. Na academia é preciso ter idéia de todas as coisas para ser aceito como sábio.

Para completar essa minha reflexão, vou referir-me a três instâncias onde se opera o fenômeno do distanciamento. Não quero dizer que sejam objetivamente três ou só três. Trata-se de uma opção, digamos práticas ou funcionais.

– A primeira instância acontece na própria pessoa. O homem se separa em duas partes. Desta separação nascem as diferentes formas de dualismos, já fortemente questionadas e condenadas, embora não superadas. Toda antropologia

ocidental foi definitivamente marcada pela crença de que o homem é psique e soma, alma e corpo, mente e corpo ou, simplesmente, um composto de espírito e matéria. Filosofias, teologias e ciências estão na base destas crenças. Esta constatação é um lugar comum, ninguém discorda que elas foram perversas, mas, por comodidade, falta coragem de renegá-las na prática.

– A segunda instância manifesta-se na distinção, na oposição e na luta do homem contra a natureza. O homem postou-se de um lado; do outro lado, ele mesmo instalou a natureza. Inicialmente era um distanciamento de contemplação, depois se tornou uma atitude de oposição, por fim, acabou se transformando em luta aberta e mortal. O homem julgou-se no direito e, por vezes, no dever, especialmente em se tratando de sua natureza, de dominá-la, neutralizá-la e explorá-la. A natureza tornou-se a grande fonte de recursos entregues ao homem para deles fazer o que bem entendesse.

Este segundo distanciamento cria uma nova situação, pois o homem é dotado de natureza. Mais um problema para agravar o primeiro distanciamento. O homem é parte da natureza, que deve ser controlada e até neutralizada pela outra parte que é intelectual ou cultural.

– A terceira instância ocorre na separação entre os homens dentro da ordem social. Repete-se no social aquilo que acontece nas outras duas instâncias, pois as três instâncias são concomitantes e conseqüentes uma da outra. Alguns indivíduos proclamam-se superiores, quando não senhores dos seus semelhantes. Origina-se uma classificação e hierarquização. Há os senhores e os escravos; os civilizados e os bárbaros; os sábios e os ignorantes; os humanizados e os selvagens; os pobres e os ricos. Embora, segundo a ordem da natureza, todos os seres humanos pertençam à mesma espécie e, segundo os princípios da socialidade, todos são proclamados iguais, fica claro que, lembrando o livro *A revolução dos bichos*, aparecem alguns bichos mais iguais que os outros. Assim, todos os homens são homens, mas há alguns que são mais homens ou, melhor, que pensam ser.

Diante destas situações e lembrando particularmente a lenda hindu, fiquei ainda mais convencido de que devo pautar minha narrativa por uma metodologia capaz de me conduzir por um caminho ritmado e metafórico, e não por uma metodologia que me oferece conceitos, definições e metodologias de rigor. Mais do que uma narrativa de representações mentais da história do corpo, eu quero projetar uma coreografia dos corpos. Para isso vou me valer metaforicamente da ordem feudal que vigorou na Idade Média. Na ordem feudal, existe, na parte de cima do edifício social, a nobreza poderosa, soberana e superior porque é irrigada pelo sangue azul e ilustrada pelas luzes do espírito. Na parte de baixo, nos porões da sociedade, forma-se a multidão de escravos e plebeus, humildes e humilhados, pobres e empobrecidos, ignorantes e ignorados, porque são portadores da rudeza corporal, desprovidos de aspirações elevadas,

dominados por desejos animais, carentes de inteligência e mergulhados em atividades grosseiras e ignóbeis. Pelo menos é assim que pensavam os habitantes do alto da pirâmide social. Traduzindo essa situação para a linguagem das ciências e da técnica, falaríamos em desenvolvidos e subdesenvolvidos, em primeiro mundo e terceiro mundo; a nova nomenclatura para designar os nobres e os plebeus da era industrial e do desenvolvimento econômico.

### A DINASTIA IMPERIAL

Os dualismos antropológicos geraram na vida de cada pessoa uma hierarquia de valores aceita com toda naturalidade até hoje. Os valores espirituais, referentes à psique ou logos, à razão ou mente, à alma ou espírito, caracterizavam, especificamente, o humano do homem. Eles forneciam a imagem e a identidade do ser humano. Em nome deles cada pessoa devia organizar sua vida. A eles cabia o comando e o controle sobre todas as manifestações da vida individual, mas sua vigilância maior devia ser aplicada sobre as manifestações do corpo. Os desejos, as emoções, os instintos, as paixões eram definidos como antivalores. As manifestações do corpo eram tratadas como resíduos aviltantes e perigosos de uma incômoda, mas inevitável, herança animal.

Essa mesma hierarquização da vida individual é transferida para a ordem social. Talvez, na cronologia do planejamento social, seja mais correto inverter. A partir de um projeto hierarquizado de socialidade, foi traçado o perfil dos cidadãos que deveriam corresponder às diferentes funções da ordem social a ser implantada. Assim, os homens, portadores com proeminência dos valores mais nobres da natureza humana, tornaram-se os cidadãos superiores em relação aos que eram limitados e identificados pelas forças e valores corporais. Nunca ficou esclarecido quem determinou o primeiro grupo privilegiado por ser dotado de uma psique ou racionalidade superior. Aos componentes desta casta competia exercer o poder sobre os demais, da mesma forma que a parte superior da natureza humana devia dirigir o restante do indivíduo humano. Em ambos os casos formaram-se dinastias imperiais que, sucessivamente, exercia um poder pleni-potenciário.

No governo da vida individual e coletiva formou-se, nas culturas ocidentais, uma longa dinastia imperial de mais de vinte séculos, em que se sucederam várias gerações de reis e rainhas governando, geralmente, durante séculos ininterruptos e sempre com poderes discricionários e absolutos. Ninguém questionava porque o ser humano era feito assim, e nada havia a fazer, senão assumir-se como cada um é.

Seguindo a genealogia da dinastia imperial do Ocidente, desde a sua origem, encontramos, já na *Polis* grega, a entronização do *Logos* – dinâmica da psique e habitante da cabeça – como o soberano absoluto que resumia a verda-

deira natureza do homem e princípio de socialidade. E todo aquele que tivesse o desenvolvimento de seu *logos*, isto é, de sua alma racional, deveria ocupar os lugares mais altos da hierarquia social. A ele cabia o poder de governar e garantir a ordem vigente promulgando leis e aplicando sentenças, premiando os bons e castigando os maus. Em nome do *Logos* criou-se o pensamento racional pelo qual se definia a verdade e a falsidade, distinguia-se a racionalidade da irracionalidade, e, com isso, assegurava-se o que era o bem e o que era o mal, o que era virtude e o que era vício. Em palavras mais simples, todo aquele, que havia desenvolvido suas capacidades mentais, era tido como o verdadeiro cidadão e, o que era mais importante, tornava-se membro da classe superior. A classe governante que tinha a tarefa de conduzir o povo dominado por almas inferiores, habitantes do tórax e do ventre, aviltadas e corrompidas pelo domínio dos humores corpóreos.

Na Idade Média o reino do *Logos* é continuado pelo da *Alma*, dotada do espírito divino, porque fora criada à semelhança do *Deus Criador*. Com a ascensão ao trono da *Alma* acontece também a substituição da idéia de *Physis*, responsável pela manifestação do *Logos* da tradição grega, pela idéia de um Deus único. Assim a *alma cristã* ocupa o trono para conduzir a vida de cada homem individual e socialmente. Ter as virtudes da alma cristã era garantia de uma vida superior junto à Divindade Suprema. O que importava para o indivíduo era cultivar a espiritualidade, mesmo que fosse com prejuízos graves para a corporeidade. *De nada valia ganhar o mundo inteiro se a alma fosse perdida*, esse ditado cristão fazia parte do senso comum da vida cristã. Na verdade a vida terrena de nada ou pouco valia em si mesma. Seu valor estava estritamente vinculado à felicidade da vida eterna da alma. Para isso era preciso cultivar os valores que desenvolviam a pureza da alma e sacrificar os valores corporais que podiam desviar para os maus caminhos. Tal objetivo só seria alcançado através de um total controle sobre a vida corporal, descrito como o grande vilão do reino da alma durante o exílio terreno do homem. A família real da *Alma* exerceu um poder absoluto durante, no mínimo, quinze séculos. As suas instituições mais poderosas são as Igrejas e as Teologias.

Com o declínio da Idade Média cristã, surge uma nova geração real. O homem ocidental, aparentemente, cansado de suportar os grilhões do reinado da nobreza espiritual divina da *Alma*, apela para uma nova figura de poder. Então a *Razão*, supostamente com tendências mais humanas, é escolhida e introduzida para um reinado que, parece, não ter mais fim. Sua ascensão ao trono gerou muitos conflitos. Foi violentamente contestada pela família real da *Alma*. Ainda hoje suas relações e atribuições não estão bem definidas e, muito menos, apaziguadas.

Não sei se é legítimo comparar o domínio da *Razão*, com os reinados anteriores, mas esse parece ser o mais dominador e absolutista da espécie humana.



Talvez, o mais trágico, porque seu poder é sutilmente exercido em nome do próprio homem, com a aparência ilusória de ser libertário. A racionalidade, aquela das lógicas matemáticas, torna-se a única instância julgadora do pensar e do agir humano, tanto na esfera pessoal, quanto na coletiva. Tudo precisa ser validado e legitimado pelos princípios da racionalidade. É o domínio absoluto da deusa razão. O governo de foro interno e externo pertence às luzes da Razão. As ciências empíricas constituem o legítimo exercício da racionalidade instauradora do conhecimento verdadeiro, com ramificações em todas as instâncias da vida humana. Não há instituição, projeto, organização, decisão, saber, ação, não há nada que o homem faça sem pedir o consentimento de sua majestade – a rainha e deusa *Razão*. Seu poder onisciente e onipresente se dá através de sua poderosa corte, composta pelas ciências, pela técnica e pelos cortesãos: os cientistas. É por seu intermédio que exerce seu poder absoluto, sempre inapelável. Seu veredicto é definitivo. Somente outro julgamento seu poderá reformular a sentença da verdade anterior.

Não sei se esta resumida descrição da dinastia imperial pode ser vista como uma seqüência de gerações de uma única família imperial, ou se trata de diferentes famílias instauradoras de distintas dinastias. O fato é que os antigos reis ou rainhas continuam com uma sobrevivência exercendo poderes paralelos ao lado do rei ou rainha que exerce o poder no presente. Talvez, seja mais correto em se falar de confederações, alianças, pactos ou blocos para dividir territórios e manter o poder. Seja como for, o fato fica bem claro que a humanidade hierarquizou os homens, uns dotados de valores superiores e específicos, próximos dos seres divinos; outros, dotados de valores inferiores, permaneceram próximos dos brutos ou dos animais irracionais, isto é, não passaram de um estágio primitivo de desenvolvimento humano.

O mesmo esquema sustenta a ordem social. Portanto, se a razão é a instância suprema do indivíduo em sua vida privada; na ordem social, aquele que cultivou as capacidades da racionalidade será o cidadão responsável pela condução do destino histórico da humanidade. Aqueles que não atingiram o grau de desenvolvimento de sua racionalidade, segundo os parâmetros oficiais, acaba formando a grande massa de plebeus, de trabalhadores, de excluídos ou marginalizados, ou seja, subumanos. A estes resta a dança dos corpos ou dos escravos nos anfiteatros do trabalho segundo o ritmo das melodias dos sistemas de produção, sob o controle, evidentemente, da nobreza.

### A DANÇA DOS ESCRAVOS

Na esfera do individual, o corpo assume o papel do escravo. Aliás, a identificação do escravo com o corpo faz parte de nossa herança latina. Neste sentido quero lembrar uma passagem do *Sermão Vigésimo Sétimo*, proferido por Padre



Antônio Vieira para a consolação dos escravos da Irmandade da Senhora do Rosário, na Bahia. Recorrendo ao apóstolo São Paulo, ele disse: “Falando São Paulo dos escravos e com escravos, diz que obedçam aos senhores carnaís” (*Efés.* VI-5). E Vieira passa a explicar a frase do apóstolo Paulo perguntando: “E que senhores carnaís são estes? Todos os intérpretes declaram que são os senhores temporais, como os vossos, aos quais servis por todo o tempo da vida; chama-lhe o Apóstolo de senhores carnaís, porque o escravo, como qualquer outro homem, é composto de carne e espírito, e o domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma”. E completa Vieira lembrando que, “os escravos, entre os gregos, se chamavam corpos. Tanto que era uso comum, entre os senhores, não falar que tinham tantos escravos, mas que tinham tantos corpos” (*Sermões*, 1995, p. 61).

Fica claro que a mente, a razão, a consciência e a alma fazem parte dos senhores da família imperial instalada na esfera da vida pessoal. O corpo continua escravo nas duas esferas: a individual e a social.

Na ordem social, os escravos são todos aqueles que, pelas mais diversas razões, não conseguiram desenvolver suficientemente seu pensamento racional, segundo as regras e exigências da cultura vigente. A nobreza é formada por todos aqueles que conseguiram desenvolver suas capacidades intelectuais, dominando os segredos do conhecimento científico e a arte da técnica. Sabem produzir os conhecimentos verdadeiros, segundo o paradigma da cientificidade oficializada, assim como aplicar os mesmos conhecimentos no exercício do poder para manter a ordem sociocultural. Nesta exposição eles se tornam os controladores do ritmo da dança dos escravos.

Pelo que foi exposto fica claro que a dança dos escravos se dá, tanto na ordem social, quanto na vida privada. Em ambos os casos podem-se identificar três elementos fundamentais para que a dança possa acontecer.

#### A orquestra

O primeiro elemento da dança dos escravos é a orquestra. As composições das orquestras são variadas. Elas se formam com instrumentos de sopro, de cordas, de percussão; reúnem regentes, músicos, instrumentistas, vocalistas, etc. Da orquestra depende o espetáculo, e o ritmo da dança, das partituras executadas. A coreografia da dança necessita da melodia e do ritmo das peças musicais executadas. Neste sentido, nada mais significativo do que lembrar a expressão popular: *é preciso dançar conforme a música* ou *marchar seguindo o ritmo do tambor*.

As músicas atuais, mais executadas pelas orquestras modernas, são as que cantam os louvores e os méritos do sistema produtivo tecnológico. Em última instância, a dança depende dos donos da orquestra, que são os mesmos dos

meios de produção. Esses donos são a família real, a nobreza, as elites e, para não esquecer a temível palavra, as classes dominantes, cujos representantes são os governantes, políticos, intelectuais, cientistas, professores, empresários, juízes, teólogos, moralistas, especialmente, banqueiros e financistas. Numa palavra, são todos aqueles que participam, mais ou menos, das relações de poder seja econômico, seja político, seja científico, seja religioso.

#### As partituras

O segundo elemento é constituído pelas partituras executadas. Os passos, as evoluções e a coreografia precisam acompanhar o ritmo e o sentido das músicas que a orquestra apresenta. Essas partituras são feitas não de notas musicais, sustentados ou bemóis, de ritmos *allegro*, andante, grave, maestoso, *leggero*, etc., mas de valores culturais, religiosos, estéticos, econômicos, ideológicos, políticos ou científicos; sob o ritmo de desigualdades, opressões, injustiças, violências, exclusões e explorações. As músicas têm múltiplas e variadas fontes de inspiração segundo os interesses de quem as financia. Todas elas, entretanto, possuem um ponto comum central: a manutenção do poder da dinastia imperial.

#### Os bailarinos

Os bailarinos formam o terceiro e mais importante elemento desta dança dos escravos. Aqui se encontram mais ou menos dois terços da humanidade. São todos os excluídos do processo de desenvolvimento, a começar pela democracia ateniense, passando pela religiosidade medieval, continuando pela modernidade tecnocientífica da era industrial até alcançar a onda avassaladora da globalização. É a imensa multidão de pobres, desempregados, famintos, mendigos, velhos, analfabetos, crianças de rua, sem-tento, homossexuais, prostitutas, negros, índios, presidiários, etc. Enfim todas as minorias excluídas de participar efetivamente da vida sociocultural e econômico-política de sua ordem social.

Os três elementos da dança dos escravos reúnem-se nos salões dos sistemas de produção em que, todos os dias, os espetáculos acontecem. São especificamente organizados segundo o tipo de dança a ser praticado. No princípio, esses salões eram as galeras, as áreas agrícolas, os campos de guerra, os templos dos deuses que exigiam sacrifícios humanos, as casas de prostituição, as arenas, as periferias das cidades, o lugar dos pestilentos. Depois surgem outros tipos de salões como as prisões, os asilos, os hospitais psiquiátricos, as minas de extração. Por fim, aparecem os salões mais sofisticados. As indústrias, as empresas, as fábricas, os escritórios, os ginásios esportivos, as quadras de esportes, as pistas de atletismo, as passarelas dos desfiles de moda, as câmeras de televisão, etc.

Nestes últimos salões, devo reconhecer, os escravos parecem aceitar livremente a escravidão como se ela fosse a sua libertação. Julgam-se emancipados com o valor do salário, com o *status*, com a vitória, com o recorde, com a medalha. O estado do corpo não importa. Aí está a grande astúcia da deusa e rainha racionalidade. O seu processo de racionalização consegue justificar tudo e ser cinicamente aplaudida.

A questão a ser colocada, no meu entender, é possível acabar com a dança dos escravos? Os salões teriam uma porta de emergência de saída? Mais, haveria disposição e força para destituir a dinastia imperial? Qual o caminho da liberdade ou do resgate do corpo? Daria para falar em festivais de libertação como uma possível solução? Que festivais e quem os organizaria?

## POSSÍVEIS FESTIVAIS DE LIBERTAÇÃO

Vou falar dos festivais libertários, talvez supostamente libertários, que, segundo minha percepção, acontecem nesta nova era de ingresso de um novo século e de um novo milênio, batizada, ainda que de maneira polêmica, como sendo pós-moderna ou pós-era industrial. Penso poder concentrar esses possíveis festivais em três pontos:

### A reforma de pensamento

O primeiro festival poderia ser promovido através da reforma de pensamento exigida pelos pensadores pós-modernos. As filosofias, as ciências e as teologias tradicionais, certamente, não têm condições de promover tais festivais, pois foram responsáveis pela instalação das dinastias imperiais e da dança dos escravos. A racionalidade simplificadora, desenvolvida pelo pensamento ocidental, necessita de uma reforma de pensamento, diz Edgar Morin (*Terra-Pátria*, 1992, p. 167). Essa reforma aconteceria, segundo ele, quando surgir um pensamento que ligue o que está separado e compartimentado, respeite o diverso ao mesmo tempo em que reconhece o uno e que tente discernir as interdependências. Esse pensamento deverá ser radical, multidimensional e sistêmico, capaz de conceber a relação do todo com as partes e das partes com o todo.

Essa reforma é uma das tarefas a ser feita por aqueles que desejam iniciar, de fato, o primeiro festival de libertação, que começa por questionar o monopólio do poder da racionalidade, através da restauração de outros saberes alternativos, como o da sensibilidade, do sentimento, da intuição, exatamente, daqueles radicados na corporeidade.

A idéia do filósofo edificante, proposta por Richard Rorty, pode fortalecer a reforma de pensamento de Edgar Morin. O trabalho do filósofo edificante é essencialmente reativo através de sátiras, paródias ou aforismos; ao contrário dos filósofos sistemáticos que são construtivos e oferecem argumentos, queren-

do colocar-se na trilha segura de uma ciência e, como os grandes cientistas, constroem para a eternidade. Os filósofos edificantes destroem em benefício de sua própria geração e sabem que seu trabalho perde sentido quando o período contra o qual se insurgiram já terminou. Eles desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração – admiração de que haja algo de novo sob o sol, algo que não é uma representação acurada do que já se encontra ali, algo que não pode ser explicado e mal pode ser descrito (Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, 1994, p. 362).

A programação do primeiro festival libertário pode completar-se com a figura do pensador orgânico, apresentado por Michel Maffesoli. Seu trabalho é acompanhar aquilo que se vive. Ele está mais próximo da vida do povo e se põe na escuta daquilo que é vivido. Seu conhecer não é uma representação de objetos, mas um *nascer com*, exatamente o que diz a etimologia latina, *cognoscere*. Conhecer é nascer com alguém com a coisa conhecida (*O conhecimento comum*, 1988; *Rev. Geempa*, n. 3, p. 20-21).

No festival da reforma de pensamento, abrem-se espaços para outras formas de pensar, para outros tipos de saberes, para outros tipos de pensadores que não obedecem às normas dos saberes da racionalidade lógico-matemática. Existem outros saberes construídos fora da cientificidade e fora da razão. São os saberes do poeta, do curador, do paranormal, do benzedor, do “deficiente” mental.

Uma vez reconhecida à viabilidade do primeiro festival proclamando as possibilidades de outros saberes e de outros “cientistas”, pode-se garantir um segundo tipo de festivais.

#### A corporeidade

O segundo festival pode acontecer com a proclamação do corpo como a condição humana. O homem é corpo. Isto significa dizer ser corpo em lugar de ter corpo. Evidentemente isto não significa limitar a corporeidade humana ao conceito de matéria da física antiga e moderna. O princípio de ser corporal obriga a reconhecer o homem como um ser dotado originariamente de sensibilidade e de existência, no sentido heideggeriano, de um ser situado num lugar e em algum momento. Todos os valores negados pela racionalidade, como impróprios para a humanidade do homem, tornam-se exatamente o ponto de partida de sua identidade. Strawson garante que os primeiros particulares de base são os corpos, porque eles satisfazem a título primário aos critérios de localização no único esquema espaço-tempo. Essa prioridade, diz Ricoeur (*O si-mesmo como outro*, 1991), reconhecida nos corpos, é de maior importância para a noção de pessoa. E Merleau-Ponty conclui, o que é sabido de todos, que o correto é dizer: “eu sou corpo, e não, eu tenho corpo”.

Neste festival o corpo tem voz ativa. Não é mais a razão a coordenadora das atividades festivas. Também não é excluída, mas apenas uma convidada, pois sua presença só é possível graças à corporeidade, da qual faz parte e da qual é uma expressão, talvez, a mais eloqüente, certamente, a mais poderosa.

Quanto mais se olha para o homem e sua história, mais se reconhece que é um ser corporal. Já que uma das preocupações desta mesa redonda é resgatar a história do corpo pela religião, vou invocar alguns traços da religiosidade cristã, mesmo que seja pouco ortodoxa, talvez, tenha traços de heresia.

O fato primeiro da era cristã é a encarnação do Filho da Suprema Divindade Bíblica. O evangelista São João usa a expressão, “O Verbo se fez carne”, para afirmar que o Enviado de Deus-Pai havia assumido a condição de ser humano. Não diz que se fez homem, mas carne. A Segunda Pessoa da Trindade tornou-se corpo; esta seria, portanto, na minha interpretação, o reconhecimento do livro sagrado de que o corpo é o modo de ser do humano. Até aí, acredito, nada de novo. Os teólogos e os comentaristas cristãos, quase na sua totalidade, exaltam o gesto de dedicação, de humilhação e de amor de um Deus feito homem para com a humanidade perdida e pecadora. Dificilmente se encontra alguém que perceba, no gesto da divindade encarnada, uma reabilitação da corporeidade humana. Esta continua corrompida, pecadora e condenada ao destino da via crúcis, do Calvário e da crucificação. Sua glorificação só virá, muito tempo depois, quando se reencontrar com a alma na Glória eterna junto a Deus.

Há ainda outras passagens bíblicas que, no meu entender, poderiam reabilitar a dignidade do corpo como a identidade do ser humano. Lembro ao leitor que estou continuando a minha hermenêutica bíblica não autorizada oficialmente. Boa parte dos grandes feitos de Jesus pelos caminhos da terra tem as condições do corpo como o alvo preferido. A multiplicação dos pães e peixes foi para saciar a fome. O Sermão da Montanha anuncia as bem-aventuranças para amenizar os sofrimentos existenciais. A maior parte dos milagres cura males corporais, num momento chega a anular a morte. E para completar a idéia de corporeidade, por várias vezes, lembra que ela não se esgota na materialidade, mas também no amor a Deus e ao próximo. A corporeidade é uma relação amorosa.

Tal dimensão da corporeidade para o outro pode proporcionar mais uma modalidade de festivais libertários.

#### **A socialidade corporal**

O reconhecimento da corporeidade, enquanto a específica condição humana inspira um outro tipo de socialidade que se desenvolve no espaço do doméstico: o espaço primeiro da corporeidade. O social doméstico se constitui pela proximidade, pela presença, pelo contato, pela convivência. É estar-junto

com o outro, sentir e sentir-se mutuamente comprometido num destino comum. A sensibilidade é o cimento, diz Maffesoli, desta nova socialidade, em que impera a solidariedade orgânica e se instaura a ética da estética.

Além disso, a socialidade corporal reabilita o prazer como um valor antropológico tirando-o da esfera da moral. Assim a festa, o espetáculo, a arte, a dança e o teatro são os novos referenciais para animar uma nova ordem social, lugares apropriados para a emoção, o afeto, o tátil e o estar-junto-com (Maffesoli, *O tempo das tribos*, 1987, p. 111). Evidentemente, não se trata de um corpo racionalizado, mas um corpo sensível, erótico, que pode ser tocado, um corpo que eu construo, diz Maffesoli, sob o olhar do outro e para que ele possa ser olhado pelo outro. E continua, "Creio que essa idéia de construção do corpo é uma das primeiras manifestações dessa ética da estética", que, no meu entender, torna-se a grande responsável pela socialidade doméstica, o salão mais emblemático da libertação dos escravos.

E para completar essa história diferente do corpo, para ser coerente com a minha reflexão, somente será possível quando conseguirmos transcrever a sua fala. E o corpo fala. Sempre falou. Quase nunca foi ouvido. Reduzido ao silêncio, mas no seu retiro silencioso, ele envia constantemente suas mensagens. Vou deixar de lado autores conhecidos, como Merleau-Ponty no capítulo *O corpo como expressão e a fala*, ou Rubem Alves em *O corpo e as palavras*, ou Pierre Weil e Roland Tompakow em *corpo fala*, ou Thérèse Bertherat em *O Correio do Corpo*, preferindo recorrer a um depoimento de um dos grandes atletas brasileiros do tênis, Thomaz Koch. Seu depoimento tem o título *Nosso amigo corpo*. Começa assim: "É incrível como o nosso corpo está sempre transmitindo mensagens, que entendemos ou não". A seguir refere-se aos problemas de cansaço a que chegam muitos tenistas, como o caso recente de Guga que teve de abandonar um torneio internacional. Koch analisa o fato desta maneira: "Qual o sentido e qual a lição que podemos tirar? Para mim, parece claro que eles não escutaram o alarme, a voz interna pedindo um tempo maior para descansar entre os torneios". Eu chamaria a atenção sobre o termo alarme. Alarme é sempre um aviso de perigo grave e iminente, portanto mais forte, mais audível e, assim mesmo, não se atende. Imagine, então, a escuta da fala diária mansa, quase inaudível, quanto mais difícil será!

Voltando ao resgate da história do corpo, talvez, percebamos que ele esteja pedindo que o deixemos falar, contar a sua história, porém, cientes de que seu discurso e sua narrativa histórica, certamente, não são feitos de conceitos, de simetrias dialéticas, de raciocínios lógicos, mas da aleatoriedade da ludicidade, da alegria da festa, da satisfação do prazer, da sabedoria dos instintos, dos desejos dos sentidos, do incômodo da dor, da pressão da fome e da sede, da carência do carinho, do peso do trabalho, do desgaste da fadiga, enfim, de toda uma linguagem que não usa abstrações, mas se traduz nas vivências de cada momen-

to de sua existência. Seu olhar, suas expressões faciais, seus músculos, seus ossos, sua circulação, sua respiração, sua sexualidade, sua pele, seus sentidos, sua temperatura, seus órgãos são os painéis, ou as telas de vídeo ou os monitores do computador em que se inscreve sua história. Falta apenas um leitor que abdique, por um momento, de ser o *homo sapiens* para ser o *homo ludens*, que reúna num só olhar os olhos da razão e os olhos da sensibilidade, que unifique a visão objetiva do cientista com a intuição subjetiva do poeta.



# REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ATLAN, Henri. *Com razão ou sem ela. (A tort et a raizon)*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal*. Campinas: Papyrus, 1992.
- BERTHERAT, Térése. *O correio do corpo*. São Paulo: Martins Fortes, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BRACHT, Valter. *Educação física e aprendizagem social*. Porto Alegre: Magister Ltda., 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O novo paradigma holístico: ciência, filosofia, arte e mística*.
- . *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BRONOWSKI, J. *Ciência e valores humanos*. São Paulo: EDUSP, 1979.
- . *O senso comum da ciência*. São Paulo: EDUSP, 1977.
- BRUHNS, Heloisa (org.). *Conversando sobre o corpo*. Campinas: Papyrus, 1986.
- BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992.
- CAPRA, Fritjof. *O tao da física*. São Paulo: Cultrix, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. São Paulo: Moderna, 1981.
- DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- . *O mistério da consciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- DE MASI, Domenico. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- DESCARTES, René. *O discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- EISTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GOMPERZ, Theodor. *Pensatori greci*. Firenze: La Nuova Italia, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwegger (Caminhos da floresta)*.  
 ———. *Da experiência de pensar*. Porto Alegre: Globo, 1968.  
 ———. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1954.  
 ———. *Qu'appelle-t-on penser*. Paris: PUF, 1967.  
 ———. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HILDEBRAND-STRAMANN, Reiner. *Textos pedagógicos sobre o ensino da educação física*. Ijuí: Unijuí, 2001.
- HORGAN, John. *O fim da ciência*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*. Paris: Gallimard, 1954.
- JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Herder, s.d.
- JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- JORNAL Folha de São Paulo. São Paulo: Caderno Mais, 1997, 2000, 2001.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- KUNZ, Elenor. *Educação Física: ensino & mudanças*. Ijuí: Unijuí, 1991.
- LATOURETTE, Bruno. *Ciência em ação*.  
 ——— ; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- LEÃO, E. Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LENTIN, Jean-Pierre. *Penso, logo me engano – breve história do besteiro científico*. São Paulo: Ática, 1994.
- MAFFESOLI, Michel. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988.  
 ———. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- MARIAS, Julian. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Duas Cidades, 1960.
- MATURANA, Humberto R. *De máquinas e seres vivos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

- . *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- . *Realidad: Objetiva o construída?* México: Universidad Iberoamericana, 1977.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Eloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1960.
- . *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.
- . *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MINSKY, Marvin. In: PASTERNAK, Guitta Pessis. *Do caos à inteligência artificial*. São Paulo: UNESP, 1993.
- MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX – o espírito do tempo*. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- . *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2000.
- . *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos, 1956.
- . *Le gai savoir*. Paris: Gallimard, 1950.
- OVERBYE, Dennis. *Corações solitários do cosmo*. São Paulo: Mercúrio, 1993.
- PASTERNAK, Guitta Pessis. *Do caos à inteligência artificial*. São Paulo: UNESP, 1993.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: UNESP, 1996.
- REVISTA Caros Amigos, fev.2002.
- REVISTA Études d'Anthropologie Philosophique, Paris: VRIN, n.28, 1980.
- REVISTA Geempa, n.3.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da loucura*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 1964.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2000.
- . *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 1996.
- . *Um discurso sobre a ciência*. Porto: Afrontamento, 1987.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Pensamentos ocasionais sobre universidade no sentido alemão*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- SKINNER, Burrhus. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- SLOTERDIJK, Peter. *Critique de la raison cynique*. Francfort-sur-Main: Suhrkamp Verlag, 1983.
- SOUSA FILHO, Danilo Marcondes. *Filosofia, linguagem e comunicação*. São Paulo: Cortez, 1953.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU, 1977. v. 2
- STEIN, Ernildo. *A ciência entre o poder e a verdade*. Porto Alegre: Rev. GE-EMPA, n. 1, 1993.
- VIEIRA, Antônio Padre. *Sermões*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- WEBER, Max. *Économie et société*. Paris: Plon, 1967.
- WEIL, Pierre; TOMPAKOW, Roland. *O corpo fala*. Petrópolis: Vozes, 1975.