

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Tatielle Rita Souza da Silva

IMPASSES ÉTICOS
OU
UM TESTEMUNHO DA EXPERIÊNCIA PEDAGÓGICA

Porto Alegre

2010

Tatielle Rita Souza da Silva

IMPASSES ÉTICOS
OU
UM TESTEMUNHO DA EXPERIÊNCIA PEDAGÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Educação.

Orientadora:
Profa. Dra. Simone Moschen Rickes

Linha de Pesquisa: Ética Alteridade e Linguagem na Educação

Porto Alegre
2010

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S586i Silva, Tatielle Rita de Souza
Impasses éticos ou um testemunho da experiência pedagógica / Tatielle Rita de Souza Silva; orientadora: Simone Moschen Rickes. Porto Alegre, 2010.
189 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010, Porto Alegre, BR-RS.

1. Ética. 2. Ação. 3. Indeterminação. 4. Acaso. 5. Lei. 6. Tragédia. I. Rickes, Simone Moschen. III. Título.

CDU – 159.964.2:37.01

Tatielle Rita Souza da Silva

IMPASSES ÉTICOS
OU
UM TESTEMUNHO DA EXPERIÊNCIA PEDAGÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Educação.

Aprovado em 11 mar. 2010.

Profª. Dra. Simone Moschen Rickes – Orientadora

Profª. Dra. Rosa Maria Bueno Fischer – UFRGS

Profª. Dra. Maria Cristina Candal Poli – UFRGS

Prof. Dr. Marcelo de Andrade Pereira – UFSM

*Ao Beto,
por colocar leveza e poesia em minha vida.*

AGRADECIMENTOS

... à minha família, por ter feito sua aposta em mim quando eu ainda sequer sabia o que este termo viria a significar em minha existência; por ter me dado a sustentação e o suporte necessário para que esta caminhada se realizasse e, principalmente, por ter compreendido minhas ausências como parte de um percurso e de uma exigência dedicada à este trabalho. Destes membros, gostaria de fazer um agradecimento especial ao meu pai que com o olhar generoso tem me ensinado desde a infância algo que vem sendo transmitido de geração em geração em uma família de agricultores: que o plantio, estando dentre aquelas coisas que são feitas pelas mãos dos homens, para vir a florescer, exige a paciência de um cultivo em via dupla – da terra e daquele que a semeia.

... à minha orientadora, Simone Moschen Rickes, pela escuta sensível e atenciosa, pela credibilidade e confiança depositada neste trabalho, pelo amparo e pelas condições fornecidas para que ele ganhasse a forma de uma dissertação. Devo agradecer muito as interrogações, os desalojamentos, as inquietações que me foram feitas e que me levaram, ao longo do processo de construção deste texto, passar por diferentes movimentos de leitura e de escrita. Certamente, algo deste tempo dedicado à pesquisa deixa em mim a marca destes deslocamentos, marca esta que implica em uma postura comprometida com o pensar referido à experiência.

... às minhas colegas do grupo de pesquisa, Ana Carolina Rios Simoni, Simone Lerner, Cláudia Bechara e Máira Brum Rieck, pelas leituras e apontamentos atenciosos que este texto recebeu no decurso de sua elaboração.

... aos membros da banca, as professoras Rosa Maria Bueno Fischer e Maria Cristina Poli que de longa data vem acompanhando a tessitura deste trabalho, seja através de interlocuções profícuas em seminários os quais tive a oportunidade de participar, seja através dos apontamentos e sugestões que me fizeram, já na banca do Projeto; intervenções as quais me permitiram pensar e crescer outras companhias teóricas à composição deste trabalho. Gostaria de agradecer também ao professor Marcelo de Andrade Pereira pela acolhida e receptividade com que se dispôs a participar deste momento tão importante de finalização do texto da dissertação.

... às queridas, Marta Furlan e Márcia Courtoais, as quais tem me presenteado com uma amizade genuína, exercitada naqueles raros moldes de uma *philia* aristotélica. Também foi com elas que experimentei, pela primeira vez, o gosto pela filosofia. Minhas leitoras generosas que tem estado ao meu lado tanto em momentos de fragilidade quanto em momentos de comemoração – são elas também as testemunhas oculares do modo como surgiu o problema de pesquisa que aqui me debrucei quando ele ainda era um simples esboço de proposta a se realizar.

... à Lígia Sávio, mais uma das pessoas que me é causa de inspiração e de fortaleza de vida, devo agradecê-la por me ajudar a corrigir a escrita deste trabalho com dedicação e entusiasmo.

Eu pareço um mensageiro da antigüidade, um comissário, o comissário do que demos um ao outro, quando muito um herdeiro, um herdeiro enfermo, incapaz até de receber, de colocar-se à altura daquilo que se encontra sob sua guarda e eu corro, corro para levar-lhes uma notícia que deve permanecer secreta, e caio o tempo todo. (DERRIDA, 2007, p. 14).

RESUMO

Tomando a ética como um modo de se conduzir que se constitui, a um só tempo, da relação que estabelecemos com o outro, por intermédio da relação que tecemos conosco mesmos, procuramos abordar no presente trabalho a temática dos enlaces e desenlaces constituintes do viver-junto. Duas interrogações nos acompanham: como o indeterminado atravessa nossa experiência e sob que condições somos convocados a responder pelos efeitos imprevisíveis das ações que protagonizamos. Para contornar este problema de pesquisa, encetamos um caminho duplo. Um deles parte de narrativas de um percurso escolar trilhado no decurso de oito anos em escolas da rede pública estadual do município de Porto Alegre. Tais narrativas estão referidas a uma coleção de acontecimentos não-lineares entornados da matéria mais ínfima da experiência pedagógica onde o critério escolhido para narrá-las não foi outro senão a intensidade com que produziram um certo desassossego e desalojamento em sua narradora – único modo encontrado de dar um registro simbólico às cenas ali testemunhadas. O outro caminho encetado diz respeito a um percurso investigativo, teórico-conceitual onde procuramos situar nosso problema de pesquisa através de uma releitura da obra de Aristóteles, em especial, de sua *Ética a Nicômaco*, buscando fazer jus ao modo como o filósofo evoca e ocupa-se dos impasses éticos em seu tempo. Seguindo esta via, procuramos realizar uma interlocução com o campo da psicanálise, em especial, com o modo como Lacan dedica-se a recolher alguns elementos ensejados no pensamento aristotélico procurando interrogá-los e contornar a questão do homem e da relação que este estabelece com sua própria ação. Esta articulação toma o seminário em que trata *Sobre a Ética da Psicanálise*, como um importante ponto de interlocução. Nossa escolha por escrever um trabalho de dissertação que segue uma via dupla justifica-se no modo como nossa questão investigativa se faz operante na própria estrutura que imprimimos ao nosso texto, na fenda que se abre entre experiência e reflexão teórica e que sinaliza certa impossibilidade de efetuar a passagem de uma trilha para a outra sem ter de contabilizar as perdas que esta transposição nos convoca a responder. Assim, procuramos sustentar nosso problema de pesquisa desdobrando-o em três capítulos: no primeiro, trabalhamos com as temporalidades do possível, do necessário e do acaso no sentido de pensá-la como instâncias que condicionam a ação humana e que restringem o poder do agente de determinar sobre tudo o que lhe acontece; no segundo, avançamos no sentido de pensar a respeito de pretensas posições ocupadas em arranjos circunstanciais nas quais o agente acaba sendo investido de um suposto domínio sobre sua conduta, sobre o contexto do qual participa e sobre a conduta daqueles que o entornam; por fim, no último capítulo de nosso trabalho, procuramos tratar da dimensão trágica da existência explorando as relações entre ação e transmissão simbólica.

Palavras-chave: **Ética. Ação. Indeterminação. Acaso. Lei. Tragédia.**

ABSTRACT

This work presents the connections and disconnections that are developed through relationships and by living together based on an understanding of ethics both as the way we conduct ourselves and are constituted that are woven together to form who we really are. There are two fundamental questions in this work: how the indeterminate affects our experience and under what conditions we are called on to respond to the unpredictable effects of our actions. In order to address these research questions we employed a two-prong approach that sustains, rather than resolves, the tension between theory and experience. One way is based on eight years of narratives from the state public schools in the city of Porto Alegre. These narratives are based on a collection of specific non-linear teaching experiences. In order to symbolically register the particular scenes in these testimonies, the narratives were chosen based on their intensity and whether they decentered or produced restlessness in the narrator. The second approach is the investigative process. We placed our research within theoretical concepts based on a re-reading of Aristotle, particularly *Neomachean Ethics*, in order to do justice to the ethical dilemmas of his time. We make a psychoanalytical intervention, using Lacan's articulation of dialogue that was presented in his seminar *The Ethics of Psychoanalysis*, to utilize elements of Aristotle's ideas to question the relationship between man and his own actions. Our desire to operationalize the work that we do in this text led us to employ this two-pronged approach. We create an opening between experience and theoretical reflection, which signals the impossibility of going from one to the other without accounting for the losses that this transition creates. This work is divided into three chapters. In the first chapter, we work with temporalities of the possible, the necessary and chance as instances that condition human action and diminish the power of the agent to determine exactly what will happen to him. The second chapter advances this by exploring the alleged positions occupied in circumstantial arrangements in which the agent is supposedly invested in the domination of his own conduct, the context in which participation occurs, and the conduct of those who surround him. The final chapter of this work addresses the tragic dimension of existence by exploring existing relationships between action and transmission.

Keywords: Ethics. Action. Indeterminate. Chance. Law. Tragedy.

SUMÁRIO

1 MODOS DE USAR O TEXTO	11
2 PARTIR DE UM (DES) ENCONTRO	25
2.1 DOIS TEMPOS DE UM (DES)ENCONTRO.....	26
2.2 ATRAVESSAMENTOS. CONDICIONALIDADES.....	32
2.3 “ALGO” NOS INSCREVE COMO QUE EM FALSO NA EXPERIÊNCIA.....	35
2.4 SUBMETER-SE, DESVIAR-SE, ULTRAJAR: modos de se conduzir distintos em relação à ordem.....	38
2.5 DESEJAR, INFRINGIR, CULPAR-SE: posições distintas em relação à lei.....	44
2.6 A IMPARIDADE E O FICCIONAL: elementos para uma terceira margem	52
3 DAS DETERMINAÇÕES DO SISTEMA	68
3.1 FIXAR POSIÇÕES.....	68
3.1.1 O Homem como Joguete dos Deuses e a Instauração do Bem desde Aristóteles... ..	73
3.1.2 “Varrer” o Imponderável de Cena ou a Função Imaginária do Carteador.....	78
3.1.3 A Trama Simbólica em que o Bem se Institui.....	85
3.2 ESQUADRINHAR A REALIDADE.....	98
3.2.1 Enganar-se, Enganar : índice de um furo na experiência.....	100
3.2.2 Inversão de Meios e Fins: modos de Controlar o Processo ou de Ser Controlado Por Ele?.....	104
3.2.3 Enganar-se com o Outro – Ação Que Não Expõe Outra Coisa a Não Ser a Própria Falha.....	110
3.3 SUSTENTAR A VERDADE.....	123
3.3.1 A verdade Revelada no Texto.....	128
3.3.2 A Fundação de uma Escola da Suspeita.....	131
3.3.3 Não Pode Haver <i>Logos</i> sem <i>Léxis</i>	135
4 RESPONDER PELO ÍNDICE INDETERMINADO NA TRANSMISSÃO	151
4.1 EM TORNO DA TRAGÉDIA.....	155
4.2 ANCESTRALIDADE ∞ POSTERIDADE NA CENA DA TRANSMISSÃO.....	161
4.3 UM MESTRE ÀS AVESSAS.....	170
4.4 RESPONDER PELA FALTA.....	176
5 GUIAR-SEMEIO QUE ÀS CEGAS	186
REFERÊNCIAS	189

1. MODOS DE USAR O TEXTO

Perder-se também é caminho.
(LISPECTOR, 1998a, p. 186)

Se me perguntassem, não saberia dizer com precisão se escolhi o tema de pesquisa que será desdobrado nas páginas que se seguem deste trabalho ou se fui escolhida por ele. A impressão que tenho é que a questão dos impasses éticos vem me fazendo companhia de longa data, por mais tempo até do que possa imaginar – ponto desconhecido onde a suspensão dos fios de minha memória me levam a embarcar em uma viagem de retorno ao passado. Com isso, não posso deixar de anunciar ao leitor, já nestas primeiras linhas, que a composição deste texto talvez seja o efeito de um escrever, de um pesquisar sobre algo que em sua instância mais íntima diz respeito a um dilema existencial.

Tomando a ética como um modo de estabelecer relações com o outro e com o mundo que nos circunda, disponho-me a investigar no presente trabalho como o indeterminado atravessa nossa experiência, a mais cotidiana, a mais ínfima, e sob que condições somos convocados a responder pelos efeitos imprevisíveis das ações que empreendemos¹. Só a enunciação deste problema já parece situar, de algum modo, uma duplicidade entre nossas disposições para escolher e deliberar e aquilo que se realiza de fato no contexto em que atuamos, desencadeando conseqüências próprias no tempo e na história tanto para um agente particular que protagonizou um feito quanto para um certo conjunto de atores e elementos que o envolvem.

¹ Gostaria de sinalizar ao leitor destas páginas, desde já, que a palavra “experiência” nos acompanhou no decurso de elaboração deste trabalho. Vale lembrar que sua própria aparição no título que dá nome a esta dissertação não é sem propósito. Vimos tomando aqui “experiência” conforme a acepção etimológica do termo: do latim, encontramos o antepositivo *periri-* donde derivam palavras como: *experimentum* (que significa “ensaiar”, “submeter”, “pôr à prova”), *periculum* (que nos aponta que algo está em perigo, que algo está sendo colocado em risco); do grego, encontramos o radical *peira* que está presente na formação de palavras como *peiratês* (versão remanescente de “pirata”, “aventureiro”, “viajante que se lança em alto mar”) e *empeirikós* (que vem nos designar “aquele que se dirige segundo a experiência”). É também na recorrência destas palavras que localizamos o sentido de experiência como “movimento através de”, “travessia”, “desvio”, “passagem”. Neste sentido, não é demasiado recordar a imagem do deus grego *Póros* – personagem ao qual é atribuído o dom da invenção, da engenhosidade, de realizar as passagens de um ponto ao outro. Pois bem, é por meio desta sinonímia de vocábulos que vamos operar na composição desta escrita, em alguns momentos, como vimos nos desafiando, com o foco mais voltado para a filosofia, em outros, com as interrogações que nos endereça o campo da psicanálise. Acompanha-nos aqui “experiência” como aquilo que nos coloca na condição de viajante, de alguém que se lança em alto mar com alguns recursos que lhe são disponíveis mas sem garantia prévia do que permanece de indeterminado e que está à sua espreita. Sem perder de vista a abertura para o indeterminado da experiência que faz com que o risco seja uma iminência que coloca nosso percurso existencial à prova dos encontros com a alteridade.

Assim, considerando a duplicidade que nossa questão de pesquisa evoca, decidimos e assumimos o risco de tecer um texto duplo de forma que o problema possa se fazer presente, possa operar na própria estrutura de nosso trabalho. O modo como procuramos contornar nosso objeto diz de uma abordagem que leva em conta o (des) encontro existente entre propósito e realização nas circunstâncias nas quais atuamos. Diz de um modo como mesmo investidos de uma pretensa posição que procura determinar acontecimentos e circunstâncias, temos de nos haver com aquela parcela de indeterminação que se atravessa em nosso caminho, figurando este *quantum* de não-domínio que não se cansa de interrogar a condição que ocupamos nos arranjos circunstanciais, nos acontecimentos, os mais particulares. Diz de uma impossibilidade de efetuar uma tradução sem perdas, seja de uma narrativa que parte do microcosmo para embrenhar-se em uma abordagem teórico-conceitual, seja de uma articulação discursiva que se coloque em um suposto lugar investido de saber intencionando dar o tom e as diretivas do que irá acontecer na experiência. Em suma, nosso trabalho refere-se a uma certa impossibilidade de realizar a transposição, a passagem de uma via para a outra sem, com isso, contabilizar as falhas que o verso e o reverso de nossa história nos convocam a responder.

Um caminho que se constitui do perder-se – como já enunciou Clarice (1998). Perda de eixo, de guia, de referências. Perdas de supostos discursos que pretendam obturar as inquietações que o campo da experiência nos suscita. Um percurso que se faz deixando-se guiar meio que às cegas mesmo quando este tipo de postura venha incidir sobre uma abertura para o desvio da rota, venha nos sinalizar o deslocamento operado pelo próprio andarilhar da travessia. Guiar-se às cegas aqui corresponde ao modo como nos encontramos desde uma condição de não-domínio sobre o que nos acontece, do modo como realizamos intervenções e nos deixamos tocar pelas circunstâncias à nossa volta, do modo como somos implicados e nos implicamos em tudo aquilo que nos envolve, que nos captura, que nos interpela, que nos inquieta. A fenda que se abre entre experiência e reflexão teórica, fenda que procuramos expor, diz de uma tentativa de dar forma na escrita à questão que nos interroga neste trabalho. Neste sentido, pode-se considerar que a via dupla aqui assumida diz respeito a disparidade da trajetória que nos atravessa e que tomamos como condição para efetuar esta escrita.

Uma das histórias diz respeito a uma seleção de narrativas não-lineares recolhidas de um percurso pedagógico realizado ao longo de oito anos em escolas da rede pública estadual do município de Porto Alegre, onde atuei como professora. O critério utilizado para escolhê-

las, narrá-las e dar a elas um endereço não é outro senão a intensidade com que me afetaram na ocasião mesma em que aconteceram, a forma curiosa como produziram em mim um certo desconcerto – ali onde o silêncio ocupou o lugar da resposta requerida, onde o desassossego, o desajuste e o desalojamento invadiram a atmosfera do espaço, encharcando de angústia os corpos presentes no cenário escolar.

O outro texto trata-se de um caminho investigativo-conceitual que procura interpolar filosofia e psicanálise. Pode-se tomar Aristóteles e Lacan como aqueles autores que nos acompanham do início ao fim deste trabalho e que evocamos no corpo teórico de nossa articulação como aqueles que nos ajudam a desdobrar nosso problema de pesquisa a partir de diferentes abordagens. A palavra *interpolação* merece aqui um destaque no sentido de que ela não nos deixa incorrer nem em uma leitura nem em uma escrita que avança nas vias de efetuar confluências e distanciamentos entre diferentes campos do saber. Não se trata aqui de “bater o martelo” incitando uma disputa entre quem ou qual abordagem dispõe do argumento mais acertado concernente ao nosso problema de pesquisa. Trata-se, isto sim, de trabalhar com os limites de uma articulação conceitual interrogante, operando nas fronteiras em que se tecem os diferentes discursos, buscando recolher, a partir dali, elementos que nos são pertinentes para sustentar (e não necessariamente resolver) nosso problema de pesquisa.

A presença de determinados autores, de determinados campos conceituais que vão, aos poucos, compondo a tessitura deste trabalho diz, de algum modo, de uma filiação simbólica e de uma eleição por seguir um certo caminho e não outro – trajeto que não se realiza sem deslocamentos, começos e recomeços; percurso ao qual nos entregamos, por vezes, tendo de retomar tudo de fio a pavio e, ainda assim, procurando meios de hesitar e de inquietar-se com cada passo dado. Não há dúvida que a leitura e a escrita exigidas no trabalho de investigação teórico-conceitual também comportam sua parcela de risco, de desassossego.

Sobre este aspecto, cabe dizer que o estatuto que a filosofia Antiga assume nesta pesquisa, em especial, que as articulações de Aristóteles que aqui aparecem com uma certa pungência vem se justificar não só pela forma como o filósofo enuncia em sua obra um problema que atravessa os séculos, considerando que ainda nos deixa às voltas com o modo como a condição humana tem de se haver com o índice de indeterminação de seus feitos. Cabe dizer também que o espaço reservado ao filósofo neste trabalho talvez venha encontrar uma justificativa quase inexplicável – bem o sabemos, na medida em que se calca na paixão que alimentamos pelas origens do pensamento. Filiação, eleição de caminhos que incidem em

uma certa postura assumida quando se decide abordar um tema, recortar um objeto, embrenhar-se pelas vias sinuosas da pesquisa.

Neste sentido, ainda parece ser necessário sinalizar ao leitor deste texto que a leitura que vimos realizando da obra de Aristóteles, nosso interlocutor principal e desde onde nossa questão se situa, talvez possa ser qualificada como uma leitura heterodoxa, pouco encontrada nos livros de história da filosofia. Trata-se de uma leitura que se centra nos pontos porosos de sua obra, colocando o acento em passagens nas quais o próprio filósofo interroga-se sobre os rumos de sua proposição sistêmica. Uma leitura que tende a privilegiar os pontos-deixados-em-aberto, o modo como paradoxos, questões e aporias são enunciados sem necessariamente encontrar uma resposta que encerre ou obture o problema. A nosso ver, se a obra de Aristóteles tem sua valia, ainda hoje, é pelo modo como faz repercutir a aporia, o paradoxo, e não necessariamente como responde a ela.

Dessa forma, ousou tomar um trecho de Fischer (2005) por muito concordar com a forma como pensa os caminhos investigativos da pesquisa:

Reescrever um autor, apropriar-se dele, é vasculhar em suas formulações teóricas um ponto de encontro com nós mesmos, com aquilo que escolhemos como objeto, com aquilo em que nós investimos nossa vida, nosso trabalho, nosso pensamento; tem a ver com uma entrega, nossa entrega a um tema, a um objeto, a um modo de pensar que assumimos como pesquisadores. (FISCHER, 2005, p. 120)

Não há dúvida que o encontro com a obra de Aristóteles, com o seu jeito de pensar e de fazer filosofia não assumiu outro contorno senão aquele que fez ressoar em mim um encontro com o dilema existencial já anunciado. Encontro duplo: ora com o texto, ora com as incursões pelo campo da experiência – ambos dinamizadores de uma questão que não se cansa de se inscrever, de diferentes formas, deixando vazio, em suspenso o lugar destinado à resposta. Cabe dizer também que a presença de Lacan neste trabalho, em especial, do modo como recolhe os pontos em apenso da filosofia de Aristóteles no seminário que trata *Sobre a Ética da Psicanálise* para interrogá-los desde uma outra posição, são-nos muito pertinentes para fazer-nos avançar em nosso problema de pesquisa. Pois, o trabalho de *interpolação* nos exigiu isso, a saber, que nenhum autor assumisse aqui o estatuto de um soberano sobre nosso trabalho, mas que fizesse função de um interlocutor potente – daquele que desaloja pretensas respostas, que faz movimentar o pensamento ao invés de assentá-lo em um ou outro território.

As narrativas de cenas escolares dizem um pouco deste lugar em falso em que nos inscrevemos no plano da experiência, do modo como, por maior planejamento ou projeção da realidade que se busque dispor, o campo da ética sendo aquele que nos coloca em uma relação de tangibilidade com o viver-junto incide sobre aquilo que atualiza para o humano sua condição existencial. E, vale acrescentar, sendo o plano da ética o que nos coloca em referência ao outro e ao contexto que nos envolve, tal relação não pode assumir outro caráter senão aquele que faz com que nos encontremos com o ponto mais fugidio, mais desconcertante, mais inusitado existente em nós mesmos.

No que diz respeito às narrativas de experiência que aqui se seguem, não tenho outra intenção senão estabelecer com o leitor destas páginas um elo de cumplicidade. Bem sabemos que dar um registro aquilo que nos acontece, correr o risco de escrever a si mesmo em arranjos circunstanciais vários já diz de um certo deslocamento operado da esfera da ação para a narração dos acontecimentos. Deslocamento que também não se faz sem perdas, sem uma parcela de ficção e de invenção que a própria função estruturante da linguagem nos convoca a assumir. Sobre este aspecto, lembramos aqui de Dostoiévski (2008b), em *Notas do Subsolo*, quando nos atenta em sua narrativa que não podem existir autobiografias sinceras porque, na certa, nenhum ser humano diria a verdade quando se trata de falar de si mesmo. Com isso, não quero dizer que este trabalho concerne em uma autobiografia, mas também não posso dizer que não o é. Ao submeter esta coleção de acontecimentos escolares a uma certa articulação discursiva, tenho de admitir que as cenas aqui narradas são tecidas por fios que já não se autorizam a dizer nem verdade nem a mentira dos fatos, mas ocupam-se, sobretudo, em dar a eles uma inscrição simbólica.

Ao desafiar-mos a escrever um texto duplo, deixamos em aberto um abismo existente entre aquilo que se passa na experiência e uma investigação teórico-conceitual que nos permite abordar e dar sustentação ao nosso problema de pesquisa. Dito isso, resta-nos realizar um convite ao leitor: que se situe na suspensão deste entremeio, que sinta-se à vontade de traçar pontes ou mesmo produzir precipícios ainda mais escarpados entre ambos os caminhos.

CENAI

Aquela quarta série era uma das primeiras turmas da rede pública estadual que eu havia assumido na condição de professora-referência, desde que me formara.

Como que prestes a desembarcar de uma longa viagem após muitas curvas de um percurso pouco retilíneo, encontravamo-nos quase no fim do ano letivo de 2001 quando os alunos propuseram-me um passeio em decorrência do fim das aulas.

Quis primar pelo diálogo. Respeitar os quereres do grupo. Afinal, uma viagem é composta por muitos integrantes não só com diferentes sugestões de caminhos a seguir como também com modos diferentes de cada um trilhar o seu destino. Além do mais, a travessia feita até então já havia dado mostras de uma sinuosidade ingrime que volta e meia surpreendia deixando vulnerável a embarcação. Aquele não podia ser um passeio em que eu decidisse sozinha o local onde iríamos. Além disso, a proposta não era de um saída da sala de aula e da escola com um objetivo de aprendizagem específico, onde o deslocamento costuma ocorrer em função de uma coleta de dados para uma pesquisa em andamento, por exemplo. Era um passeio festivo em função do término dos trabalhos, do esforço empenhado para aprenderem coisas novas, dos vínculos de amizade constituídos naquele ano. Comemorar, como o próprio termo já indica, “memorar com”, lembrar junto as coisas boas e celebrar a chegada das férias que já acenava junto com o sol forte do verão.

A realização desta proposta não dependia apenas da minha vontade de levá-los e acompanhá-los. “Que tipo de passeio faríamos?” “Onde a turma preferia ir?” “Onde iria se divertir mais?” “Quanto tempo precisaríamos dispor?” “Com que tipo de transporte poderíamos contar para o deslocamento?” “Quanto de dinheiro poderíamos despender?” “Será que todos os alunos iriam poder participar?” - Estas eram algumas questões que precisavam ser conversadas, decididas tanto com a turma quanto com a direção da escola.

Pausa na viagem para conversar. Descemos âncora, recostamos nosso barco em um porto qualquer para decidir qual seria o roteiro dali em diante. Tomei por princípio ouvir primeiro os alunos, integrantes da embarcação, para depois levar as alternativas de trajeto apontadas àqueles que não acompanham o percurso de cada barco, mas gerenciam as encostas, procuram ter o controle de todos os barcos que se lançam naquela baía, vamos

dizer assim. A proposta foi então levada à direção da escola de modo que se decidisse em conjunto, a partir dos locais mencionados, qual a escolha possível de se realizar a partir dos recursos que se dispunha para o passeio. Fez-se uma lista com três propostas de locais a serem votados pela turma compostos por: passar uma tarde no Parque Aquático, assistir um filme no cinema, ou visitar o zoológico em Sapucaia do Sul. Não é preciso dizer que a visita ao Parque Aquático recebeu o maior número de votações.

Os gestores logo bateram o olho na listagem de opções, eliminando o passeio de maior preferência dos alunos, com a justificativa de que o local, além de ser distante, era muito perigoso. De fato, eles tinham suas razões. Para cercear as encostas é preciso dispor de um olhar-de-luneta para o que acontece em cada embarcação, no decurso das águas: alunos, professores e turma compõem a paisagem que ocupa o foco dos gestores. A partir de então os alunos tinham de decidir pelo cinema, de modo que já vinham pensando em um filme de sua preferência, ou pela visita ao zoológico.

O zoológico era distante da escola. Além da locação de um ônibus específico, era preciso dispende de mais recursos. O cinema era próximo, localizava-se em um shopping de um bairro das redondezas. Podia-se estar ali em quinze minutos com transporte coletivo e os alunos iriam gastar apenas o valor da entrada e o valor do lanche a ser feito, bastava reservar com antecedência os lugares para a sessão “tal”, do filme “tal” escolhido.

A escolha agora já não era bem uma escolha. Era uma escolha que vinha sendo determinada, cada vez mais, seja pelos poucos recursos financeiros de que a turma dispunha, seja pela falta de condições materiais que a própria escola oferecia. Não posso dizer que a ida ao cinema foi bem uma escolha. Ela foi, isto sim, a alternativa mais viável dentro das possibilidades de realização de um passeio para sair da sala de aula, para comemorar o fim dos trabalhos e dar início às férias.

Comemorar o intervalo em que os integrantes podem dispor de mais tempo em casa, tem tempo suficiente para tomar fôlego, para explorar os mistérios do território em que habitam – exploração que, por vezes, se surpreende com a ambivalência ao se encontrar com o que há de mais estranho entre aquilo que se supõe ser o ambiente mais familiar. Não é à toa que as comemorações de fim de ano tendem a anunciar uma saudade quase melancólica do tempo que passou. Sabe-se de antemão que o percurso do ano letivo seguinte não será o mesmo, que o retorno à escola, depois das férias, trará consigo não só o desconhecido de um professor que estará à frente, com a função de dar as coordenadas do caminho como também

sabe-se que algo se perde e algo se recompõe em que cada recomeço do ano letivo. No tempo de férias, até as discórdias e desavenças entre colegas e professores dão vazão para um aperto quando se insiste em recordar as aventuras de uma experiência que ficou para trás e que a partir de agora só pode ter vida na lembrança.

Todos os integrantes do grupo estavam muito empenhados para marcar este intervalo entre o fim de um ciclo e o início de um outro com algo diferente daquilo que se costuma fazer de rotineiro ao longo do ano, no espaço escolar, de modo que ninguém ficou aborrecido em não poder participar do passeio que a maioria do alunos manifestou vontade. Naquela ocasião, sair da escola com permissão dos pais e da direção já era um ganho e esse ganho tinha de ser aproveitado. Além do mais, em concomitância com a expectativa do passeio, havia o fim do ano e junto com ele, o ritual das avaliações. Dentro dessa conjuntura, a possibilidade de saída atenuava o peso das notas e iria permitir a sustentação, pelos vínculos afetivos, do convívio entre todos até o término das aulas.

Marcamos a data. Os encaminhamentos como recolher as autorizações de permissão para a saída da escola, endereçadas aos responsáveis, e o dinheiro necessário para realizá-lo já estavam em andamento. Neste percurso de planejamentos e combinações, resolvi estender o convite a outros parceiros de trabalho. Convidei para ir ao cinema tanto professores de outras turmas quanto pais e responsáveis dos alunos que se dispusessem a nos acompanhar. Neste momento, senti uma certa resistência dos próprios alunos em ampliar o convite para outras pessoas (especialmente, pais ou responsáveis), justificavam eles: “ah, professora, o que parece?! A gente já é grande para sair acompanhado de pai e mãe! A gente não tá mais na primeira série!” E alguns ainda mais contundentes diziam: “nem inventa porque eu não vou convidar ninguém!”

Cabe dizer que o perfil dos integrantes daquela turma nem sempre correspondia à imagem que formamos de uma quarta série. Aquela era uma turma composta por alunos com uma faixa etária superior a dez anos de idade, a maioria entrando na pré-adolescência – o que, de algum modo, explicava essa espécie de intimidação ou vergonha manifesta quando se é visto na companhia de adultos em um passeio que não tem outro objetivo a não ser “confraternizar com os colegas”. Além disso, ao longo do ano, tinham narrado várias situações que pareciam ter o efeito de um crescimento rápido demais para lidar com algumas coisas. O que passava em suas narrativas era que haviam se acostumado com a ausência do adulto e vinham aprendendo a “se virar” sem ele, mostrando uma espécie de

“independência” precoce diante de algumas circunstâncias. Não raro me deparei com situações em que ao invés da presença de alguém vir buscar as avaliações do fim do trimestre, vinha um bilhete no caderno assinado pelo “pai”, “mãe” ou “responsável pelo ...”, autorizando-o de levar seu boletim para casa. Os responsáveis que compareciam às reuniões eram poucos. Era também preciso cuidar o que dizer a eles. Pois alguns professores narravam que, no trato com alguns pais, a resultante era uma agressão no lugar da conversa com o filho. Com relação àqueles poucos que vinham buscar as avaliações no fim do trimestre, bastava trocar algumas palavras para perceber que a escola talvez fosse o único espaço de que o aluno dispunha para estudar porque em casa ele tinha de assumir várias outras funções, muitas vezes, cozinhar, limpar, cuidar do irmão menor – uma rotina a ser preenchida com uma série de atividades de adultos e onde restava pouco tempo seja para as coisas da escola, seja para brincar com os amigos.

Não era à toa que só a iminência das férias anunciava a saudade. Para muitos a escola era um espaço de fuga de um mundo adulto que os forçava a crescer rápido demais, que os forçava a encarar as coisas com seriedade. O espaço da escola talvez fosse um dos únicos espaços em que ainda lhes era permitido voltarem a serem crianças. Crianças diferentes, crianças que carregavam consigo as funções e deveres de um mundo adulto progresso que as esperava, todos os dias no final do turno, quando chegavam em casa. Um progresso que espera – pode ser que estes vocábulos combinem pouco por tramar como que às avessas o sentido desta frase – mas é mais ou menos isso que acontecia quase que diariamente com estes alunos.

Estávamos na véspera do passeio. Os lugares para a sessão da tarde haviam sido reservados no cinema. Tinha em mãos a maioria das autorizações dos responsáveis. Infelizmente, aqueles que não as trouxeram, esqueceram ou que os pais não assinaram não iriam poder participar do passeio. Não era possível embarcar em uma viagem que teria como roteiro sair fora do território escolar sem as autorizações.

Antes de me aventurar em sair da escola quis reiterar com os alunos, o caminho que nos propomos. Efeito de combinações prévias, o roteiro tinha duas vias, uma endereçada aos parceiros de viagem, a outra, à direção. Era composto de cinco etapas: 1) os alunos contariam com o transporte de um ônibus de linha e o pagariam com a passagem escolar (de modo que foi avaliado com a direção da escola que não se dispunha de recursos para a locação de um ônibus especial para essa finalidade); 2) chegariam ao cinema (o qual se

situava dentro de um shopping); 3) assistiriam ao filme; 4) após a sessão lanchariam na praça de alimentação e, finalmente, 5) retornariam para a escola.

Naquela ocasião, tenho de confessar; eu estava tomada por uma sensação de receio com o que poderia acontecer dali em diante. Mas, não podia manifestar qualquer alteração, estava na posição de manter as coisas sob controle, afinal a expectativa dos alunos, na medida em que constituíam um grupo, ganhava força. Era até esperado um certo entusiasmo além da conta na turma na medida em que os professores não tinham o hábito de sair com os alunos da escola, e talvez, poucos alunos haviam tido a experiência de ir ao cinema, “assistir filme em tela grande” - como costumavam contar.

Para mim, até era possível perceber, naquela ocasião, o motivo do receio. Por um lado, aquela experiência era nova, pois até então não havia me aventurado a sair da escola sem o acompanhamento de um outro professor, de uma outra turma, deslocando-me com transporte coletivo com os alunos. Meus passeios anteriores envolviam, ao menos, uma boa parcela do conjunto da escola e o deslocamento era feito com um ônibus locado especialmente para aquela finalidade. Para que as coisas transcorressem como o planejado, pensei, era preciso que os alunos não apenas portassem recursos como o vale transporte escolar para o deslocamento, o dinheiro correspondente ao pagamento do ingresso no cinema e o dinheiro para o lanche; era preciso que exercitassem a sociabilidade fora do ambiente escolar, que soubessem o modo como deveriam proceder em um ônibus com outras pessoas, em um shopping, no cinema, na praça de alimentação – elementos que, diga-se de passagem, são um tanto subjetivos, não comportam nenhuma garantia prévia de que o passeio daria certo, de que as coisas iriam sair como o combinado. A iminência da dispersão é maior quando se arrisca sair fora da margem. Além disso, o shopping é um lugar bem diferente do espaço escolar onde impera uma lógica institucional feita para tudo ver, tudo perscrutar. Por isso, aproveitei a retomada do roteiro para conversar, mais uma vez, com os alunos longamente a respeito destas questões antes de sair da escola e nos direcionarmos para o cinema.

Por outro lado, o que me deixava confiante era o vínculo que eu havia construído com a turma durante o ano pois, como disse, já tinham transcorrido muitas circunstâncias difíceis de resolver nas quais a turma mostrou-se madura para sustentar as combinações. A alternativa do diálogo, de revisar o que se fez, eram avanços de um laço afetivo constituído durante um bom tempo de trabalho e que vinha tomando como princípio a conversa como um

operador para resolver os impasses.

Aquela não era uma turma que, em geral, costumava comprar briga por qualquer coisa, tampouco tinha o hábito de partir para a agressão verbal. Com base nesta aposta, nos laços estabelecidos com a turma, feito de um longo trabalho, encorajei-me em efetivar o passeio, saindo com os alunos sozinha do ambiente escolar.

O deslocamento até o shopping foi bem tranqüilo. No entanto, chegando lá, alguns alunos ficaram encantados com o universo de atrativos nos quais podiam gastar o seu dinheiro. O cinema estava no roteiro, mas já não era a única opção daquele contexto. Sem me consultar ou mesmo consultar a turma para ver se queriam mudar de opção de programa, alguns direcionaram-se à bilheteria de jogos eletrônicos e compraram várias fichas para efetuar suas apostas. A outra parte da turma que sustentava o combinado inicial (o de assistir ao filme) imediatamente desentendeu-se com os colegas cobrando deles a manutenção do acerto que havíamos feito na escola.

Fiquei surpresa com aquela postura de alguns que dividia a turma. Parecia que nada do que havíamos combinado antes estava sendo mantido. Naquela ocasião, eu não podia deixar uma parte do grupo sem acompanhamento docente, mas também não podia me dividir ao meio e acompanhar os quereres de cada um. Sobre uma perspectiva, a bilheteria não iria devolver o dinheiro gasto por parte da turma nos ingressos para os jogos eletrônicos e este mesmo grupo já não dispunha do dinheiro para a entrada no cinema, mesmo que me empenhasse em convencê-los a entrar; sobre outra, não achava justo que a parcela de alunos que mantinha a programação que combinamos antes de sair da escola e mostrava-se na expectativa de assistir ao filme fosse prejudicada. “O que aconteceu?” “Velejamos em um barco furado?” “Tudo estava prestes a ir por água abaixo?” Ou melhor: “Eu estava prestes a perder a embarcação em uma curva do caminho?” - pensei.

Decidi reunir os alunos um instante e conversar a respeito do que estava acontecendo, retomar que nos empenhamos tanto para realizar aquele programa, e agora...

Ocorreu que eu tinha de buscar uma solução rápida para o inusitado da hora, uma solução que devia ser tomada dentro do tempo que tínhamos disponível, tempo limitado seja pelo início da próxima sessão de cinema, seja pela tentativa de recuperar o foco do grupo de alunos capturados pela atração dos jogos eletrônicos.

Na busca de encontrar uma resposta para o conflito dentro do tempo suficiente, os alunos colocaram o seguinte: “Não há problemas, professora, a gente assume a

responsabilidade, permanece aqui, no espaço de jogos eletrônicos e a senhora pode acompanhar o restante do grupo interessado em assistir ao filme à sala de cinema.” - “A gente está acostumado a ficar sozinho mesmo!”

De acordo com as narrativas familiares que havia tomado conhecimento durante o ano letivo, até podiam estar acostumados a ficarem sozinhos, mas por deliberação dos responsáveis e não por deliberação do professor. Naquela circunstância, fui assolada pela dúvida a respeito de qual seria a melhor solução a tomar. Afinal, o grupo de alunos que apresentou aquela alternativa (a de permanecerem sozinhos na sala de jogos eletrônicos até o final da sessão de cinema) havia sido a parcela que primeiro se dispersou do que tínhamos combinado na escola. Mas, diante daquele acontecimento, não havia muita saída: ou eu arriscava deixar uma parte dos alunos sem acompanhamento por um intervalo de tempo bastante longo ou assumia uma postura não compatível com a postura que vinha assumindo até então: recolhia toda a embarcação e voltava ao porto de partida de modo que a turma não chegasse a vivenciar nenhuma das experiências, nem filme, nem jogos eletrônicos. O retorno para a escola, pensei, não só seria uma forma de castigar aqueles que não cumpriram com o combinado inicial como também seria uma forma de evidenciar a todos que não se deve desafiar uma autoridade, que a posição hierárquica de um adulto em relação às crianças tem o poder de suprimir os quereres que ali suscitam.

Dentro do pouco tempo que restava, continuava tentando avaliar a situação para poder decidir. Cheguei a quase enunciar a segunda alternativa, de retorno para a escola, mas contemporei e rememorei circunstâncias nas quais os alunos cumpriram com as combinações durante o ano letivo. No final, acabei por depositar mais um voto de confiança, solicitando que antes de se dirigirem à sala de jogos eletrônicos, comprometessem-se em comparecer no final da sessão em frente à sala de cinema.

Durante o filme, fui tomada por uma inquietação: não sabia se tinha tomado a atitude correta naquela ocasião. Afinal, eu tinha a incumbência de zelar pela totalidade do grupo. Conversei com os monitores da sala de jogos, funcionários do shopping, para que não autorizassem a saída dos alunos antes do final da sessão de cinema. Saí várias vezes do filme para ver se estava tudo bem com os alunos que foram aos jogos, em seguida voltava para ver se estava tudo bem com os que ficaram assistindo ao filme, se ninguém daquele grupo havia resolvido ir ao banheiro e tinha se perdido pelo caminho. No término da sessão, todos alunos que se entretiveram com jogos, estavam à espera dos demais colegas em frente da sala de

cinema. Com alívio, cumpriram o combinado.

Após o lanche, chegara o tempo de pegar o ônibus de volta à escola. O fim da tarde ocorreu com tranqüilidade, mas uma tranqüilidade que não chegou a me fornecer um sossego capaz de apaziguar o agito e a inquietação que haviam me assolado durante aquele percurso. Eu deveria me encontrar com o semblante da direção ainda no final daquele dia. Acompanhava-me a angústia de como seria o olhar da equipe diretiva diante do encaminhamento que tomei.

Aportamos na escola. Quem conhece este cenário sabe que o pôr-do-sol é feito de um entrar e sair que deixa a atmosfera nebulosa. Muito barulho. Passos que entram e saem apressados. Cada um preocupado com seus afazeres quase que querendo atropelar o tempo. Não tive tempo de me encontrar com a equipe diretiva. Buscava interlocutores mas muitos já tinham saído, os que restaram na escola se mostraram pouco receptivos a escuta. Resolvi deixar para o dia seguinte.

Na tarde posterior, fui atropelada sem poder falar, logo de chegada pela coordenação e supervisão escolar. Questionaram-me sobre o que ocorreu no dia anterior. Supervisora e coordenadora colocaram-me que tomaram conhecimento do ocorrido porque um dos alunos chegou em casa e contou à família o que aconteceu. Diante desta narrativa, o pai do aluno foi até a escola questionando a direção: “como uma professora deixa sozinhos os alunos em um espaço público?”. A direção, que até então desconhecia a situação, acabou por investigar o fato, querendo maiores esclarecimentos.

De fato, eu sabia que o que tinha acontecido era grave. Aquilo era motivo de uma reunião com pais e direção. Tamanha foi a minha angústia durante o ocorrido e depois que ele se passou. Mesmo que muitos dos pais não tivessem o costume de comparecer à escola quando chamados, eu tinha de me justificar com aqueles que se fizessem presentes. Narrei a situação à direção, à supervisora e à orientadora contando o impasse que vivenciei na tarde anterior e como procurei desdobrá-lo, com isso, não cheguei a contar as possibilidades que pensei para encaminhar o conflito, apenas a atitude tomada.

Interrompendo minha narrativa, a supervisora me repreendeu dizendo que “em situações como estas, o que temos de fazer é reunir a turma e retornar para a escola para que todos aprendam que um combinado é uma regra que não pode ser desrespeitada, mesmo que esta atitude prejudique aqueles que não desafiaram a norma”.

Silencieei. Percebi a norma sobreposta ao diálogo, à conversa. A punição como

reparação do conflito. Com isso, senti um desamparo aliado ao descompromisso de uma instância impostada com o dedo em riste apontando-me a falibilidade de uma ação cometida sem antes ter se ocupado em fornecer o respaldo ou as condições suficientes para evitar tal situação. Dei-me por conta de que quando me chamaram para a sala da coordenação não se tratava de uma conversa. Tratava-se, isto sim, de uma prestação de contas.

A reunião foi finalizada com o registro em ata no qual fui submetida a me comprometer de comunicar à direção da escola antes de tomar qualquer encaminhamento com a turma. Assumi minha quota de responsabilidade pelos efeitos indeterminados de ter me arriscada a sair fora da margem.

2. PARTIR DE UM (DES) ENCONTRO²



(ESCHER, 2004)

Dizem que quando somos fisgados por uma obra, seja ela um texto, uma imagem, uma composição sonora, não importa seu gênero, ocorre uma eufonia. Encontramos nela, elementos que, na verdade, já faziam morada, sem que soubéssemos, em nossa existência.

A obra de Escher (2004), *Águas Agitadas*, é uma dessas obras que nos instiga a pensar. Noite escura, lua cheia brilhante, árvores, uma poça d'água esquecida pela chuva – indício de que houve tormenta, mas que agora não chove mais. Este é o cenário da obra. Tudo que se reúne em seu conjunto é visto pela superfície desta poça d'água. O que se revela ali nada tem de linhas retas ou ângulos bem definidos; pelo contrário, é feito de um traçado trôpego como se estivesse sempre a se movimentar.

Acrescente-se a esta composição, que tinha tudo para ser facilmente descritível se a víssemos sem a tangibilidade desta representação, duas gotas de orvalho que caem em concomitância de uma árvore vizinha. Tão logo atingem a superfície da poça, inscrevem ali um agito sem-igual. Cada gota, ao cair de uma só vez, como que emparelhadas, produzem

² Cabe justificar aqui o percurso que fizemos e o motivo pelo qual elegemos a palavra *(des)encontro*, sinalizada com o prefixo *des-* entre parênteses para nos ajudar a compor, em especial, o capítulo inicial que integra nossa dissertação. É necessário assinalar que escolha pelo vocábulo *encontro* nos faria incorrer no risco de ensejar uma leitura que acentua a idéia de “concordância”, de “confluência”, de “conjuntura” entre as partes, figurem-se elas sob a forma de duas ações distintas e independentes entre si, figurem-se elas sob a forma do modo como fixamos um propósito e do modo como este propósito se realiza de fato. Por outro lado, o uso da palavra *desencontro* nos inclinaria para um sentido contrário a este que nos assinala a palavra *encontro*, fazendo-nos pender mais na direção de um “embate”, de uma “discórdia”, de “algo que não sai como o previsto” - como deslizam os significantes que compõe a acepção desta palavra. A alternativa buscada neste escrito em utilizar a palavra *(des)encontro* nos permite tecer uma articulação que procura ter o cuidado de não incorrer ou fixar-se em pólos opostos do sentido. O vocábulo *(des) encontro* tende a ficar em uma zona intermediária, torcida, por assim dizer, entre dois extremos da significação – algo que tende a nos apontar que todo o *encontro* também comporta um índice de “discórdia”, de “dissonância” próprio de um *desencontro* e, vice-versa, todo o *desencontro*, de algum modo, também articula, traduz algo da ordem de um “afeto” que nos atinge, de uma “conjunção” que nos atravessa, reconduzindo-nos à acepção do termo *encontro*. É neste entredois como que resultante de uma torção entre os pólos que gostaríamos que a acepção desta palavra aqui se fizesse presente.

seus círculos concêntricos que se espalham formando ondas, imprimindo um movimento de perturbação e inquietude à toda superfície.

O traçado da paisagem, que já era trôpego, faz resplandecer uma imagem que ganha toda a sua intensidade quando vista. O (des)encontro, o choque entre ondas concêntricas é o que talvez estabeleça a conjugação e o limite, a dissimetria existente entre a parêntese de gotas que submergiu na água – afetação entre ambas que cede lugar para que as linhas que compõem a gravura dando uma estrutura de conjunto à obra se revelem em alternância, confluindo para deixar de ser o que são e dar novos contornos ao ambiente.

Nunca se sabe bem explicar por que se é capturado por uma imagem. No caso desta obra o (des)encontro parece se inscrever com uma premência, com uma insistência talvez, quase sob a forma de uma destinação. Tudo isto visto pelo avesso, pelo revés do que se apresentaria em um cenário contemplado a olho nu, a representação desta imagem nos fisga pelo modo como revela os efeitos de um acontecimento, deixando em suspenso toda e qualquer hipótese a respeito de sua causa – nada sabemos sobre as gotas de orvalho que despencam do alto de um galho de árvore senão pela intensidade das ondas que se produzem na superfície do lago. Além do mais, parece que não se trata de um (des) encontro qualquer, mas de um certo tipo que se expande para além da margem, que fura a moldura da obra. O retrato que se dá a ver na superfície da poça d'água faz resplandecer uma face do entorno que jamais a enxergaríamos se a contemplássemos sem a mediação da agitação das águas: dimensão que mostra as coisas meio obtusas, meio descontínuas, onde as ondas se afetam retorcendo figurações e traços.

É desta frequência nos (des)encontros que vamos tratar ao longo deste trabalho e, em especial, neste primeiro capítulo. Da intensidade deixada nos acontecimentos e da impossibilidade de garantir de antemão os efeitos nas escolhas e ações que empreendemos. Do ter de se haver com o ângulo torcido que uma imagem disforme nos representa do contexto em que estamos imersos. Do não conseguir enxergar as coisas, tampouco percorrer um caminho, senão por vias oblíquas e por contornos obtusos. Enfim, do modo como somos convocados a responder pelo índice de indeterminação em circunstâncias que nos implicam e que teimam em nos deslocar para o lado de fora da margem.

2. 1 DOIS TEMPOS DE UM (DES)ENCONTRO

*Acho que essa freqüência nos desencontros
ajudava o seu ver oblíquo.*
(Manoel de Barros, 2006, “Um olhar”)

Uma freqüência que é quase uma destinação. Protagonizar a ação humana nos leva a tomar os (des)encontros como aquilo que inscreve uma pedra-de-toque, uma interrogação a nos fazer companhia: por mais preparação que se empreenda, por mais conhecimento que se tenha da imagem formada na superfície da poça, nunca se sabe a intensidade com que uma gota irá desabar, nunca se sabe o poder que ela tem para transformar uma coisa em outra, para fazer dos traços do retrato revelado uma nova imagem a se revelar. E, porque toda a ação só ganha sentido e significação na convivência com os demais, não se trata apenas de uma gota que se lança e se atualiza em ondas que propagam suas reverberações sob a forma de conseqüências para o agente e uma coletividade. Toda a ação empreendida e efetivada inscreve, de algum modo, encontros e desencontros, seja no instante em que acontece o choque entre a gota e a superfície da água, seja no momento em que ela se depara com as ondas reverberadas pela ação iniciada por um outro agente que tentou em atestar sua presença, demarcando também sua posição no contexto em que está imerso.

Alteração dos traços representados no interior das margens da poça por no mínimo dois tempos constituintes de um mesmo acontecer: o primeiro, no instante em que ocorre a queda das gotas produzindo um choque na superfície da água; o segundo, no momento em que as ondas concêntricas engendradas pelo efeito de ações distintas se afetam, se interpenetram, interrompem o movimento de expansão da ação contrária e se diferenciam entre si.

Tratemos do primeiro tempo do (des)encontro para depois abordar o segundo. Ora, sabemos bem, ele não passa de possibilidade infinita onde o agente arremessa de uma só vez corpo e linguagem em um contexto que supõe conhecer do alto de um galho de árvore – que é desde onde costumam ser depositadas as gotas de orvalho, penduradas-em-folha – até mergulhar na água e perceber que o esboço que ele avistava do alto se desfaz e se realiza em outro quando ele ali adentra. O conflito que se inscreve neste primeiro choque é entre aquilo que se apresenta como possível de um agente desempenhar enquanto proposta de realização e aquilo que acontece *ipso facto*, que se realiza de fato no contexto em que ele atua, na

experiência.

No Livro III de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) faz uso de uma metáfora muito afeita a esta imagem de Escher (2004), em *Águas Agitadas*, quando introduz uma discussão a respeito do que depende e do que não depende de nós, do caráter voluntário e do caráter involuntário de nossos feitos, do modo como respondemos pelos efeitos inesperados das ações que protagonizamos. Dir-nos-à Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) nesta passagem: “se jogais uma pedra ao ar, é impossível trazê-la de volta, mas apesar disso, sois responsável por ter apanhado a pedra e a ter arrojado ao ar, uma vez que o princípio-fundamento do ato estava dentro de voz”. (ARISTÓTELES, ([335 a 323 a. C] 2007, p. 100)

O tema da responsabilidade sobre as ações que empreendemos parece ser aquele que atravessa o debate articulado por Aristóteles nesta obra. Um pouco antes de chegar nesta metáfora das pedras (como que em uma alusão a nos ensinar que é o próprio corpo do agente que é arrojado ao ar quando ele intenta em atestar sua presença, conduzindo-se nos espaços em que atua), o filósofo aponta o ser humano como aquele que é “autor de suas ações”. (ARISTÓTELES, [335 a 323 a. C] 2007, p. 99). Ocorre que o campo da ética, bem como o modo como Aristóteles o inscreve na discussão em que articula, não coloca o agente como um autor que delibera sobre o *télos*, sobre os fins daquilo que empreende, mas o coloca como um autor que tem o poder para escolher e deliberar apenas sobre os meios.

Parece que não é preciso demorar-se muito contemplando tanto a metáfora das pedras arrojadas ao ar, evocada por Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em sua *Ética a Nicômaco*, quanto à composição feita por Escher (2004) em *Águas Agitadas* para darmos-nos por conta de que há a interpelação de um paradoxo intrínseco à própria condição humana de agir no mundo nestas duas cenas: para além de uma conjuntura estrutural que as aproxima, o que parece se presentificar com uma certa premência diz respeito ao modo como somos convocados a responder pelos efeitos indeterminados das escolhas e ações que protagonizamos.

Como responder por aquilo que nos escapa? - isto é, o que nos interroga e nos fissa em ambas as imagens diz respeito ao modo como, ao lançarmo-nos ao ar, a um só tempo, junto com o objeto-guia de nossas escolhas e em função de alcançá-lo, somos convocados a sustentar um índice de indeterminação insustentável que atravessa toda e qualquer conduta em deslocamento. Se o primeiro (des) encontro diz dessa dissonância entre propósito e realização é porque, de algum modo, no momento do arremesso não podemos sequer ter certeza se a

pedra arrojada irá superar os desvios do caminho e atingir o contexto ao qual a endereçamos, tampouco se, atingindo-o, que intensidade irá repercutir os efeitos ali produzidos.

Neste sentido, se o agente é “autor de suas ações”, como nos reitera Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007, ele não só não é um autor em plenitude, queremos dizer, no sentido de dispor do poder de determinar sobre os fins de sua obra, como também temos de levar em conta que a ação humana não concerne em uma obra que se faz a sós, bastando o agente e suas ferramentas de trabalho (seu modo de ser e de agir) para que algo se realize³. O (des) encontro parece inerente à condição humana de agir no mundo porque o agente sempre depende dos outros para radicar suas intenções na experiência e, da experiência “é sempre possível esperar o inesperado”. (ARENDDT, 2004, p. 191) Quando uma ação é iniciada não há como prever com que intensidade ela irá afetar o contexto em que atua, tampouco há como antecipar as conseqüências que esta mesma ação irá desencadear ao longo do tempo seja para uma coletividade, seja para o próprio autor dos feitos.

O possível de realização – a própria etimologia da palavra “possibilidade” vem nos ressaltar no léxico grego que este poder de agir em conjunto se bifurca em dois caminhos, sinalizando para nós a vértice duplicada que a um só tempo vincula e opõe o campo do possível (aquilo que reside sob o nosso poder de escolher ou determinar) ao que, de fato, vêm se atualizar sob a forma de ação nas circunstâncias em que somos envolvidos. Vimos recolhendo a gênese deste vocábulo tanto a partir daquilo que é tecido na *Metafísica* de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006), quanto da interlocução que Arendt (2004) empreende desta obra quando articula o capítulo da “Ação” em sua *Condição Humana*. O campo do possível tende a aparecer em ambos tanto sob a forma de *dynamis*, de potência, quanto sob a forma de *dechomai*, *endechomenon*, que significa “acolher, receber, admitir” – indicando-nos que o problema daquilo que se apresenta como possibilidade de realização não pode ser dissociado da noção de contingência. Em uma palavra: o possível de se realizar carrega

³ Sabe-se que a filosofia de Aristóteles tentou com insistência sinalizar diferença entre *práxis* da *poiésis* no sentido de nos dizer que no campo da ação, causa formal, causa material e causa eficiente são indissociáveis na medida em que é impossível o agente ético divorciar-se do seu corpo através do modo como se conduz na experiência; em contrapartida, no campo da fabricação, etapas distintas que compõe desde a matéria com que um objeto é feito, sua forma até a finalidade para a qual uma coisa é criada fazem do feitor aquele que executa/acompanha todo o procedimento do início ao fim de um dado processo de criação. Aristóteles tende a argumentar, por exemplo, que no campo das ações humanas não temos o poder de deliberar sobre o *télos* e, com isso, prever os efeitos de nossas escolhas, embora considere que o agente delibere em função dele; enquanto que no campo da fabricação o autor de uma obra ou o fabricante dispõe do domínio sobre o processo de seu trabalho do início ao fim. Este debate não se esgota aqui, sabemos o quanto ele é polêmico ainda hoje. Nos demoraremos mais nele no capítulo que dá seqüência ao nosso trabalho. Para uma discussão mais aprofundada a este respeito ver Chauí (2002) e Hannah Arendt (2004).

consigo um índice iminente de impossibilidade que o constitui, que o atravessa, que o interrompe, sendo capaz de fazer com que a influência tangível de uma ação sobre outra resulte tanto no alargamento das margens do contexto em que os agentes estão inseridos, quanto na neutralização ou supressão de uma das partes.

Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006) talvez tenha sido quem primeiro se debruçou longamente sobre este tema nos Livros V e IX de sua *Metafísica*. Diz-nos ele: “Possível significará aquilo que contém um princípio de movimento ou mudança que ocorre numa outra coisa ou em si mesma enquanto outra”. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C], 2006, p. 150) A definição do filósofo nos indica que a potência, sendo um dos cognatos do campo do possível, não pode ser tomada genericamente como “liberdade para agir”. Não se trata de liberdade, uma vez que liberdade para um grego concernia em uma posição e em um status particular ocupado na *pólis*. Trata-se, de acordo com nossa leitura dessa passagem, daquilo que é intrínseco ao agir humano, daquilo que nos leva a principiar alguma coisa – daí, a etimologia da “ação” também bifurca sua raiz lexical entre as acepções *arkhê* e *prattein*. A primeira estando mais afeita à idéia de “possibilidade para agir”, “conduzir”, “começar”; a exemplo disso, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006) coloca o escolher e o deliberar como um elemento próprio da *arkhê*. Enquanto que o segundo termo, *prattein*, aproxima-se mais da noção de experiência, uma vez que corresponde ao que poderíamos chamar de um segundo tempo disto que foi iniciado pela *arkhê*. *Prattein* tende a significar um dar continuidade àquilo que foi principiado, deslizando também pelos sentidos de “acabar”, “realizar”, “atravessar”, “percorrer”.

O que elegemos como o primeiro (des)encontro diz respeito àquilo que é possível de realização, mas que nem sempre se realiza, uma vez que depende de uma série de condições de possibilidade na experiência para que a *dynamis* se transforme em *energeia* – para que a potência se transforme naquilo que a pena de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006) irá definir como “realidade consumada”. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C] 2006, p. 231) A nosso ver, este (des)encontro já está sinalizado na própria bifurcação etimológica da palavra “ação” – naquele lugar disjuntivo que, a um só tempo, vincula e opõe o “começar” do “realizar”. É através deste *prattein*, deste atravessar, deste percorrer, deste acabar que o possível faz sua passagem, sua travessia para o campo da experiência. E é aí, nesta primeira afetação, neste primeiro contato entre gota d'água e superfície da poça ou entre aquilo que fixamos como propósito em nosso arremesso de pedras e a intensidade com que estas pedras arrojadas irão

afetar o entorno, nesta passagem que o movimento ou a mudança, o qual Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2006) vem nos apontar em sua definição de possível, acontece. Desde o instante em que corpo e linguagem principiam uma ação não há mais como retroceder – parece ser neste início inevitável que a conduta fica submetida às curvas e aos desvios do percurso.

O segundo tempo do (des)encontro, por assim dizer, é este que vêm colocar o possível diante da interface do contingente, do *dechomai, endechomenon*. Resultante de um afeto não-determinado, já com a travessia em curso, a contingência retira completamente o agente da posição de iniciador, daquele que supõe estar sob o domínio do que empreende, uma vez que tende a reduzir o sujeito à posição de agente da passiva. Em alusão à imagem da pedra arrojada ao ar, temos de considerar que, se podemos ter um certo domínio da força que depositamos no arremesso, não podemos escolher quando ou como seremos alcançados pelos efeitos de uma ação contrária e distinta à nossa, não podemos saber de antemão de que direção virá a pedra arrojada por um outro agente, tampouco com que intensidade este arremesso irá nos afetar. Agir e padecer são dimensões contrárias e contraditórias indissociáveis atuantes na conduta ética que tecem este viver-junto, compõe este desafio que é conduzir o próprio corpo, conduzir a si mesmo na experiência.

O agente ético, na cultura grega, parece ser aquele que se situa na posição ambivalente e ambígua tanto do que empreende, do que inicia, do que começa uma ação quanto do que a realiza, do que faz passar escolhas e deliberações para o campo da experiência. *Arkhé* e *prattein* parecem ser tempos distintos, opostos mas por isso mesmo vinculados em um mesmo acontecer, onde o agente encontra-se implicado em sua conduta, em seu fazer e, por isso mesmo, é ele quem responde, é ele quem tem de se haver com os impasses que circunstâncias adversas, inesperadas lhe acenam nesta passagem pela experiência.

Corpo e linguagem arrojados na experiência, produzindo efeitos que já não podem ser previstos ou cogitados antecipadamente. A afirmação de Arendt (2004) aqui nos é muito pertinente: “basta um ato e às vezes uma palavra para mudar todo um conjunto”. (ARENDR, 2004, p. 203) Talvez a disposição para agir conjugada com a palavra, esta potência que acaba por nos diferenciar dos demais seres vivos, seja também aquilo que nos coloca diante do nosso maior limite, o que advém de um índice exterior que nos afeta, que nos atinge e que nos afigura como que impossível calcular de antemão os efeitos das escolhas empreendidas. Esta potência para agir nos condena também a ter de se haver com o que nos escapa, com aquela instância a qual não conseguimos explicar desde onde nem como fez tudo se alterar num

átimo de tempo – ali onde a ampulheta tem o poder de transformar um futuro contingente em um passado que nos condiciona e nos condena e que já não nos permite voltar atrás para refazermos o que uma vez foi feito.

2. 2 ATRAVESSAMENTOS. CONDICIONALIDADES

*O tempo presente e o tempo passado
Estão ambos talvez presentes no tempo futuro
E o tempo futuro contido no tempo passado.
Se todo o tempo é eternamente presente
Todo tempo é irredimível.
(ELIOT, 2006 p. 207)*

O poema de Eliot (2006) nos coloca face a face com o problema da ação e sua relação com o tempo. Este instante presente em que tudo acontece num abrir e fechar de olhos fazendo passar os acontecimentos de um futuro contingente, sobre o qual não temos poder de determinação para um passado que tende a nos determinar e condicionar nossas escolhas.

Se tomamos a premissa de que não partimos de um grau zero para escolher porque, como diz o poeta, o “tempo futuro [já está] contido no tempo passado”, também temos de admitir que não há como remontarmos a este grau zero de nossas ações simplesmente porque ele se situa em um lugar o qual não temos acesso – ele diz respeito a uma ancestralidade em causa que, a um só tempo, é precedente à nossa existência e produz efeitos sobre ela.

Neste sentido, a ação humana, por sua natureza inesgotável de uma potência que é incessantemente atualizada, onde não podemos detectar com exatidão onde principia (uma vez que um ponto sempre acaba por se interceptar em outro), nem tampouco onde termina (já que um feito particular quase sempre acaba por exceder os domínios de seu agente), talvez possamos considerá-la mesmo como que contaminada pelo movimento de alteração tão próximo ao fluxo incessante das águas.

Parece-nos que há uma complexidade em afirmar que toda gota lançada em uma poça ou toda pedra arremessada ao ar é sempre causa de um princípio-fundamento e que nossas escolhas põem em movimento ações que independem das nossas condições na experiência. Quando Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) assinala o princípio-fundamento ele parece ter em vista a condição de iniciador em que um agente se encontra, mas assinala isto sem prescindir

da noção de experiência – tão fundamental em sua obra. Sob este aspecto, na esteira deste pensamento, temos de considerar que embora a potência tenha sido concebida como uma disposição para principiar algo e que esta disposição é intrínseca ao humano, independente de sua posição ou status ocupado na *pólis*, Aristóteles não perde de vista, quando trata da condição laboral, por exemplo, que havia uma larga distância na cultura grega entre as possibilidades de escolha de um escravo e as possibilidades de escolha desfrutadas por um homem livre.

Quando dissemos que não há como remontar a um grau zero da ação é porque vimos pensando que nossa disposição para agir está determinada pelas condições em que nos encontramos na experiência, pela marcas que o contexto nos imprime e nos condiciona desde antes do nosso vir-a-ser existencial. Neste sentido, o problema da ação parece que está condenado a acertar as contas com o tempo, com o antes e o depois. Ponto de virada, de curva, de desvio, de *passagem* – tal qual é a conotação que o vocabulário russo inscreve nesse termo como “abertura ao incidente inesperado” – entre embarque e desembarque da conduta. A ação humana é um marco. Nunca se sabe ao certo se o caminho tomado no presente só segue o compasso das determinações precedentes, inscritas pelo contexto em que um agente está inserido ou se fura os protocolos, faz transbordar seus limites, seguindo a via menos percorrida. Parece ser este o ônus e o bônus de quem carrega consigo a destinação de incursionar na experiência.

Hannah Arendt nos diz que “aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo”. (ARENDR, 2004, p. 245) E isto porque, assim como a gota de orvalho já não pode mais lançar mão da visão de conjunto que dispunha quando estava suspensa no alto na medida em que submerge na poça d'água, o agente já não pode mais safar-se das determinações da experiência não só porque ao agir ele encontra-se diretamente implicado com a ação que protagoniza como também encontra-se na posição, quase insustentável, de ser refém de seu percurso.

Responder pela falha, pelo que acontece involuntariamente, pelo que nem sempre depende de nós e nem sempre parte de nós uma vez que se refere a esta afetação que é própria do convívio humano e que diz respeito a estes (des)encontros que, paradoxalmente, ligam-nos ao outro. Neste sentido parece que a relação que toda a ação estabelece com o outro toma a forma de um “tiro que sai pela culatra”⁴, que nos atinge como o raio do acaso a expor nossas

⁴ Em alusão ao título de Hannah Arendt (2008), em *Responsabilidade e Julgamento*.

fragilidades.

Entre o possível de se realizar e o acontecimento realizado há a passagem pela experiência, e neste entremeio, o inesperado que nos acena pelo caminho. Parece não ser uma tarefa fácil esta a qual somos destinados: a de conduzir a nós mesmos na experiência, não só porque desconhecemos o caminho, se vamos nos demorar em mil pontos da estrada ou se vamos encetar atalhos, mas porque o traçado que os nossos passos desenham quando percorrem a travessia existencial são passos que não nos deixam recuar, voltar atrás ou passar reto por circunstâncias as quais não gostaríamos de vivenciar. Talvez por isso, em qualquer contexto em que somos envolvidos onde a premência por tomar uma decisão se inscreva não haja como escolhermos, certificando-nos antecipadamente a respeito do *télos* de nossas ações, a respeito das conseqüências que uma escolha feita poderá desencadear.

Se o caráter irreversível da ação, o qual Aristóteles ([335 a 323 a. C], 2007) citando o poeta Agaton em sua *Ética a Nicômaco* nos assinala que “não temos o poder para desfazer o que foi feito”, ou ainda, que o que “aconteceu não pode ser (des)acontecido” nos deixa como que impotentes diante do passado, sem poder algum para operar modificações sobre o que passou; seu caráter não-determinado e indeterminado nos deixa como que impotentes para lidar diante da contingência e do acaso que se afigura no caminho. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C] 2007, p. 180) Parece que esta posição da ação que se materializa no instante presente e que tem de conviver entre os extremos de um passado que a condiciona e de um futuro que a atinge (e que pode ser ou não o instante seguinte) é o que faz da nossa relação com o tempo não uma mera soma repetitiva de unidades indiferenciadas.

O passado enquanto irreversível, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006, 2007) chama de *anagkê*, entendendo não só aquela instância sobre a qual não temos poder algum de deliberação como também tudo aquilo que é condição necessária para que o acontecimento presente venha-a-ser. O imprevisível, aquilo que nos atinge como o raio do acaso, sem porquê nem para quê, é designado como *tiquê*. A *tiquê* assume a personificação, na cultura grega, através da imagem da deusa Fortuna – esta senhora das causas acidentais que, por vezes, faz uma nuvem carregada passar célere sobre um campo seco, vindo desabar só quando já está sobre o oceano. Ambas as instâncias retiram o agente ético de uma posição de suposto domínio sobre aquilo que procura realizar, que procura passar à ação.

A etimologia do possível, *dechomai*, *endechomenon*, como fizemos notar um pouco acima, já parece assinalar esta abertura da ação para aquilo que não está previsto no roteiro,

por assim dizer. A contingência parece concernir naquilo que pode ou não acontecer mas se distingue da noção de *tiquê* no sentido de que não nos afigura sob a forma do que irrompe abrupta e iminentemente de maneira indeterminada, de algo que nos faz perder completamente o controle sobre o que nos acontece. Podendo ou não acontecer, a contingência tende a ser, de algum modo, temporizada, enquanto que o acaso diz respeito ao que surge no sentido de inscrever incessantemente a desordem, o deslocamento, o desalojar de funções e posições.

Neste sentido, o campo da ética enquanto modo de se conduzir na experiência tem de se haver com estas instâncias do inexorável, do contingente e do imprevisível do tempo que, de um jeito ou de outro, se imiscuem em nosso percurso existencial atualizando para nós a nossa condição de agentes na história, no contexto em que atuamos, na relação que estabelecemos com os outros, no modo como lidamos com os (des)encontros; em uma palavra: daquilo que nos coloca desde a posição de sujeito e de agente da passiva sobre os rastros que trilhamos no caminho e sobre o quê de inesperado ainda há por vir do horizonte.

2. 3 “ALGO” NOS INSCREVE COMO QUE EM FALSO NA EXPERIÊNCIA

Vimos tomando a ação humana como aquilo que, de algum modo, ilumina o cenário de forma que sem ela tudo não passa de um ambiente mórfico, sem vida, sem movimento. Mas, porque o objeto que procuramos contornar não pode prescindir de uma série de elementos que o colocam em causa, que permitem com que a conduta ganhe contornos de acontecimento, talvez, uma das pedras angulares sobre a qual este texto não pode deixar de se debruçar; não pode passar reto, desviar o caminho ou mesmo recuar, diz respeito ao tema da *passagem* – esta distância que a um só tempo, separa e interliga um ponto ao outro, este algo que exige e impõe um deslocamento a ser feito, um percurso, uma alteração.

Passagem diz dessa distância a ser percorrida por uma gota desde o ponto em que ela se encontra suspensa no alto de um galho de árvore (ponto em que ainda é pura possibilidade, seja de voltar a ser nuvem, diluir-se ou evaporar-se no ar; seja a de lançar-se na superfície de uma poça; seja a de esborrachar-se sozinha sentindo a dureza do chão) até o ponto em que uma das possibilidades materializa-se, repercutindo e fazendo com que a gota sofra alterações

pelas próprias condições em que ela se encontra. Também não podemos perder de vista que *passagem* não concerne em um caminho retilíneo, onde nada barra ou intercepta o percurso. *Passagem* só inclui esta acepção de “abertura ao acaso como incidente inesperado”, como sinalizamos um pouco acima o sentido que o vocábulo russo lhe confere, porque nos permite pensar o lugar em que os pontos se aproximam, se cruzam, seja por fusão ou sobreposição, seja por afetação ou intercepção, para depois, voltarem a se distanciar.

Pensar a ética, este modo de se conduzir pelo campo da experiência como uma *passagem* nos ajuda muito, principalmente porque este termo coloca em cena tanto uma dimensão de “percurso”, de “caminho”, de “travessia”, quanto uma dimensão que não se pode negligenciar o índice paradoxal com que se apresenta por sua relação de oposição entre os termos “sanção” e “ultraje”. (HOUAISS, 2006) Por ora, fiquemos com a primeira acepção para depois retornar nestes dois últimos significados que a palavra *passagem* também comporta.

Estes elementos nos permitem reconhecer como herança os resquícios que o léxico grego nos deixa na derivação de sentidos que atualizam para nós o significado da ação como efeito de uma *passagem* da *dynamis* à *energeia*, do plano do possível à “realidade consumada” - como diz Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2006). A ação humana, com sua imaterialidade não pode ser outra coisa a não ser o que radica, o que faz desabrochar na experiência o escolhido, o decidido, o deliberado antecipadamente.

A ética aristotélica não se cansa de nos dizer isso quando nos fala que a ação é ela mesma a resultante de uma equação que trabalha com as variáveis do desejo⁵, da escolha e da deliberação. Uma resultante que não pode ser tomada como um decidir sobre o *télos*, como um saber de antemão o final de uma história da qual fazemos parte desde o lugar de

⁵ Cabe dizer que o termo “desejo” assumirá acepções distintas ao longo deste trabalho, procurando respeitar sempre o modo como se articula ao campo teórico em questão no corpo do texto. Neste momento em que vimos trabalhando a obra de Aristóteles (335 a 323 a. C.] 2007), tomamos o termo “desejo” afeito à noção de “ação voluntária”, de “querer” tal como são as variantes que compõe e definem o bem-deliberar no Livro III de sua *Ética a Nicômaco*. À este respeito, dir-nos-á o filósofo: “a escolha será um desejo deliberado de coisas em nosso poder, pois primeiramente deliberamos, em seguida, selecionamos e finalmente fixamos nosso desejo, de acordo com o resultado de nossa deliberação.” ARISTÓTELES ([335 a 323 a. C.] 2007, p. 97) Neste sentido, de acordo com a leitura que o tradutor Edson Bini nos ensaja na nota 67 deste mesmo Livro, a definição de “desejo” em Aristóteles nos permite pensar que é possível desejar fazer algo e escolher por não fazer, pois o desejo sendo de caráter voluntário não só realiza um certo tipo de ação que empreendemos em um estado desperto, cômico do que estamos a fazer, como também o desejo nos faz traçar um caminho a ser percorrido quando incursionamos em uma escolha. Vale dizer que este ponto não é algo fixo ou fechado em sua obra, pois quando trata da *akrasia*, no livro VII de sua *Ética a Nicômaco* Aristóteles (335 a 323 a. C.] 2007) irá nos falar de dois tipos de desejo, um que está no cerne de uma escolha deliberada e o outro que nos impulsiona a seguir por uma via oposta. A *akrasia* não se trata tanto de uma falta de controle que nos impulsiona a agir, mas da co-existência de dois desejos em conflito, atuantes em um mesmo agente, um de ordem deliberada e voluntária, o outro de ordem não-deliberada, e involuntária.

personagens, protagonistas, agentes. Pois, desde este lugar estamos condenados a ver em parte e nunca o todo, como se estivéssemos a olhar através da superfície de uma poça d'água o entorno que ali transparece, sempre, aos fragmentos. O agente ético não pode ter o domínio sobre o que faz, não pode ter o domínio sobre o destino de suas ações simplesmente porque ele é um personagem de sua história, ele ocupa a dupla e ambígua posição de ser sujeito e ao mesmo tempo, de ser um objeto tomado pela intervenção de um outro sujeito.

Se há uma insistência de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) ao longo de sua *Ética a Nicômaco* em nos dizer que o campo onde se inscrevem as ações humanas trata das coisas variáveis e que sobre as coisas invariáveis não temos poder algum de deliberar, também há uma insistência do filósofo em nos dizer que não deliberamos sobre os fins de uma ação, mas sobre os meios. Sobre este aspecto, parece que já nos encontramos em condições de enunciar o quanto nossa incursão pela experiência se inscreve, sempre, como que em falso. Há uma anterioridade que nos lega conseqüências, um passado que nos aprisiona imprimindo na ação-presente a marca de um indelével, de uma espécie de condicionamento sobre o qual não temos poder algum para operar modificações. Há as condições de possibilidade da experiência, por assim dizer, em que uma ação se inscreve e que tende capturar o agente em um conjunto de rituais, regras, costumes. E há este encontro eventual com uma certa entidade, a deusa Fortuna, a qual Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006) chama de *ty'khe* e que vez por outra atesta sua presença de diferentes formas, como se quisesse dizer que está ali para atropelar os passos, pronta para interromper os propósitos e as intenções, seja para o bem, seja para o mal.

Tudo isso faz do campo do possível, esta única esfera sobre a qual o homem tem o poder para escolher, nada mais do que uma filigrana – algo que nos deixa apequenados diante do nosso próprio destino, deste percurso que tracejamos durante a existência. Ao cartografar estas instâncias (do passado como determinante do presente, do possível como abertura para a contingência, do futuro como aquilo que inclina-se a nos atingir inesperadamente como um raio) Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) aponta um certo antídoto para o caráter imprevisível e irreversível da ação. A noção de *práxis*, que aqui e ali é próxima da noção de *pratein* – este termo que assinala o tempo da realização de um propósito – é o significante que dá envergadura para o axioma aristotélico de um bem-agir ou de um agir em conformidade com a escolha, com o desejo e com a deliberação.

A *práxis* aristotélica é colocada em termos de exercício de uma potência que é

insistentemente atualizada, tornada ação. Uma conduta que é ela mesma formadora do caráter⁶. Neste sentido, é conhecida a proposição de Aristóteles (335 a 323 a. C] 2007) que aponta o caráter virtuoso como efeito de ações virtuosas. A virtude tende a aparecer em sua obra não como uma qualidade abstrata ou etérea, mas como um *modus vivendi* que faz o elo entre os homens, por assim dizer. As variantes desejar, deliberar e escolher em função de um bem enveredam-se pelas vias de se perfazerem em ação nesta proposição ética.

Nesta noção de *práxis* aristotélica parece haver uma concordância entre o bem-deliberar e o bem-agir operando como uma espécie de construtor do caráter virtuoso no agente. O que significa que, mesmo considerando os intempestivos, este lugar em falso que nos inscrevemos na experiência, a proposição filosófica de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) nos assinala que devemos tomar como bússola para a conduta esta espécie de aliança harmônica entre desejo, deliberação, escolha e ação. Resta explorar se é possível conjugá-las de modo a manter o controle sobre os destinos de nossos feitos.

2. 4 SUBMETER-SE, DESVIAR-SE, ULTRAJAR – MODOS DE SE CONDUZIR DISTINTOS EM RELAÇÃO À ORDEM

Diante da proposição ética de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) que coloca a *práxis* virtuosa no centro de todo o viver-junto, somos levados a dar mais uma volta em torno do problema dos (des)encontros.

Em algumas páginas precedentes referimos a ação humana como um arremesso de corpo e linguagem na experiência, remetendo à imagem de gotas penduradas-em-folhas de um galho de árvore que se lançam em uma poça d'água. O primeiro (des)encontro estaria neste choque entre gota e superfície ou entre aquilo que um agente se propõe a fazer e aquilo que lhe acontece quando incursiona, mergulha na experiência. O segundo (des)encontro estaria no modo como as ondas concêntricas, efeito de ações distintas que se interceptam e se conjugam

⁶ Conduta e caráter são assinalados por Aristóteles (335 a 323 a. C] 2007) através de uma ligeira variação morfológica dos termos *éthos/êthos*, o primeiro sendo índice do caráter, o segundo do hábito. A virtude concerne em algo que, por ser um exercício que atualiza as potências, por ser tornado um hábito pela repetição que engendra, como que acaba por inscrever, moldar o caráter do agente. Nesta via de reflexão – um acaba por ser condição *sine qua non* para dar existência ao outro. Daí também decorre a insígnia da experiência que tende a atravessar toda a obra de Aristóteles – a idéia de que ninguém se torna alguma coisa antes de dar materialidade através da ação ao que pretende se tornar; antes de praticar, antes de exercitar, antes de realizar, etc.

entre si, fazem com que o agente responda pelas conseqüências desencadeadas pelo destino indeterminado das escolhas que empreende. Algo que lhe faz responder seja por intermédio de um acerto de contas com o fluxo do tempo, seja por intermédio de um acerto de contas consigo mesmo, seja por intermédio de um acerto de contas com uma instância representante da autoridade com a qual deve se justificar.

A *práxis* em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) não só é um conceito importante para nós porque concerne, pode-se dizer assim, na ferramenta primordial que permite ao filósofo apontar alguns caminhos diante dos impasses éticos que um agente se enreda, se envolve; mas porque ela assume um sentido composto por dois termos que ali se conjugam quase que de forma nodal, a saber, corpo e linguagem. Para sermos mais fiéis ao vocabulário de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) diríamos *matéria* e *forma*. O corpo tomado como matéria e a linguagem como aquilo que a perfaz em ação são indissociáveis quando se trata de pensar a ética nos termos de um modo de se conduzir que se atualiza na experiência.

Sendo assim, a *práxis* não pode prescindir de um *logos*, palavra que na cultura grega sintetiza uma pluralidade de significados. *Logos* vêm do verbo *légo* que, por sua vez nos conduz à idéia de linguagem: ler, escrever, narrar, compor, declarar, tudo isso coloca em voga as habilidades de recolher elementos (letras, sons, imagens, acontecimentos), reuni-los e dar a eles uma forma. Mas, de *logos* também deriva o plural *logói* que significa pensar, decidir, deliberar, argumentar, discutir. Sobre este aspecto, há estudiosos que costumam dizer que na filosofia grega *logos* é uma só e mesma coisa porque entende-se que “pensar”, “dizer” e “ser” são componentes indissociáveis no agente ético. O pensar toma a forma de um modo de elaborar aquilo que nos acontece na experiência. (CHAUI, 2002)

Ocorre que Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) sinaliza neste *logos* que acompanha a *práxis*, o agir humano, um *orthos* – como se quisesse assinalar aí que se *logos* significa, entre outras coisas, performar a ação, há um modo de performá-la, de pensá-la, de elaborá-la certo, enquanto que um outro modo se mostra meio obtuso, meio leviano, vamos dizer assim. O *logos* que acompanha a *práxis* virtuosa nas vias de desabrochar na experiência é um *orthos logos*, um pensar e um deliberar corretamente em função de um bem-agir.

Este *orthos logos* aristotélico está suposto em toda a articulação encadeada em torno da *práxis* em sua *Ética a Nicômaco*, sendo tomado como um certo sustentáculo para a ação, como uma certa ordem discursiva que dá o tom daquilo que se deve fazer, dos rumos que se deve tomar, sobre aquilo que se deve decidir, de que modo se deve se conduzir pelo campo

empírico, em conformidade com que regras, com que princípios, com que combinados, etc.

A respeito disso, ficamos a pensar: se nos Livros V e IX de sua *Metafísica*, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006) nos apresenta o campo do possível como a esfera sobre a qual temos a disposição para escolher, para deliberar, fazendo-nos a ressalva de que, ao incursionar na experiência nada nos fornece a garantia de que o decidido de antemão tornar-se-á “realidade consumada”, uma vez que o campo empírico dispõe de condições materiais que nem sempre estão sob o nosso poder, nem sempre dependem de nós para levar ao cabo nossas proposições, como saber se aquilo que foi decidido pelo *orthos logos* irá assumir contornos de *práxis*? Em outras palavras, como saber se a decisão tomada é uma boa decisão e se esta decisão irá se perfazer em um bem-agir virtuoso? Além disso, como sustentar uma proposição ética da *práxis* virtuosa, de uma conduta que se torna hábito e de um hábito que é formador do caráter trabalhando com esferas tão distintas como a que trata do bem-agir de um agente, em circunstâncias particulares, e a que trata do viver-junto de uma coletividade, na *pólis* grega?

Ocorre que, se em sua *Metafísica* Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006) se ocupou de tratar a respeito das instâncias que recortam o campo do possível e que restringem nossa capacidade para agir, tais como as determinações de um passado e as imprevisibilidades de um porvir que tendem a atualizar para nós as incertezas diante de um futuro que nos espera em qualquer curva do caminho; em sua *Ética a Nicômaco*, não quer dizer que o filósofo perca de vista estas instâncias, mas ele desloca o acento para pensar o que se institui, o que atravessa, o que tangencia a relação entre os agentes na *pólis*.

Sobre este aspecto, cabe dizer, a referência de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em seus escritos sobre ética não se funda em uma relação qualquer: mas em um certo tipo de relação que estabelecemos com nós mesmos por intermédio da relação que tecemos com o outro. O outro tomado como ação humana distinta encarna condicionalidades e atravessamentos, determinações, não-determinações e indeterminações, possibilidades, contingências e acasos que se presentificam na experiência de um viver-junto, por assim dizer. O outro parece estar sempre suposto em toda a articulação ética aristotélica: seja para colocar em causa a dimensão de um discurso que assume a forma de uma anterioridade que tem por função performar nossas escolhas e ações, seja para inscrever uma interrogação em nosso modo de ser e de estar nas relações sinalizando, assim, que nos encontramos como que em falso para agir.

O que permite Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) sustentar sua proposição ética de

uma concordância entre o bem-deliberar e o bem-agir de um agente particular (o modo como cada um procede em circunstâncias concretas nas quais se encontra) e um bem-viver coletivo (esta espécie de condição para que o laço social se estabeleça e se sustente sem conflitos) parece dizer respeito a uma concepção de *práxis* que toma por objeto a relação que estabelecemos conosco mesmos na medida em que é mediatizada pela relação que estabelecemos com o outro. Não é demasiado dizer que trata-se de uma relação que não é qualquer relação, mas a *philia*; que trata-se de um outro que não é qualquer outro, mas o mestre. A virtude enquanto exercício de uma potência que é insistentemente atualizada, tornada ação é tomada como um bem de valor simbólico – algo a ser ensinado, algo a ser transmitido, algo a ser aprendido.

Duas vias parecem estar subjacentes nesta articulação filosófica supondo sustentar o bem seja na ordem de um microcosmo, seja na ordem de um macrocosmo: a relação para consigo, a relação para com o mestre. Tomando por ferramenta primordial a *práxis* virtuosa como aquilo que é efeito da *philia*, ou seja, deste tipo específico de relação que faz a ponte, estabelece o vínculo para que os ensinamentos entre mestre e discípulo sejam transmitidos e apreendidos, somos levados a revisar a instância do *orthos logos* como aquela que tem por função nos ajudar a bem-deliberar, a discernir entre alternativas contrárias, perfazendo a ação em um bem-agir.

Da leitura que vimos fazendo da obra de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), este *orthos logos* parece ganhar um matiz de porosidade. Ele não assume a posição de um imperativo superior que dita ordens as quais a ação deve acatar. Ele parece ser performado pela relação que estabelecemos com o contexto, pelas condições materiais que nos inscrevem limites e possibilidades na experiência, sobretudo, pela relação que estabelecemos com aqueles que assumem para nós um lugar de referência, de autoridade – e o mestre, na proposição ética de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), encarna a figura representante de um desses papéis.

Ocorre que este *logos* do discípulo, elemento a ser performado nas vias de um *orthos*, de um bem-deliberar que resulta em um bem-agir não repousa sobre outra coisa a não ser sobre este laço constituído pela filiação. Laço entre mestre e discípulo, por um lado, tão frágil na medida em que é dependente da atualização do vínculo instituído entre ambos para ter sustentação e validade; por outro, tão forte a ponto de dispor de um operador que é transmitido por um certo tipo de discurso capaz de penetrar e de encharcar o *éthos* de seu

discípulo, imiscuir-se em seu modo de ser e de se conduzir, envolvê-lo em sua fina e imperceptível camada a ponto de influenciar suas escolhas e ações.

De fato, na articulação filosófica aristotélica, o bem-agir e o bem-viver estão como que subjacentes entre microcosmo e macrocosmo porque o discípulo só se torna portador da virtude quando deixa de ser discípulo, quando já pode prescindir da figura do mestre como aquele que fala desde o lugar de um ensinante de modo que ambos possam colher os frutos de uma virtude amadurecida, não mais em formação. O discípulo tornou-se, ele também um mestre, pode prescindir da figura de seu mestre para desfrutar agora, com ele, de uma relação de amizade tecida entre pares – síntese onde a virtude se atualiza e repousa sob a forma de um bem de valor simbólico que ambos cultivam entre si. (CIRNE-LIMA, 2003) O discurso do mestre assumiu o lugar de uma anterioridade em causa presente sob a forma de um *orthos logos* que influencia e determina as escolhas e ações de seu discípulo. É por isso que o discípulo pode agora dispensar o acompanhamento de seu tutor para desfrutar, não mais de seu ensinamento, mas de sua amizade: pode seguir seu caminho sem a presença do outro porque a virtude como bem de valor simbólico já lhe foi transmitida.

Não se pode negar o tom de idealização da proposição ética de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) neste texto – parece haver aí algo que aponta para uma linha no horizonte que vislumbra uma *pólis* povoada só por mestres. Desde que a ordem discursiva sobre a qual a figura do mestre é responsável como veículo de transmissão não venha concorrer com outras ordens discursivas, até podemos imaginar esta linha no horizonte que nos indica o filósofo. Mas, quando começamos a pensar que mesmo na Grécia Antiga houve muitas escolas filosóficas, que mestres podem ter pertencido a filiações distintas ou que mesmo dentro de uma mesma escola sempre encontramos aqui e ali discípulos dissidentes, interrogantes de um certo campo do saber instituído, já não é mais possível sustentar a idéia de um discurso que circula de um modo quase esférico, onde a ordem do bem tenha se alojado de tal forma que o conflito, a dissonância ou o pensamento divergente não tivessem também calcado seu lugar e sua posição.

Mesmo naquele contexto, um discurso parece que sempre concorreu com outro discurso, procurando desbancá-lo ou mesmo procurando aglutinar um número maior de discípulos. Desse modo, parece mesmo que desde a Antigüidade o confronto de proposições que influenciam sobre as escolhas empreendidas pelos agentes disputam a ordem dos bens, perpetuando conflitos, deixando o terreno da ética pouco estável, pode-se dizer assim. O leque

de escolhas a serem feitas parece ser mais amplo quanto maior for o número de instâncias ou figuras imaginárias que se apresentam como veículo ou dispositivo portador do bem, prometendo acesso àquilo que além de ser um atrativo cobiçado por um percentual de agentes, adquire seu valor justamente por produzir este efeito de cobiça.

Com o que tecemos até aqui parece que já podemos localizar, na proposição ética de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), duas ordens as quais a ação humana encontra-se submetida: de um lado, a ordem do *orthos logos*, de um pensar certo, vamos dizer assim; de outro, a ordem da *pólis*, dos combinados, dos tratados, daquilo que era discutido e decidido nas assembléias. Ocorre que, embora Aristóteles empreenda sua meditação sobre ética nos levando ao cabo de sua obra sustentando a proposição de que a conformidade entre uma conduta particular, um bom princípio que se perfaz e se atualiza em ação irá coincidir com aquilo que sustenta o bem da *pólis*, o filósofo nos deixa brechas que nos permitem suspeitar que ordens que regem esferas distintas nem sempre se coadunam⁷. Parece haver aí, na interface destas duas instâncias, uma válvula que escapa sinalizando um (des)encontro, uma dissonância entre as coordenadas regentes do microcosmo e as coordenadas regentes do macrocosmo.

E, é no encontro com este ponto axiomático da obra do filósofo, ali onde Aristóteles concentra sua proposição ética, que somos convidados a pensar, mais uma vez, sobre os (des)encontros, efeito de *passagens* pela experiência – esta distância a ser percorrida entre o decidir e o agir e entre o que é considerado da ordem do bem para um agente particular e o que é considerado da ordem do bem para a coletividade a qual ele se encontra inserido.

De acordo com aquilo que se inscreve no silogismo aristotélico⁸, ficamos a nos perguntar, no caso de duas instâncias distintas operando em um mesmo agente, o que faz com que a ação siga ordens e deliberações advindas desde um lugar “superior”, tal como é legada a posição do *orthos logos*? O mesmo problema, de um conflito entre instâncias distintas em um mesmo agente parece se estender, se quisermos, quando pensamos a relação que institui e mantém a ordem estabelecida e aquilo que instaura um ponto de divergência, de conflito, efeito de um esgarçamento do laço social: o que faz com que um agente venha se adequar ou entrar em concordância com a ordem instituída?

⁷ A este respeito, ver nota 4 deste mesmo capítulo que trata da *akrasia*. Vale dizer que estamos acompanhados aqui da leitura de Michel Meyer (2003) a respeito desta mesma passagem do Livro VII de Aristóteles (335 a 323 a. C] 2007) que discute o bem regido por ordens distintas em conflito operando em um mesmo agente.

⁸ Ressaltamos que o silogismo aristotélico é aquele que reza por uma adequação, por uma concordância ou mesmo por uma submissão entre aquilo que é da ordem de uma conduta particular e aquilo que se apresenta como uma premissa maior ou um preceito geral.

Em outras palavras, ficamos a pensar que o que nos leva a bordear, interrogando os caminhos percorridos por Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em sua articulação filosófica parece dizer respeito àquilo que coloca em cena o conflito entre uma premissa que está suposta, como que por inferência, na ordem de um enunciado geral e uma outra que ganha sua evidência na ordem de um particular. Nossa hipótese é a de que o que parece ocorrer aí não se trata de um simples tensionamento que tende a ser resolvido com uma equação que inclui o particular na ordem geral, vamos dizer assim – ali onde o bem-agir de um indivíduo é uma regra para instituir o bem-viver na *pólis* e, vice-versa, o bem-viver na *pólis* uma regra que se sustenta devido ao bem-agir de cada agente.

A ação parece que se perfaz de um modo independente, não raro, de um modo contraditório àquilo que foi decidido, deliberado, pensado de antemão. Além disso, ficamos a pensar se esta independência da ação que instaura um conflito entre deliberação e conduta não seria, já na ordem do microcosmo, a insígnia de um ultraje à posição de autoridade que a função imaginária do mestre ocupa na vida de um discípulo, já que é esta figura quem responde pela transmissão de uma ordem discursiva que dá o tom dos princípios a serem seguidos pela conduta. Esta mesma relação de contradição experimentada por um agente quando o seu pensar e o seu agir entram em conflito parece se estender para uma relação de ultraje, de transgressão, de contrariedade quando se trata de pensar a relação que um agente estabelece com o laço social. Não raro, ali também as assertivas que balizam a ordem em uma coletividade tendem a pender para um lado enquanto que a conduta de um agente particular ou de um grupo dissidente tende a pender para outro.

2. 5 DESEJAR, INFRINGIR, CULPAR-SE – POSIÇÕES DISTINTAS EM RELAÇÃO À LEI

A *práxis* em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) parece colocar em relação corpo e linguagem arrojados na experiência, protagonizados por um mesmo agente em circunstâncias concretas onde ele tem de escolher e agir em função de um bem que esteja em dupla concordância: de um lado, com os desígnios do *orthos logos*, instância superior investida por um modo de “pensar certo”, pode-se dizer assim; de outro, com as decisões da *pólis*, com as

combinações firmadas entre agentes, diferentes interlocutores que tem por objetivo rezar por um bem, pela sustentação da ordem neste modo de viver-junto. Ocorre que, o que parece lidar com uma dupla concordância relacionando instâncias distintas (seja a passagem do bem-deliberar ao bem-agir, seja a passagem do bem-agir ao bem-viver) parece também acenar para o perigo da disjunção, da discordância, do (des)encontro como efeito destes deslocamentos de um ponto ao outro.

Quando deliberamos sobre algo, com frequência incluímos neste procedimento de deliberar um propósito, uma certa projeção do modo como aquilo que elegemos como alternativa, como um possível caminho a ser percorrido, irá se desenrolar. Mas, basta incursionar na experiência e logo se percebe que o acontecimento sai diferente do que havíamos nos proposto e isto seja devido às condições materiais delimitadas pelo próprio contexto, seja devido à presença de outros interlocutores, protagonistas de ações distintas que nem sempre se coadunam com nossos propósitos.

É neste ponto que, se parece ser dupla a concordância do axioma ético aristotélico que coloca como prerrogativa para a ação a relação que estabelecemos conosco mesmos por intermédio da relação que estabelecemos com o outro, conjugando, assim, o bem-deliberar, o bem-agir e o bem-viver, parece também ser dupla a discordância que se evidencia quando algo sai diferente do propósito.

Cabe dizer que não somos nós que estamos forçando a leitura, vamos dizer assim, mas é o próprio Aristóteles que nos enseja a enxergar este duplo (des)encontro quando se pergunta nos Livros VII e VIII de sua *Ética a Nicômaco* “como aquele que *sabe* pode ser intemperante” [grifo nosso] ou se “os seres humanos escolhem em função do que é realmente bom ou em função do que é bom apenas para si mesmo”. (ARISTÓTELES, 2007, p. 203 e p. 237-8) Quando investiga, quase que em seqüência, tanto o ultraje à normatividade estabelecida por um *orthos logos* quanto a não-coadunação entre o bem de um agente particular e o bem instituído por um coletivo, Aristóteles abre um espaço que nos permite suspeitar a respeito do conflito entre instâncias, a um só tempo, distintas e dependentes entre si.

O conflito entre instâncias distintas em um mesmo agente é encenado por um “superior”, investido de autoridade que escolhe e decide em função de uma alternativa, pronto a seguir por uma via, enquanto a ação, elemento do qual este “superior” não pode prescindir para levar ao cabo sua deliberação, insiste em seguir por um caminho contrário e a perder-se por rotas desconhecidas. Este conflito se estende para o espaço de sociabilidade que nos

constitui na medida em que o que é considerado da ordem do bem para um agente particular nem sempre está em harmonia, nem sempre se coaduna com o que é considerado da ordem do bem para uma coletividade. Parece que o que um conflito desta ordem sinaliza se refere ao que vimos tecendo como os efeitos de uma *passagem*, de um deslocamento tão próprio deste incursionar pela experiência que nos deixa como que sempre no fio da navalha, no risco iminente do (des)encontro. (Des)encontro entre o deliberar e o agir. (Des)encontro entre o agir seguindo princípios em circunstâncias particulares e o agir seguindo uma normatividade instituída pelo viver-junto.

Esta dimensão dupla do (des)encontro, a nosso ver, não faz outra coisa a não ser inscrever um ponto de interrogação nos laços de filiação, nesta *philia* constituída e constituinte através da relação que tecemos com o outro. Ou melhor, duplo (des)encontro que evidencia o caráter vulnerável do que é suposto como determinado nas relações, no laço social – (des)encontro efeito dos impasses vivenciados pela transmissão de um discurso investido de autoridade, suposto sustentáculo do bem instituído. Esta distância a ser percorrida entre deliberação e ação que abre espaço para mais do que o desvio de conduta, mas para o ultraje, para a desobediência às proposições do *orthos logos* – instância superior que encarna a figura de referência, de autoridade – estendendo-se também para os espaços de sociabilidade constituídos, para o modo como nos relacionamos com uma certa ancestralidade em causa encarnada, muitas vezes, na figura do mestre – guardião de um bem de valor simbólico a ser transmitido.

Se considerarmos que este *orthos logos* que responde por uma certa ancoragem, por um certo anteparo para a conduta do agente é performado pelo discurso do mestre que lhe imprime os predicativos “certo, correto” ao modo de ser e de agir; temos de considerar que não seguir suas determinações, queremos dizer junto com Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), agir de modo intemperante mesmo *sabendo*, parece incidir em ultrajar não apenas uma instância superior investida de autoridade, mas em ultrajar a figura do mestre como autoridade encarnada que responde por ser veículo de uma certa ordem discursiva que dá sustentação ao bem.

É neste ponto que o termo *passagem*, que sinalizamos acima como “deslocamento”, “percurso”, “caminho” desliza facilmente para as acepções “ultraje” e “sanção”. Neste sentido, a ética enquanto terreno, por excelência, da sociabilidade, da relação, parece ser tecida por fios de uma *práxis* (des)encontrada, por assim dizer. Ali onde o discurso nem

sempre se coaduna e se atualiza em ação, onde corpo e linguagem nem sempre concordam entre si, onde a matéria nem sempre assume os contornos que a forma quer lhe imprimir. Surge aqui uma noção de *práxis* que tende a se afastar do axioma aristotélico que sinaliza um percurso quase em *continuum* entre desejar, escolher, deliberar e agir, tomando como um desabrochar no horizonte a virtude do caráter e o bem-viver na *pólis*.

Na proposição de Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) o discípulo porta um *logos*; o mestre, um *orthos logos* que deverá ser transmitido de modo que ele, mestre, não se esvazie daquilo que sabe, não seja despojado de seu bem, mas disponha do dom de fazer-passar, pela *philia*, pelo vínculo constituído, um saber, seu bem de maior valor. Aí já parece haver uma diferença de valor posicional entre interlocutores. Este *orthos* está do lado mestre na medida em que ele está investido de uma certa posição que lhe confere autoridade suficiente para dar o “tom” da relação, vamos dizer assim, submetendo seu discípulo a uma série de artifícios veiculados na transmissão do saber.

Pois bem, suponhamos que este discípulo lhe interroga, rivalizando com ele, destituindo-lhe não de seu bem simbólico enquanto saber adquirido, mas de sua posição de autoridade que lhe permite transmitir e instituir este bem. Tal rivalidade parece pôr em cena o conflito, a desordem, índice de um certo furo na relação, insígnia de que a transmissão do saber é dependente de um laço frágil, sujeito à alternância de posições, prestes a se romper, a se desfazer, a falhar.⁹

Quando Lacan ([1959-1960], 1997) retoma em seu seminário sobre *A Ética da Psicanálise* diferentes proposições filosóficas como elementos de interlocução que lhe permitem travar ali um debate a respeito da conduta humana (tomando, dentre estas proposições, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles) trabalha no sentido de nos mostrar o ponto em torno do qual a dimensão do viver-junto deve sua elaboração. Sua articulação avança no sentido de nos dizer que não é em função de um bem simbólico, de uma ordem feita a partir das aspirações de uma convivência harmônica – suposto sustentáculo do *status quo* – que a coletividade se organiza, segue regras ou cumpre tratados. Mas, justamente, dir-nos-á Lacan “é pela transgressão que as sociedades prosperam”. (LACAN [1959-1960], 1997, p. 99)

Parece haver nesta colocação algo de intrigante que nos faz pensar, algo que parece deslocar completamente o foco das hastes erguidas em função de uma normatividade, de uma

⁹Este é um dos pontos que não se esgota aqui, que será objeto de exploração no decurso de nosso trabalho, nas seções e capítulos subseqüentes. Pois, temos de levar em conta não só que as posições discursivas entre mestre e discípulo são distintas, como também que modos de transmissão, queremos dizer, o modo como somos como que pegos pelo discurso do Outro, não procede da mesma forma para todos.

ordem instituída como ponto de apoio ou alicerce para os princípios éticos propagados até então. Quando Lacan ([1959-1960], 1997) toma a dimensão da transgressão, do ultraje como aquilo em torno do qual o viver-junto deve sua elaboração parece chamar nossa atenção para um modo de pensar a ética a partir de dois aspectos, a um só tempo, correlatos e disjuntivos entre si. O primeiro trata de referir que o que preside a ação humana, o que a sustenta e a faz ultrajar os limites postos por uma autoridade em causa diz respeito a uma demanda que encontra sua gênese na energia transbordante do desejo¹⁰ e não na referência a uma ordem ou a um tratado de adequação estabelecido. Enquanto que o segundo aspecto vem situar esta infração cometida como aquilo que além de atualizar para nós a dimensão de um (des)encontro com a Lei do discurso, coloca-nos diante de um furo que não nos deixa outra saída a não ser a de ter de nos haver com o caráter falível de nossa própria experiência.

Parece que, de acordo com tal articulação, a ação humana vem se inscrever justo no interior de uma suspensão dialética dinamizada entre os pendores do desejo e da Lei. Desejo que não arde senão em referência ao interdito, na direção de cometer a transgressão, a falta. Neste sentido, parece que nenhum outro termo começa a ganhar tanta relevância aqui do que o francês *faute*, vocábulo que nos faz percorrer em seu estatuto etimológico, as significâncias do “desejo”, da “infração” e da “culpa” como posições distintas ocupadas por um mesmo sujeito no que concerne à Lei de interdição simbólica. (CALLIGARIS, 1991)

A ação passa a ser tomada como aquilo que é sustentado pelo desejo, animado por uma demanda que não cessa de não se inscrever, de atestar a sua presença-ausente na experiência. Esta inscrição não atualiza outra coisa, não nos conduz a outro lugar senão aos limites de uma *práxis* (des)encontrada, de uma experiência que nos inclina a arrombar a porta de determinados princípios instituídos. Neste sentido, o significante “culpa”, efeito de uma experiência falível, parece ser aquele que nos atualiza a dimensão do ultraje cometido, da transgressão feita.

A este respeito, Calligaris (1991) nos faz notar que a etimologia da palavra “culpa” remete ao termo alemão *shuld* que designa tanto “culpa” quanto “dívida”, de modo que o epíteto *shuldig* significa ao mesmo tempo tanto “culpado” quanto “devedor”¹¹. A noção de

¹⁰ Certamente, o desejo aqui não se inscreve naquela mesma acepção que vínhamos trabalhando quando abordamos a obra de Aristóteles (335 a 323 a. C.] 2007), queremos dizer, não se inscreve em um registro voluntário que se articula em um continuum entre escolher, deliberar e agir. O desejo para a psicanálise é verbo intransitivo, diz respeito a um furo insuturável, intransponível que marca a condição existencial do sujeito no mundo.

¹¹ A respeito deste mesmo tema ver tanto Kauffman (1996), quanto as articulações tecidas por Nietzsche (1998), na segunda dissertação que trata da “Culpa, má consciência e coisas afins” em sua *Genealogia da Moral*.

falta que o texto lacaniano nos apresenta logo no início do seminário da *Ética* parece assinalar justamente a polissemia que esta palavra nos enseja: a culpa irrompe desta condição de estar em falta com aquele que nos legou um bem, como algo que não faz outra coisa senão invocar um suposto credor que se certifique que o ressarcimento da dívida está sendo feito. Como, nesta via, não é possível existir sem dever algo a um campo simbólico que nos cede um lugar no laço social do qual fazemos parte, “é patente que a dimensão fundante do sujeito é a dívida”. (CALLIGARIS, 1991, p. 19)

Dívida em relação ao quê e a quem? Desde a condição de devedores, nem sempre outorgamos autoridade àquele que nos faz semblante de autoridade no laço social em que estamos envolvidos, aquele instância que nos convoca a prestar contas por determinadas escolhas e procedimentos. Se levarmos em conta que a dívida diz respeito àquilo que nos faz pertencer a um laço de filiação simbólica, ela diz de um modo como, a um só tempo, fomos escolhidos e escolhemos um certo campo do saber que irá operar como determinante de nossa postura frente à vida, aquele que tomamos como “nosso credor” nem sempre se encontra na mesma posição daquele que em-nome-de-um-bem coletivo nos chama à ordem, por assim dizer.

De qualquer modo, não se pode negligenciar que mesmo quando se trata de um bem herdado, o próprio ato de transmissão coloca em causa tanto algo da ordem de uma filiação quanto algo da ordem de uma ruptura, de uma transgressão. Não há como passar adiante, transmitir o bem que nos foi legado senão produzindo alterações em sua forma pois, sendo este bem de natureza simbólica, está sujeito à adulterações. O que parece estar em causa aqui se refere ao preço a ser pago diante da ordem vigente (que nem sempre é regida pelo mesmo campo das filiações que nos deixou de herança o bem que procuramos sustentar) por sustentar e procurar reconhecer a dívida não para com esta instância que nos chama à ordem, mas para com um outro laço simbólico. Embora, seja também presença desta instância que nos chama à ordem no laço social vigente que, de algum modo, convoca-nos a contabilizar a dívida.

Por intermédio de uma interlocução com a psicanálise, temos de considerar que as coisas parecem se complexificar bastante quando se trata de pensar a relação mestre X discípulo tal como vinhamos articulando até então. A proposição da transmissão simbólica de um bem na ética aristotélica parece ser aí colocada em causa justamente porque a posição do mestre diz respeito a uma figura de autoridade que também não deixa de se inscrever neste lugar como que em falso na relação. Sob este aspecto, não é demasiado lembrar que o mestre

da *Ética a Nicômaco* não se trata, de modo algum, de um mestre em plenitude ou mesmo daquele que promulga uma lei superior abstrata, distante da experiência.

Ocorre que, se o mestre é dependente do vínculo que o liga a seu discípulo para se sustentar desde a posição de autoridade, temos de levar em conta também que ele é dependente da filiação a uma escola, vamos dizer assim, da relação pregressa com aqueles que lhe transmitiram o saber que agora veicula; em síntese, ele é dependente da relação com aqueles com quem aprendeu a ser mestre. À respeito disso, Lajonquière vem nos assinalar que se “todo o mestre já foi alguma vez aprendiz, ele não passa de um devedor”. (LAJONQUIÈRE, 1997, p. 33) Não se pode negligenciar nesta articulação o nó difícil de desatar quando a figura do mestre nos aparece como aquela que entra na relação como que em falta, como que marcada por uma dívida impossível de ser ressarcida com o campo de filiação simbólica que lhe legou seu bem.

Sobre este aspecto, ficamos a nos interrogar: afinal, se o mestre é desde sempre marcado pela falta na medida em que ele entra na relação como devedor de um saber, o que ele irá transmitir ao seu discípulo passa a ser da ordem tanto de um bem herdado quanto de uma falta adquirida? Sob que condições se dá a transmissão do bem e da falta? Parece que a questão da transmissão se faz presente no problema da ação na medida em que vem atualizar para nós um certo campo progresso determinante de nossas escolhas, algo que nos prende e que nos faz, às vezes mesmo sem saber, eleger um caminho e não outro a seguir. Estas são algumas das questões que nos fazem companhia na tessitura desta escrita, ora mais inclinados do lado de uma interlocução com a filosofia, em especial com a obra de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006, 2007), ora mais pendentes para o lado de uma interlocução com a psicanálise.

Uma coisa não nos deixa dúvida: a relação de um saber e de um modo de se conduzir a ser transmitido é tramada por interlocutores que não podem prescindir de um terceiro para se calcar: o mestre, o discípulo e um suposto *orthos logos* – seja para ser veiculado, seja para ser ultrajado. Trata-se de posições discursivas entre interlocutores em jogo, efeito de trocas simbólicas segundo determinações de um comércio de palavras específico, segundo significantes que assumem um certo valor de acordo com as condições do contexto em que os agentes estão inseridos. Dessa forma, parece que a posição do mestre não deixa de ser uma posição que se inscreve como que em falso na relação, ele não se encontra desde a condição de ser um herdeiro em plenitude pois ao herdar um bem, herda também uma dívida com referências simbólicas que ocupam o lugar de serem “seu credor”. Este um lugar arriscado

que lhe fornece ancoragem não se sustenta em outra coisa a não ser nos laços de filiação – elemento que o coloca no duplo compromisso de lealdade: seja o de atender as demandas de fazer-passar um saber ao seu discípulo, seja o de fazer jus a um certo campo de saber pregresso, único meio encontrado para ressarcir sua dívida para com aqueles que lhe forneceram seu bem.

Parece que não é por qualquer motivo que a relação entre mestre e discípulo é trabalhada justamente em um dos primeiros livros de filosofia que se propõem a tratar a respeito da ética, a saber, a *Ética a Nicômaco*. Parece que também não é sem motivo que em seu seminário sobre *A Ética da Psicanálise*, Lacan ([1959-1960], 1997) irá interrogá-lo. Suspeitamos haver aí qualquer coisa que põe em cena: 1) a transmissão de um saber feita através de um vínculo instituído entre ambos acrescida de um compromisso de lealdade protagonizado pela figura do mestre como aquele que tem a incumbência de sustentar o bem herdado, como aquele que tem de assumir compromissos e ser fiel seja ao seu discípulo seja ao campo de saber que lhe outorgou um bem; 2) o impasse produzido pela alternância de posições, pelo jogo entre interlocutores que tende a inscrever uma espécie de rivalidade entre ambos, pondo em conflito bens de ordens distintas, onde o mestre pode vir a se sentir não só ultrajado por seus discípulos como também destituído da posição de autoridade que ocupa; 3) e, por fim, em detrimento de um conflito desta espécie o mestre pode vir a se aperceber como portador de uma experiência de transmissão simbólica falível, incapaz de fazer jus a “armadura” que lhe investiram, ou mesmo de desempenhar quaisquer das obrigações que lhe foram devidas (seja aquela que lhe outorga a ordem vigente, seja aquela que lhe imprime o traço de filiação simbólica) de modo que acaba por ter de ser haver com o peso de assumir as conseqüências de uma falta cometida, convocado a ter de responder pelos efeitos que ação realizada lhe convoca. (KAUFFMAN, 1996)

Parece haver neste tipo particular de relação, desde a Antigüidade, algo que nos interroga, algo que nos faz pensar, algo que necessariamente nos implica. Resta sempre uma interrogação que se inscreve na via dupla da relação instituída e instituinte entre mestre e discípulo: se a transmissão foi falha, se falhar com os discípulos é deixá-los desamparados, ser ultrajado por eles é também experimentar na pele a condição de um desamparo.

Mais uma vez, o que parece resplandecer aqui, o que nos faz dar voltas e giros no trabalho atualizando nossa questão diz respeito ao tema dos (des)encontros, ao modo como nossa conduta é falível, ao modo como parece haver uma discórdia, uma desarmonia entre o

que opera como determinante em nossas escolhas e o que de indeterminado nos atropela na experiência. Para retomar a lógica aristotélica que acompanha o traçado de seu sistema filosófico tratando de sustentar a coincidência formal, como que por inferência, entre uma proposição geral e uma menor particular, nossa questão contorna-a justo para dizer que “não vamos por aí”¹², que não nos contentamos com a resposta de que as ordens reguladoras do macrocosmo e do microcosmo são como que subjacentes, estão como que implicadas uma à outra. Para nós, vimos tomando o conflito entre instâncias distintas como insígnia de uma clivagem intransponível que nos permite, no mínimo, suspeitar que há como que um desencaixe, como que uma não-coadunação que torna impossível de subsumir a diferença existente entre ambas.

2. 6 A IMPARIDADE E O FICCIONAL – ELEMENTOS PARA UMA TERCEIRA MARGEM

Quando Lacan ([1959-1960], 1997) situa, logo nas primeiras páginas de seu *Seminário 7*, que trata d' *A Ética da Psicanálise*, a ação humana em um movimento de balança entre os quadrantes da Lei e do desejo, convoca-nos a revisar algumas das articulações tecidas até aqui. Seu ponto de partida para enveredar neste seminário toma a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) como um elemento de interlocução importante a ser considerado. Mas, se Lacan o toma parece ser justamente para dizer que irá se situar desde um outro lugar de investigação.

É verdade que, já na apresentação do programa, ele parece recolher do encontro com esta obra o tom de porosidade ensejado por Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) – tom que irá lhe conceder uma leitura atenta aos orifícios deixados em aberto no texto, se é que podemos nos expressar assim. Nesse sentido, parece ser em função das interrogações e não em função das proposições que Aristóteles deixa transparecer em sua obra que Lacan ([1959-1960] 1997) irá se debruçar. Não se trata de entregar-se a uma articulação de acordo, do lado ou mesmo contra a articulação ética aristotélica, mas de ver de que modo estes orifícios abertos que herdamos da filosofia grega, de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em especial, atualizam-se sob a forma de questões interrogando não só o campo de saber contemporâneo como também

¹² Em analogia ao poema *Cântico Negro*, de José Régio ([ano?](#)).

o modo como nos enveredamos nas vias da experiência, o modo como a *práxis* se encontra e se desencontra com os propósitos de um *logos*, o modo como a ação humana se submete ou transgredir, obedece ou rivaliza com as determinações de uma certa ordem discursiva.

Na medida em que Lacan ([1959-1960] 1997) toma a transgressão, a falta como o elemento em função do qual o viver-junto deve sua elaboração, ele parece operar um deslocamento no modo como concebemos aquilo que preside a ação humana. Sob a pena de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), encontramos o sustentáculo e as diretivas da ação fundadas na referência ao mestre antigo como aquela figura de autoridade e na harmonia que este tipo de relação emana, suscita; em uma palavra, no bem em torno do qual o viver-junto comunga. Sob a pena de Lacan ([1959-1960] 1997), temos de observar que o enaltecimento do ultraje como fundante da laço social já sinaliza que sua posição em relação à ética, embora contorne as interrogações da *Ética a Nicômaco*, irá se situar desde uma outra posição, desde um outro lugar. A respeito disso, temos de levar em conta também que a leitura de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) deixa entrever que o que sustenta a *práxis* virtuosa nas vias de realização do bem comum concerne no fato dela estar subsumida, adequada, por assim dizer, aos ditames de um discurso correto, de um *orthos logos* veiculado por este tipo de relação com o mestre. Sobre este aspecto, a leitura de Lacan ([1959-1960] 1997) parece avançar no sentido de recuperar os pontos em suspenso na obra, pontos onde Aristóteles se pergunta sobre a falibilidade do *éthos*, sobre aquele certo tipo de conduta que se desvia da deliberação, que encena um conflito insígnia de uma clivagem existente entre discurso e ação; se quisermos, entre a distância e, por vezes, entre a oposição existente entre propósito e realização, entre seguir ou não seguir os desígnios da autoridade. É no sentido de nos mostrar não só o modo como as coisas se divorciam, se perdem umas das outras como também os limites que a matéria da experiência inscreve no interior de uma certa articulação discursiva que a pesquisa de Lacan ([1959-1960] 1997) parece caminhar.

Este é mesmo um jeito diferente de ver as coisas. A leitura de seu seminário *Sobre A Ética da Psicanálise* nos suscita, entre outras coisas, que o falível talvez penda mais para o lado de uma precariedade da linguagem em conceber, articular e elaborar os acontecimentos do que para o lado da conduta, deste conduzir o corpo pelos espaços em que atuamos. Parece ser o discurso, sua função estruturante, que se mostra falha na medida em que se (des)encontra com um certo campo da experiência que lhe interroga, que o surpreende e que o deixa como que de mãos vazias diante de circunstâncias e impasses éticos que tem de

responder. Diante do real, deste encontro oblíquo entre propósito e realização parece que o efeito de nossas investidas nos arrasta por um caminho diferente daquilo que supúnhamos dispor de um certo domínio, de uma não-correspondência entre o possível de se realizar e o acontecimento realizado, de uma insatisfação com a própria experiência.

Se Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) nos aponta no horizonte da ética uma espécie de sociedade formada só por mestres, onde a virtude seria o eixo em torno do qual as trocas simbólicas se estabeleceriam, Lacan ([1959-1960] 1997) dá ênfase a este conflito, a este corte, a esta clivagem com a qual os pendores que presidem a ação humana têm sua gênese nesta falta que anima e sustenta a energia do desejo.

É logo no início, justo onde trabalha o texto da *Ética a Nicômaco*, na aula de 25 de novembro de 1959, que erige sua tese:

A lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral é aquilo por meio do qual em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico se presentifica o real, o real como tal, o peso do real. (LACAN [1959-1960], 1997, p. 31)

Que essa lei seja lida como a Lei da linguagem que funda um certo comércio de palavras, que estrutura as trocas simbólicas entre os agentes e que o que ela coloque em causa diga respeito à nossa precariedade em poder recolher, elaborar, unir em conjunto o todo dos estilhaços da experiência que mais nos afetam e nos implicam. Que o ponto em que ela se mostre frágil se inscreva justo no esgarçamento do laço que nos liga ao outro, no (des)encontro, no conflito entre os agentes – em uma palavra: naquilo que faz um furo no domínio que supomos dispor diante do que nos acontece e, por isso mesmo, vem presentificar para nós um real inefável, índice de uma experiência que já não se pode narrar ou nomear, que é da ordem de um indescritível. Parece que é neste ponto que a lei moral parece inscrever uma intercepção, uma clivagem entre a função estruturante da linguagem e o real, entre a condição de um suposto domínio que procuramos ter antes de incursionarmos na experiência e o risco da dispersão, do desvio, daquilo que está sempre por nos escapar por entre os dedos.

A ação humana, na medida em que nos coloca em referência, não ao ideal, mas ao real, faz com que tenhamos de nos haver com isto que escapa às determinações feitas em um tempo precedente à incursão pela experiência; faz com que tenhamos de nos haver com os efeitos indeterminados de nossas escolhas, com o que se manifesta, implica-nos, atinge-nos como que por acaso.

Não se trata de enveredar-se pelas vias do modo como fizeram os princípios éticos até então: procurando acomodar, adequar, ajustar ação ao discurso, conduta à proposição. Mas, trata-se de ver o quê da experiência enquanto aquilo que nos coloca em referência ao real interroga o discurso, na medida em que este ocupa o lugar de um campo do saber instituído. Trata-se de atentar para o modo como o simbólico se repete, se estrutura, empreende os mesmos percursos para estancar sempre no mesmo limite – ali onde a palavra falta, falha, ali onde já não se consegue dizer mais nada sobre o que nos aconteceu.

Quando incursionamos nesta escrita tomamos a imagem de Escher (2004), *Águas Agitadas*, como uma certa metáfora dos dois tempos de um (des)encontro: o primeiro seria o momento de queda da gota d'água na superfície da poça, enquanto que o segundo seria como que o efeito de um acidente entre ondas concêntricas produzidas por essa queda inicial. Ondas concêntricas que confluem uma em direção à outra, que se afetam, que se interpenetram, que se afastam e se diferenciam entre si. Este segundo tempo do (des)encontro, das ondas reverberadas como efeito da queda das gotas parece ser o único modo de retratar o cenário em movimento. Se não víssemos os contornos da lua através da poça d'água, se olhássemos para eles a olho nu, certamente veríamos um delineamento estático, inalterado. O que lhes empresta movimentação parece ser justamente este resplandecer oscilante de um traçado meio obtuso que nos mostra a imagem quando a contemplamos através da superfície da poça d'água.

A nosso ver, este segundo tempo de um (des)encontro nos desafia ao trabalho de remontar ao primeiro. A ordem dos acontecimentos preside como que em uma direção invertida nesta imagem. A queda das gotas não está incluída na obra. Só temos acesso aos seus efeitos – o (des)encontro entre as ondas como consequência do choque produzido pelo encontro entre gota e superfície da poça. Pois bem, isto que não temos acesso de um modo tangível, que nem sempre é passível de ser incluído, que nem sempre se encaixa às margens que dão contorno a uma composição; este não-coadunável que nos fisga pelos efeitos, pelas consequências daquilo que protagonizamos parece ser índice de um real que nos escapa, nos faz dar voltas em torno de um ponto-cego da experiência, coloca em falso nossa posição de agentes, implicando-nos com seus efeitos.

O que gostaria de retomar aqui diz respeito a esta ordem dos acontecimentos e dos feitos em retroação, *a posteriori*, por assim dizer, onde o segundo tempo do (des)encontro é aquilo que atualiza e que nos remete a isto que não tem lugar nas margens de um estruturação

simbólica. Não tem lugar embora seja pelo simbólico, pelo que é tecido e bordado repetidas vezes pelos talhes da linguagem que nos seja possível chegar perto desta zona obscura, enigmática, indeterminada de nossas incursões pela experiência – que Lacan ([1959-1960] 1997) sinaliza-nos que carrega consigo sempre um tanto de real. Este caminho invertido a ser feito parece dar um giro, parece colocar em suspenso a noção de passado como aquela instância impossível do agente operar mudanças, onde Aristóteles, citando o poeta Agaton nos dizia que “não temos o poder para desfazer o que foi feito” (ARISTÓTELES ([335 a 323 a. C] 2007, p. 180).

Ora, antes de agir não temos garantia prévia do modo como as coisas irão se realizar. Da experiência, só conseguimos saber em um tempo-depois do feito de modo que o acontecimento sempre sai diferente do que imaginamos; a ação, na medida em que nos coloca em referência ao real situa as coisas em um lugar diferente do esperado – ela parece nos lançar justo à beira do inesperado.

Interessante retomar também que quando tratamos da ação e sua relação com o inexorável do tempo em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), iniciamos com um poema de Eliot (2006) que insinua uma espécie de repetição entre passado e futuro na medida em que um parece estar contido no outro. Pois bem, Eliot (2006) termina este poema, longo, como costumam ser os seus escritos, dizendo que “o gênero humano não pode suportar tanta realidade”. (ELIOT, 2006, p. 209) Sob este aspecto parece ser porque este encontro com o peso do real, mesmo que seja um encontro oblíquo, como que de translado, produz este efeito de insuportabilidade que estamos como que condenados à repetição, a contar várias vezes o que nos aconteceu – tal como sugere a própria etimologia da palavra *logos* em sua afeição ao verbo *légo*: recolher fractais do que nos acontece e dar à eles uma forma, uma estrutura de conjunto. Parece ser por esse motivo que manifestamos a insistência em narrar, em escrever, em falar – elementos de uma busca não só desesperada para encontrar um sentido onde não há, mas para, uma vez encontrado este sentido, logo em seguida adulterar sua forma.

Assim, já não podemos mais continuar entendendo o passado como o lugar de uma instância inexorável, imponderável tal como é a concepção que a obra de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) articula. Se é pela palavra, pela linguagem que conseguimos recolher, dar contornos ao que nos acontece, e se este reunir em conjunto os acontecimentos nos impossibilita formar uma imagem completa de fatos e episódios narrados pois nos encontramos incluídos na experiência, implicados com o que nos acontece, com o que

assistimos, testemunhamos, protagonizamos, temos de considerar que nossa narrativa, além de ser parcial, inscreve-se nas vias de um ficcional.

Se nossa narrativa é dependente da posição que nos encontramos para narrar a experiência, do modo como fomos tocados pela matéria, do modo como nos relacionamos com o que nos acontece, temos de considerar que o real não nos é acessível diretamente, não nos é passível de tangibilidade. Nosso acesso a ele se dá sempre de modo meio enviesado, parco, precário porque mediado pela intangibilidade da Lei da linguagem – uma estrutura animada justo por um furo que a sustenta.

É por isso que a interlocução com Lacan ([1959-1960] 1997) nos ajuda a rever também o que Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006, 2007) chama de “realidade consumada” na medida em que esta não passa de um mecanismo de ajuste, de correção, de retificação da experiência aos contornos do *logos*; na medida em que trata-se de um modo de representar a experiência, de elaborá-la, de filtrá-la através das malhas de uma articulação discursiva – efeito desta ação de reunir em conjunto, desta tentativa desesperada do homem de incluir os fragmentos que mais lhe afetam em uma estrutura simbólica, desta insistência em querer atribuir sentido às coisas.

Dessa forma, nossos instrumentos para constituir o que chamamos de “realidade” não podem tecê-la sem tomar de empréstimo os artifícios de uma articulação discursiva limitada, artifícios que não conseguem fazer mais do que ficcionar a experiência, submetê-la aos moldes de um código simbólico. Ficcionamos a realidade para conseguir sustentar o peso insustentável do real. Este parece ser um dos meios encontrados para não ter de encará-lo de frente, para conseguir contornar o furo intransponível de um inefável que não cessa de se atualizar, de se presentificar, de não se inscrever toda a vez que damos de cara com a experiência.

Sob este aspecto, Lacan ([1959-1960] 1997) coloca-nos que:

Uma vez operada a separação do fictício e do real, as coisas não se situam absolutamente lá onde poderíamos esperá-las. [...] O fictício, efetivamente, não é, por essência o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos de simbólico.

Que o inconsciente seja estruturado em função do simbólico. Que aquilo que o princípio do prazer faz o homem buscar seja o retorno de um signo, que o que há de distração naquilo que conduz o homem, sem que ele saiba, em seu comportamento, [...] seja seu rastro em detrimento da pista – é a importância disso que é preciso medir no pensamento freudiano. (LACAN [1959-1960], 1997, p. 22)

Buscar o que retorna, o que se repete. O ponto de virada, de giro em relação à concepção de passado aristotélica como aquela instância inexorável, determinante do presente, é tomado como aquilo que nos lança em uma viagem *a posteriori*, pelas vias do simbólico em Lacan ([1959-1960] 1997). Retorno, repetição que parecem já não poder serem mais inscritas na ordem de um imutável, de uma instância a qual nos entregamos como uma sina a qual estamos condenados a cumprir. O passado, na medida em que é tecido pelas tramas do simbólico, feito de significantes que assumem um valor e uma posição de acordo com a articulação discursiva em que estão inscritos na narração, não passa de elemento ficcionado, sujeito à alteração.

Parece que percorremos rastros e pistas de um caminho que nos desloca na direção contrária do tempo, via simbólica pela qual somos capazes de atribuir e adulterar formas e significações dos acontecimentos. E é justamente porque nos encaminhamos para trás, em busca de um signo que volta a interrogar pretensas situações que não passam de possibilidades elaboradas imageticamente para desembocarmos na experiência, que o laço ao outro nos parece imprescindível.

Um outro que nos interroga, que nos inscreve em falso na experiência, que nos desaloja de um pretense lugar. Um outro que tece conosco um fio diferente daquela suposta relação entre-dois com qualidades e atributos semelhantes para partilhar o mundo, afeita ao que seria a concepção de uma pretensa *philia* aristotélica. Trata-se de um outro ímpar – no sentido de uma relação que não tem par, como Lacan ([1960-1961] 1992) articula logo no início do seminário que dá seqüência ao seminário da *Ética*, a saber, *A Transferência*.

Um outro que presentifica, atesta para nós a realização de um feito acrescido ao índice de (des)encontro, de insatisfação, de demanda que as incursões pelo campo empírico suscitam. Este parece ser um certo tipo de relação que percorre junto conosco os pontos-cegos, oblíquos e enigmáticos em torno dos quais damos voltas neste desabrochar da ação. Um certo tipo de relação que garante não a certificação dos efeitos de nossas ações, mas a função fecunda da falta.

Ímpar – no sentido de que se trata de uma relação que inclui seu revés de não-relação. Parece insurgir daí qualquer coisa que nos lança a pensar aquilo que confere autoridade ao interlocutor, na medida em que é pela via do simbólico, queremos dizer, de uma *autoria* narrativa que este laço se constitui. A posição de autoridade aqui parece ser constituída por aquele que inclui a dimensão da falta em sua articulação discursiva, em sua ficção da

experiência. Neste sentido, a experiência parece ser sempre o lugar de uma narrativa *ímpar*, considerando que depende das posições ocupadas por interlocutores distintos envolvidos em uma mesma trama.

Fio que se tece, que se compõe pelas tramas narradas por mais de um personagem. Parece que as trocas simbólicas nascem deste movimento de uma demanda que nos incita a narrar o acontecimento em um tempo depois (e não antes, como ocorrem as projeções da experiência), a submeter a experiência a uma articulação discursiva, incluindo nesta transmissão que se endereça ao outro a dimensão da falta intrínseca à própria experiência – no sentido de um modo de também ser capaz de acolher a *imparidade* que desponta da narrativa alheia.

Parece que não há primeiro, segundo ou terceiro passo a ser seguido. O sentido incide em algo que se faz e se desfaz, se forma e se deforma em conjunto, mediado pela relação e pelas condições materiais do contexto em que estamos envolvidos. Ficamos a pensar se é deste laço imprescindível que narra e endereça a experiência ao outro incluindo a dimensão da falta que a autoria das ações, como nos chamou a atenção Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em sua *Ética a Nicômaco* pode ser revista no sentido não só de incluir a responsabilização mesmo sobre aquele índice de indeterminação da experiência, como também ceder espaço para que a *imparidade* (ou seria de uma alteridade?) constitua um elo que nos permite existencializar-mo-nos junto com a existência que conferimos às coisas.

Neste sentido, não é só belo como sábio o poema de Pessoa quando nos diz: “Dá uma mão a mim/ E a outra a tudo que existe/ E assim vamos os três pelo caminho que houver”. (PESSOA, sob o pseudônimo de Alberto Caeiro) Quase que sob a forma de um convite, ele nos sinaliza que para estar no mundo, para tecer a existência não basta ser um nem dois, é preciso ser três.

CENA II

Havia solicitado, no final de um ano letivo que já não me recordo ao certo qual, o que nas escolas chama-se “alteração de designação”. Trata-se de um documento que, como o próprio termo já indica, tende a mudar a rota do professor de uma escola para a outra. Minha justificativa para solicitar este encaminhamento junto à Secretaria de Educação, era a de que eu iria começar a estudar e que o tempo levado no deslocamento de um ponto a outro da cidade não iria coincidir com os horários a serem cumpridos em locais distintos.

Essa, como disse, foi a justificativa que apresentei à SEC. Mas, para mim, sabia que o motivo da alteração era outro. Fui dando-me conta, após um tempo de trabalho na escola a qual eu havia solicitado alteração, que a relação com o corpo diretivo ficara difícil. Percebi, aos poucos, que alguns questionamentos erguidos em reuniões demarcando a diferença de concepção pedagógica haviam sido tomados, por colegas que compunham a direção naquele momento, como algo de ordem pessoal, vamos dizer assim.

Já não me sentia parte do corpo docente. Sentia-me próxima apenas de um pequeno grupo de professores também questionadores da concepção pedagógica imperante na escola, de modo que sentia um certo desconforto naquele espaço para continuar trabalhando. A justificativa de que eu não iria conseguir cumprir os horários se desempenhasse atividades distintas em pontos extremos da cidade era aceitável. Da mesma feita que também era plausível a divergência de concepção pedagógica que havia assumido um tom que tendia a inviabilizar minha permanência naquele espaço. Junto com esta atmosfera de expectativa em ser deslocada de escola eu alimentava a esperança de que, quem sabe, as coisas podiam ser diferentes em um outro lugar.

Reconheço, desde então, nestas situações uma postura que tem me feito companhia em minhas incursões nos espaços escolares: desde aquele tempo tenho encontrado mais interlocução entre os alunos, sinto-me mais à vontade com eles, no espaço da sala de aula, sejam eles adultos ou crianças, do que entre os professores – por vezes já tão afeitos a uma lógica institucional cheia de certezas. Digo interlocução entre e com os alunos e não simetria, e não paridade, pois venho tentando fazer desta matéria que me questiona na experiência, não aquilo que me faz buscar rápido uma resposta mas, sendo justamente o que

que me desampara, tento tomá-la desde uma posição interrogante, como a força-motriz do que me faz pensar.

Mudei de escola. Novos personagens, novas cores, outros cheiros, outros traços que compõem a paisagem do caminho. O primeiro dia de apresentação seria aquele em que eu iria saber a turma em que iria atuar. Conversa com a direção. Documentos protocolares a assinar. Uma surpresa ao tomar conhecimento de que o trabalho seria com alunos menores: uma turma de alfabetização.

Nunca havia trabalhado com esta faixa etária antes. Minha experiência havia sido sempre com alunos maiores. Entre um frio na barriga, a vontade de aprender e o receio de ter de ser designada para outra escola, caso eu viesse recusar aquela vaga, aceitei o desafio.

Faltavam duas semanas para o início das aulas e embrenhei-me a estudar sobre alfabetização, a revisar elementos aprendidos no curso de formação, a preparar material, a procurar ajuda entre amigos que já haviam trabalhado com estes conhecimentos. Algo da surpresa já me fazia simpatizar com o trabalho: eu não teria de dar nota, o sistema de avaliação costumava ocorrer por meio de parecer descritivo.

Nos meus primeiros dias na escola que precediam o início do ano letivo, conheci uma professora que seria minha paralela, ou seja, trabalharia comigo na mesma série de alfabetização, numa sala ao lado, como professora-referência de uma turma distinta. Disse a ela que nunca havia trabalhado antes com alfabetização, mas que estava me desafiando. Ela se manifestou muito receptiva, dispôs-se desde o início a me passar um extenso material referente ao anos anteriores de trabalho com os alunos; Enquanto falava, ia me explicando através de algumas propostas didáticas como as crianças costumavam manifestar seus pensamentos procurando dar um registro ao mundo que as circunda, sob a forma de palavras, no papel – coisas que eu havia aprendido no curso de formação mas que agora iriam começar a se materializar na experiência.

Ocorre que fui sentir isso na pele só mesmo na ocasião em que entrei em sala de aula e comecei a trabalhar com os alunos. Quando já se é adulto, letrado, e já se está inserido em um certo código, lemos, escrevemos e nos comunicamos, em suma, usamos a língua com uma facilidade que chega a parecer que nascemos falando, lendo e escrevendo. É difícil nos posicionarmos desde o lugar de quem ainda não dispõe de um domínio da leitura e da escrita, embora fale, comunique-se, desloque-se por um contexto que está cheio de palavras. Mostrar as diferentes formas com que o alfabeto se apresenta para nós, dizer que, na nossa

cultura, escrevemos da esquerda para a direita, horizontalmente, em espaços circunscritos por linhas, deixando um espaço entre as palavras compõe o conjunto de elementos a ser trabalhado em uma turma de alfabetização, principalmente quando o contexto familiar dos alunos é carente de livros, jornais e revistas e quase ninguém em suas casas tem o hábito de ler para eles.

Em uma conversa, logo no início do ano letivo com a turma, pude observar que os adultos da maioria das famílias daqueles alunos usavam o código escrito para se deslocarem pela cidade, seja de ônibus ou a pé; para comprarem coisas, alimentos ou utensílios; mas quando estavam em casa, os programas de televisão preenchiam o tempo de lazer enquanto que a experiência de leitura era restrita; quando havia espaço para ler, o hábito de leitura costumava ser aquela rápida visita à página de esportes do jornal. Comecei a perceber que um professor alfabetizador tem a incumbência não só de apresentar o mundo das letras para os alunos, como também de acolhê-los em um certo campo cultural abrindo passagem para que as letras também façam parte deste mundo das crianças.

Não é fácil ter intimidade com o código escrito, com um certo conjunto de letras que aos poucos vão montando e desmontando palavras, frases, textos, ganhando um sentido na comunicação que não depende só de quem escreve, mas do jeito que se escreve e para quem se endereça aquilo que se quer comunicar. O mundo das letras é um mundo de sociabilidade, de relação com o outro e eu comecei a pensar e a aprender sobre tudo isso através da experiência, neste primeiro contato com esta turma de alfabetização.

Não bastava apenas que eu manifestasse um gosto pela palavra escrita. Era preciso fazer-passar este gosto. Aos poucos, no decorso do ano letivo, comecei a perceber que, por mais que me cercasse de propostas e materiais, criasse cantos de leitura, oficinas de criação de histórias em quadrinhos, no início, com figuras sem grafia alguma, utilizando imagens que falam por si, para só depois incluir balões de diálogos, pensamentos, jogos de memórias, bingos com o alfabeto, enfim... fui me dando conta de que havia algo que não dependia apenas de uma pesquisa, de um estudo ou do empenho investido em um bom planejamento.

Não sei bem se a turma foi ficando numerosa demais, se a sala era pequena ou se os alunos, sendo crianças, ainda não estavam acostumados a ajeitar e a adequar o corpo no pouco espaço que lhes cabia na instituição. O fato era que apresentavam dificuldades de se relacionarem entre si – brincadeiras como que num piscar de olhos pendiam para se transformarem em brigas. E essas brigas ocorriam por inúmeros pormenores: seja porque

um havia pego o material de outro sem pedir emprestado; seja porque alguém havia dado um pontapé/um tapa e o outro resolvera revidar aquela agressão que recebera, produzindo, assim, um tumulto em sala; seja ainda porque uma criança começara a comer a merenda fora de hora, despertando a vontade de lanchar nas demais. Estes eram os motivos das interrupções em aula.

Entre o encaminhamento de uma proposta e outra, era preciso rever as combinações firmadas. Se perguntasse “como temos de tratar o colega?” A resposta vinha em coro: “com respeito!” - diziam. Mas era como se entre falar e fazer houvesse um descompasso sem-igual.

Desde o primeiro dia percebi que, embora fosse uma turma de alfabetização, não eram todos da mesma idade. Havia alunos grandes, quase pré-adolescentes. Estes, embora mais afeitos à rotina escolar pelo tempo pregresso na instituição, expressavam-se com gestos menos amplos, acomodavam-se no minúsculo espaço disponível entre classe e cadeira, faziam deslizar o lápis com destreza sobre a folha de papel, parecendo estarem bastante compenetrados em seu fazer. De fato, a concentração era grande, o silêncio e os gestos contidos davam mostras de que uma voz disciplinadora já havia operado antes destes alunos aportarem naquela sala de aula mas, bastava chegar perto, perguntar se precisavam de ajuda, se conseguiam dizer que tipo de palavras, frases ou textos estavam tentando construir que o silêncio se intensificava como se quisessem dizer: “Aprendi a copiar e não a escrever”.

Em outros alunos via um esforço em tentar dar registro para o que não tem lugar dentro dos limites de um código escrito. Lembro-me de uma escrita violenta, que pressionava a folha do papel com força quase chegando a rompê-la. Destes, os trabalhos vinham quase sempre amassados, com as marcas do dorso da mão e do antebraço como indícios de uma energia despendida com aquele fazer.

E, havia ainda aqueles que não conseguiam permanecer em sala, ausentavam-se e retornavam sem pedir licença. Quando permaneciam, o tamanho usual de uma folha em branco para escrever uma letra fazia-se restrito. A grafia ampla e o traço desordenado demandavam de todo o espaço disponível. Estes, foram anunciados pela vice-diretora, em uma rápida conversa de corredor em que noticiava: “os casos mais extremos são os alunos de inclusão. Eles estão habituados a se ausentarem com freqüência da sala sem pedir licença! Não estão acostumados a ficarem sentados em um mesmo espaço por muito tempo.”

Fiquei pensando que é compreensível que os alunos de inclusão sejam aqueles que precisassem de um outro tempo para irem se familiarizando com a rotina escolar... mas, entre

sair e entrar da sala, ficariam onde e com quem? Ficariam correndo entre pátio, corredor e outras salas? Ou, faríamos um horário especial? Os pais viriam buscar mais cedo? Enquanto estivessem na escola, tínhamos de ter responsabilidade com eles. Não era possível que um professor pudesse, ao mesmo tempo, se comprometer com o trabalho pedagógico produzindo intervenções no grande grupo e dividir sua atenção com o entrar e sair daqueles que costumavam se ausentar com frequência.

De fato, o contato com os familiares destes alunos, “casos de inclusão”, como disse a diretora, era difícil. Das vezes insistentes que tentei chamá-los, não me recordo de uma única ocasião em que compareceram à escola. Também fui percebendo que a escola ocupava-se em fazer uma inclusão do nome destes alunos na matrícula, no caderno de chamada, mas não sei se estava disposta em alterar o ritmo da engrenagem, tampouco se tinha recursos para isso. Precisava, no mínimo, de mais uma pessoa em sala de aula para me ajudar a desempenhar um trabalho que se focasse nas dificuldades de aprendizagem das crianças, um trabalho comprometido com o pedagógico, como eu estava me propondo a realizar.

Mas, parece que uma coisa é se propor e a outra dispor de condições materiais na experiência para fazer com que o propósito se materialize. Com isso não quero enfatizar, de modo algum, que o professor da rede pública deva se acomodar aos poucos recursos que o contexto em que atua lhe disponibiliza, tampouco que a precariedade das condições de trabalho lhe retirem a responsabilidade docente. Com isso simplesmente reconheço que parece haver um índice na experiência que insiste em se inscrever no sentido de tentar determinar ou mesmo condicionar o andamento do trabalho.

Bem, aos poucos fui me dando conta de que não era apenas a dispersão o caráter atenuante da minha dificuldade em efetuar as propostas com a turma. Comecei a preocupar-me. Se vinha tomando a escrita como um espaço de sociabilidade, a dificuldade de relação com o outro manifesta entre os alunos da sala era insígnia de que o trabalho com a alfabetização não ia bem.

Embora fossem muitas as dificuldades, não cheguei a desanimar. Pensei que já era um passo atentar para o fato de levar em consideração que os alunos trabalhavam em ritmos distintos, interessavam-se por coisas distintas, eram provenientes de contextos familiares distintos... enfim, levei em conta que não podia insistir em um mesmo planejamento para todos, por mais diversificado que ele fosse.

Procurei retirar destas dificuldades o substrato para desempenhar um trabalho que se

focasse no processo de construção da linguagem escrita buscando criar oportunidades para que cada um superasse seus limites no processo de aquisição deste código. Tentei investir em planejamentos diferenciados. Comecei a dispô-los em grupos mesclando as habilidades de cada aluno para desempenhar as propostas de trabalho de modo que aprendessem a trocar saberes, a ajudarem os colegas e a serem ajudados por eles. As estratégias eram oferecidas de forma concomitante a grupos distintos. Os grupos eram alternados de acordo com um rodízio de componentes a cada semana e cada grupo tinha como atribuição desempenhar uma proposta diferenciada de trabalho.

A partir de então, fui percebendo avanços tanto na alfabetização quanto na relação entre os alunos da turma. Tornara-se menor a distância entre falar e fazer de modo que senti um amadurecimento das crianças desde o elaborar e firmar compromissos em grupo até sustentá-los em seu percurso de realização. O registro da presença do outro nos jogos foi um passo que considero muito importante – compreender que no andamento de um jogo devemos sustentar as regras combinadas antes do jogo iniciar, dar-se conta de que não é possível interromper o jogo e alterar as combinações feitas quando se está sozinho ou quando bem se entender, ceder espaço para que o outro também jogue quando for a sua vez, entender que nem sempre se sai de uma partida vencedor, reconhecendo que, às vezes, quem vence é o nosso adversário.

Ocorreu que problemas de outra ordem começaram a aparecer. Como as propostas aconteciam, por vezes, em concomitância, alunos que estavam em um momento de sistematização da escrita, realizando produção de textos, quando viam alguns colegas trabalhando com o alfabeto móvel ou dominó de palavras perguntavam: “por que eu tenho de ficar aqui escrevendo e eles podem ficar jogando?”

Eu emudecia. Dava voltas com as palavras em pensamento mas não conseguia responder. Temia que minha resposta vazasse qualquer tipo de comparação e atenuasse não só a diferença mas a competição entre aprendizagens (tão difícil de contemporizar naquele espaço, embora impossível de passar imperceptível).

Sabia que os jogos eram importantes. Havia momentos em que todos podiam brincar, jogar. Mas, em algumas ocasiões os jogos eram componentes de um processo de alfabetização que iria ajudar a superar os limites de alguns, enquanto que outros já haviam superado estes limites, já estavam em condições de serem desafiados de outra forma. Se encaminhasse um trabalho com o alfabeto móvel para todos, alguns seriam pouco

desafiados. Além disso, trabalhando com jogos em sala de aula, também comecei a ter problemas com alguns pais, que começaram a interrogar a proposta de trabalho argumentando que “queriam ver o caderno das crianças cheio”.

O ano letivo ia avançando e eu continuava com problemas em sala de aula, seja de relacionamento entre os alunos, seja de aprendizagem. De algum modo, sabia que, na medida em que assumira o desafio de atuar em uma turma de alfabetização tinha firmado o compromisso de finalizar o ano letivo com os alunos lendo e escrevendo, tal como exigiam os requisitos da série seguinte. Além do mais, em certa medida, a preocupação dos pais era relevante, tinha de ser considerada, afinal, por mais que eu tivesse um olhar para o ritmo de aprendizagem de cada um, o processo de escolarização estabelecera um tempo para que a leitura e a escrita fosse promovida; então, como sintonizar este tempo de cada um com o tempo determinado pela instituição? Sabia que, de algum modo, a crítica dos pais tinha que ser levada em conta uma vez que os alunos permaneceriam por um longo período da vida naquela espaço, que tinha como que de praxe comparar, valorar, aprovar e desaprovar em função de alguns critérios estabelecidos.

Aguardava por uma reunião na escola em que eu pudesse expor estes impasses que estava vivenciando em sala de aula. Ocorre que, naquela ocasião, não havia a previsão de reuniões para expor problemas daquela ordem, tampouco havia uma equipe pedagógica que respaldasse a proposta de alfabetização argumentando com os familiares os avanços obtidos naquele trabalho. Tentei partilhar estes problemas com o corpo diretivo, mas para eles isto soava como que uma insignificância perto de problemas com os quais tinham de se haver quase que cotidianamente – tais como a falta de professores em algumas disciplinas.

Restou achar uma brecha na rotina para conversar com os colegas sobre as dificuldades que vinha enfrentando. Esperei um recreio e perguntei para alguns professores se percebiam também nas turmas que atuavam este caráter heterogêneo e como faziam para lidar com estas particularidades dos alunos. No grupo, estava junto a professora mais experiente que havia me auxiliado no início do trabalho com alfabetização. Como sua sala era contígua à minha, ela já vinha acompanhando ao largo dos ouvidos o que vinha se passando em minha turma, os conflitos que vinha enfrentando no trabalho. Dirigiu seu olhar para mim com o cenho franzido e disse:

- “Olha, tem uma coisa que tu não sabe. Após o conselho de classe do último trimestre feito em função do processo de enturmação, nós resolvemos colocar todos os alunos

bons em uma turma e todos os maus em outra, para que não houvesse diferenciação entre as turmas. Preferimos assim porque daí a gente chega com um discurso igual para todos. Tu ainda não participaste deste processo porque és nova na escola e assumiste esta turma em março. Tenho de te dizer também que esta é uma turma especial, uma vez que reunimos nela os alunos que nenhum professor queria que permanecesse na sua turma e é por isso que estás encontrando tantas dificuldades... Em relação ao planeamento, eu não costumo fazer um planeamento diferenciado, não. Faço um único planeamento para todos e deixo com que aqueles que tem mais dificuldade, pelo menos se arrastem com os mais avançados... Se tu fazes um planeamento diferenciado, em que momento os atrasados vão alcançar os que estão mais à frente?”

Tocou o sinal acenando o final do recreio. Não consegui responder nada. Silenciei mais uma vez. Voltei para casa com dúvidas que só davam vazão a um desconcerto. “Adiantados”. “Atrasados”. “Bons”. “Maus”. Eram significantes que como em eco retumbavam na minha cabeça. Fiquei pensando que não deixavam de ser cristalizações, efeito de uma tentativa de determinar, de comparar o modo de ser de um pelo jeito como outro se expressa.

No que diz respeito a esta quota de não-saber que me foi poupada quando assumi a turma, pensei que, talvez justo por esse motivo ali onde o olhar da instituição via o mesmo, eu ainda conseguia ver a diferença pulsar.

3. DAS DETERMINAÇÕES DO SISTEMA

3.1 FIXAR POSIÇÕES

Parece que não é preciso afeiçoar-se a um tabuleiro de jogos, nem tampouco ser um jogador perito, calejado, para saber que é desaconselhável aceitar o convite para participar de uma partida quando as cartas já foram marcadas. Mais do que desaconselhável, sabemos, participar de uma jogada onde de antemão o carteador sinaliza que não temos as mesmas chances que o nosso adversário, que não nos encontramos nas mesmas condições que ele para competir, é desonesto, é injusto, “é jogar sujo” – para usar uma expressão corrente nas mesas de apostas.

O jogo, por sua natureza, caracteriza-se por uma certa arquitetura onde alguns princípios, algumas normas, alguns dispositivos são acordados entre os integrantes da partida os quais são firmados sem prescindir da avantajada porção de acaso que tende a se imiscuir no desenrolar das jogadas. A alternância cíclica entre as posições dispare que distinguem o ganhar e o perder¹³ são intrínsecas à engrenagem do jogo, deixando em estado de alerta os componentes da mesa para este algo que escapa ao desempenho de um bom jogador, que independe dos lances empreendidos, das apostas feitas – embora mantenha com elas uma correlação particular. Ao final de uma partida, nunca sabemos ao certo explicar a quantidade de coringas ou de naipes bem casados que foram chegando aos poucos em nossas mãos e nos consagrando à vitória; da mesma forma, desconhecemos as razões que foram nos levando a perder as chances de “virar o jogo”, levando-nos à repetidas escolhas equivocadas, malfeitas que nos fizeram desembocar na derrota. Na arquitetura do jogo parece que o acerto de regras firmado entre os participantes e a cadência de um desconhecido, ritmado pelo acaso, estão tão

¹³ Cabe dizer que as expressões “ganhar”, “perder”, “competidores”, “adversários”, etc são evocadas aqui com o intuito de cifrar uma imagética que é própria metáfora do jogo nos enseja e nos ajudam a pensar neste cenário tanto a tentativa de fixar posições (no caso de um jogo com cartas marcadas) quanto de alterná-las em sua dinâmica interior. Sabemos que embora tais vocábulos se prestem para sugerir qualquer elo que estreite o vínculo com um determinado discurso corrente veiculado no campo do sistema capitalista, o qual costuma se apropriar e fazer uso desta terminologia para justificar procedimentos de exclusão na economia vigente, queremos tomar o cuidado de sinalizar para o leitor que não será por esta via que iremos nos encaminhar ou mesmo desdobrar a discussão que se segue no corpo do texto.

envoltos um ao outro que não conseguimos discernir muito bem qual é, afinal, o elemento decisor das apostas: se a sorte, se o desempenho do jogador, se as condições ou as regras que inclinam-se a favorecer alguns e não outros, etc.

Querer marcar as cartas, determinar o indeterminado, antecipar de saída o que acontecerá no fim de uma partida, quem irá ocupar tais e tais posições parece ser afeito à fantasiar-se de deus ou semideus, querer investir-se com os adereços da Fortuna para, assim, trapaceá-la ocupando seu lugar. Se integrar uma mesa de jogos, querer participar do rol que compõe as partidas implica em correr e assumir os riscos das escolhas feitas em cada jogada, um jogo com cartas marcadas tende a atenuar muito as probabilidades de perigo, as possíveis eventualidades, os malogros e insucessos que cada participante está suscetível a sofrer. Se, como dissemos, não precisa ser um jogador experimentado para saber que entramos em uma partida em desvantagem quando o carteador *dá* a vantagem, de saída, para o nosso adversário querendo como que determinar, por assim dizer, o fim da partida logo no início; também temos de admitir que um jogador que dispõe-se a aderir as regras de um jogo com cartas marcadas cumpre apenas papel figurativo na mesa do carteador, uma vez que sabe de antemão não apenas como irá findar a partida como também acaba por ter uma prévia, a cada rodada, do lance de cada um. Um espectador atento que dá sua espiadela na mesa onde são feitas as apostas logo verifica no entreato dos gestos repetitivos dos participantes e nas preliminares de cada seção que entram as fichas da operacionalidade, da funcionalidade e tenta-se varrer do ambiente toda a atmosfera inebriante de incerteza que tende a tornar a vista turva e o pensamento soturno dos jogadores.

Para este que *sabe* o que se passa em um tabuleiro com cartas marcadas, com um carteador disfarçado de Fortuna parece que há apenas duas posições a ocupar: ou recusar o convite de entrar na jogada, ou entrar e render-se ao *status quo* estabelecido como normatividade pelas posições assentadas primeiro. Ocorre que, é mesmo bastante raro e difícil um jogador novato dar-se conta de antemão do que foi posto e firmado entre os veteranos. Mesmo se quiser pesquisar e consultar no caderno de notas onde se registram as compassos de cada rodada, tenderá a encontrar ali informações bastante pontuais, usuais e comuns às informações que constam em apontamentos de outras mesas de jogos. Verificará, aos poucos, que há uma distância entre o que ganha o estatuto de um registro e o que acontece de fato no interior de cada mesa, no acordo feito entre cada participante. Uma dinâmica com cartas marcadas não costuma ser apontada em uma folha de papel tal como alguns jogadores anotam

os pontos para não se perderem na contagem final das partidas. Pelo contrário, ela só aparece, toma corpo por meio dos procedimentos efetuados entre os participantes, de modo que um novato vai dar-se conta só-depois que já entrou no jogo de quê tipo de mecanismo seletivo opera nos apontamentos feitos por cada equipe, assumindo a forma de um símbolo numérico, de uma nota classificatória inscrita com a finalidade de pontuar as rodadas.

O visível dos registros e o invisível dos procedimentos mantém, paradoxalmente, uma relação de interdependência de tal forma que o jogador recém-chegado vai dar-se conta do que acontece entre os veteranos apenas em um tempo depois de ter participado de algumas rodadas: a partir de então, começa a perceber não só o *nonsense* que é jogar um jogo com cartas marcadas, como também vai reconhecendo aos poucos que ele mesmo também foi colocado em determinada posição para cumprir o papel de “carta-curinga”, que veio a calhar, a propósito da “batida”, por assim dizer, de alguns integrantes da mesa.

Esta condição de não-saber, este modo de entrar no jogo meio que às cegas e só mais tarde ir descobrindo o que engendra o seu funcionamento; este dar-se conta do caráter visível e invisível que compõe a dinâmica ali estabelecida como que *a posteriori* é que parece retirar o novato de um suposto lugar de plena escolha que tende a apontar seja para uma total aderência ao papel figurativo, seja para uma recusa ao convite de vir compor a equipe.

Desse modo, tendo em vista este paradoxo do visível e do invisível, que dá sustentação ao modo de operar em um tabuleiro de jogos, parece que já não é possível seja para o jogador novato, seja para o calejado seguir o conselho de “não entrar em um jogo quando as cartas já foram marcadas”, uma vez que se ambos encontram-se desde a condição de chegar em uma mesa de apostas como que às escuras, ambos não podem avaliar ao certo o que acontece ali antes de ter, ao menos, se avizinjado à algum dos lados delimitadores do tabuleiro.

Assim, parece que vários elementos contribuem para que qualquer experiência prévia não seja tomada como um condicionamento que torna previsível o que vai acontecer no carteadado: os lances, a alternância de posições entre os integrantes, a mudança de tabuleiro, a chegada de um novo competidor, as cartas recém incluídas no baralho – tudo isso modifica não só o resultado final como também a própria dinâmica das partidas. A arquitetura do jogo sendo composta por um movimento repetitivo que tende a acolher o acaso como uma dinâmica diferencial que o torna imprevisível parece nos indicar que não há ensaio ou treino suficiente capaz de garantir um “p’rá valer” e, da mesma forma, todo o “p’rá valer” pode ser tomado como um ensaio se levarmos em conta que novas chances se abrem a cada vez e

sempre que uma nova rodada reinicia.

No capítulo anterior desta dissertação, trabalhamos com os operadores do necessário do possível e do acaso, considerando-os como instâncias que atravessam e condicionam a ação humana, como uma espécie de delimitadores das escolhas feitas pelo agente ético. A partir da leitura que nos enseja Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006, 2007), vimos tomando o necessário como da ordem de um passado, portanto, condição determinante para que o tempo presente venha-a-ser; o possível como da ordem de um não-determinado e, por esse motivo, referente ao tempo presente sendo a instância sobre a qual o agente dispõe de poder para realizar apostas, para escolher e deliberar sobre o que lhe acontece; por fim, o acaso como da ordem de um tempo futuro, índice de um indeterminado que não cessa de nos escapar por entre os dedos toda a vez que incursionamos na experiência – por mais preparo, repetição, treino que nos propomos a fazer.

No final deste mesmo capítulo que referimos acima, onde nos desafiamos a travar uma interlocução com a psicanálise, fomos levados a rever a noção de passado como da ordem de uma instância necessária em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2006, 2007), na medida em que, nesta articulação filosófica, o necessário se refere aquela instância sobre a qual o homem não tem poder algum de operar modificações. Para a psicanálise lacaniana, o tempo passado deixa de ser condição fixa, determinante para o tempo presente se levarmos em conta que o que acontece ao agente não deixa de ser submetido a uma articulação narrativa realizada na temporalidade de um *a posteriori* da experiência. Se levarmos em conta que narramos a experiência passada desde posições discursivas distintas não só diante do que se sucedeu como também diante da linguagem, se levarmos em conta que percebemos nossa ação só depois realizá-la: seja através do modo como somos convocados a responder por seus efeitos, seja através do esforço que fazemos para produzir sentido àquele índice de indeterminação que mais nos afeta na experiência. Quanto a esse propósito, o léxico latino também nos ajuda a pensar que, se o presente está destinado a repetir o que ocorreu em um tempo passado, esta repetição ou determinação que o passado efetua sobre o presente não pode ser da ordem de uma mera reprodução do que se passou, mas tem de ser tomada pela via daquilo que marca nossa condição existencial, daquilo que inscreve um traço, representando-nos simbolicamente no mundo – *repetere*, em latim significa “tornar a dizer”, “tornar a escrever”.

Ocorre que, acompanhados pela leitura de Garcia-Roza (2003) em seu *Acaso e Repetição em Psicanálise*, não podemos negligenciar a ambivalência do modo como aquilo

que constitui a esfera da determinação passa a presidir a relação dos homens com seus feitos. Ele nos ajuda a pensar que, diante das incertezas do acaso, o homem procura fazer do jogo ético uma espécie de dinâmica com cartas marcadas, supondo ocupar a posição de carteador com a pretensa tentativa de determinar o indeterminado da vida: instituindo funções, fixando posições. Nesta via, parece que a repetição tomada desde a ordem de um determinado, neste caso, não passa de uma tentativa de fazer com que o *dado* das ações corresponda ao *ordenado* das deliberações. No entanto, sendo efeito da função estruturante da linguagem, toda a tentativa de fixar, instituir, cristalizar, marcar a existência, está sujeita a sofrer alterações, deslocamentos, está submetida à alternância e à variabilidade que a própria dinâmica de uma repetição simbólica lhe imprime. Observamos aí um certo tipo de repetição, determinação que passa a ser regida por fluxos contrários, distintos, no entanto, tão envolvidos um ao outro como são as regras que os jogadores precisam combinar antes de iniciar a partida e a porção de acaso que se imiscui no desenrolar das jogadas: um dos fluxos do determinado sendo presidido por aquilo que busca fazer de toda a conduta um *dado*, um pré-fixado; o outro sendo presidido pelo índice de indeterminação que não cessa de não se inscrever nas apostas feitas entre os jogadores, sinalizando que por mais pretensão que se tenha de antecipar o fim da partida logo de início, a condição do jogador para realizar apostas é sempre feita meio que às cegas.

No capítulo que se segue, a imagética de um jogo com cartas marcadas nos acompanha, em um primeiro momento, para pensar a ação humana como joguete dos deuses e o modo como, na Antigüidade, institui-se uma ética do bem que não prescinde deste índice de indeterminação delimitador das possibilidades de escolha do agente; em um segundo momento, para pensar uma espécie de correspondência entre o *dado* e o *ordenado* nas determinações tentando fazer do jogo ético um jogo com cartas marcadas que busca varrer o indeterminado de cena, incluindo no lugar da Fortuna, a função imaginária do carteador. Interessa-nos aqui investigar não só esta passagem, de um ética do bem para uma ética do dever (da correspondência entre o dado e o ordenado), mas também refletir sobre a posição de carta marcada dentro de um jogo que não deixa de se pautar por trocas simbólicas firmadas entre os agentes com o propósito de instituir, de fixar posições em-nome-de-um-bem, de uma ordem.

3. 1. 1 O Homem como Jogoete dos Deuses e a Instauração do Bem desde Aristóteles

É com uma perspicácia sem-igual para observar os enredos, as tramas e os conflitos que se tecem no viver-junto que o léxico da Grécia Antiga qualifica a ação com o termo *ton anthropon pragmata* – como se com isso insistisse em nos advertir que nossos feitos “se assemelham ao jogoete de um deus”. (ARENDDT, 2004 p. 196)

Por ganhar significação no viver em grupo, pelo agente constituir-se como tal apenas na inter-relação com os outros, o campo onde são produzidas as ações dos homens carrega consigo a fragilidade e o risco de nunca saber ao certo onde as mãos titereiras do acaso irão os conduzir.

“Imprevisível”, “inusitado”, “imponderável” – por mais que nos esforcemos em dar nomes àquilo que nos escapa e que, a um só tempo, é efeito de um esbarrar constante de intenções e vontades que nos enlaçam ao outro, não conseguimos garantir em um *a priori* o trajeto, o percurso que uma conduta qualquer irá seguir. Recortar um fractal do inefável dando a ele uma pluralidade de nomes sem-fim, todos carregando consigo a aceção de que *não temos o poder para deliberar sobre tudo que nos acontece* parece ser um jeito de alertar que há aí a presença de um deus, de um inexplicável, que insiste em pôr obstáculos que atravessam nosso caminho.

É desde esta posição basculante onde, por um lado, cremos estar jogando com nossos próprios recursos, seguindo as regras de um acordo mútuo firmado pela coletividade; e, por outro, não conseguimos explicar os naipes mais ou menos ordenados que vêm parar em nossas mãos que somos levados a desconfiar, ao fazer parte de certos arranjos circunstanciais, que estamos ali a cargo ou a serviço de um deus, sendo apenas um jogoete, ocupando a função de “carta-marcada”. Este lugar duplo, por assim dizer, que não faz mais que confundir e alternar as posições entre jogador e baralho é também aquele que nos situa como refêns de um *ton anthropon pragmata*, de um agir que nos coloca desde a posição de marionete dos deuses.

É também com uma perspicácia para observar este modo de viver-em-bando dos homens que se constitui ora desde a condição de sujeito, ora desde a condição de agente da passiva que Arendt (2004) evoca a imagem de uma teia para nos falar do que opera no

entreato das relações. Tal como uma teia, os rastros das ações nunca deixam por onde passam um enredo linear, seqüencial, uma sucessão de acontecimentos ordenada em série; uma teia é feita tanto de costuras, de pontes, de elos, de entrelaçamentos, quanto de nós e de fendas, de interlúdios e de desajustes entre os fios. Saber se equilibrar ali é quase afeito a saber que o risco de desabamento opera como uma iminência.

O equacionamento seja de um esbarrar acidental entre os componentes do grupo, seja da inclusão de um novo integrante tem como resultado o rearranjo entre os fios e, por conseguinte, a alteração da própria silhueta desta rede simbólica. Deste modo, por não saber nunca ao certo a ancoragem de seu *telos*, por estar sempre sujeita à ter seus rumos desvirtuados e seus caminhos pervertidos, a ação não só tende a sofrer os efeitos deste novo rearranjo entre os agentes, como também acaba por ser protagonista de outros matizes produzidos na conjuntura em que se insere.

Não precisamos avançar muito em nossas análises para perceber que há na tessitura desta teia constituinte do laço social seus pontos onde por um triz tudo pode se desfazer, tudo pode se esfacelar. O esgarçamento dos fios tende a produzir seus efeitos seja no átimo da vida de um agente, seja no entorno o qual este agente faz parte. Neste sentido, a ameaça da desordem, da ruptura, do rompimento, do corte costuma escapar à qualquer previsibilidade estatística com a pretensa diligência de antecipar o curso dos acontecimentos.

O acaso parece ser o ponto frágil, a pedra angular que faz furo em qualquer tipo de relação estabelecida – esteja esta relação inscrita na vias de um microcosmo, esteja ela inscrita nas vias de um macrocosmo componente de uma certa estrutura. Sobre este aspecto, Chauí (1999) em seu texto, *O Mau Encontro*, diz-nos que a deusa Fortuna dos gregos gira sempre sua roda ao seu bel-prazer, sem precisar justificar seus caprichos e escolhas. Quem responde por eles são os homens – que têm de se ver com suas vidas limitadas pelas determinações do tempo onde o futuro como que em um passe de mágicas se transforma em passado irreversível, tendendo a desencadear suas próprias conseqüências tanto para a história particular de cada um quanto para a história da coletividade que este “um” está envolto.

Ocupado com a tangibilidade da ação humana a qual tem de se virar entre as surpresas do acaso e as diligências que a dimensão do passado lhe demanda, como se o agente tomasse uma poção mágica sem-antídoto para restituir o que uma vez foi feito, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) detém-se em pensar algo capaz de fornecer uma certa ancoragem para a conduta humana neste viver em grupo. Tomando o cuidado para não erigir um imperativo sólido capaz

de incidir sobre a conduta dos homens retirando a Fortuna do cenário, a proposição aristotélica sugere a *philia*, o laço estabelecido entre mestre e discípulo que vêm nos apontar o sentimento de amizade estabelecido entre ambos no horizonte de uma ética, laço o qual tem por pretensão fornecer ao agente uma certa estabilidade em seu percurso pela experiência¹⁴.

Assim, a noção de bem passa a ganhar o lugar, no cenário da *pólis* grega, de um ordenador da ação instituído e instituinte por meio de um circuito de trocas figurativas, por meio de ações mútuas que tem o propósito de tecer um elo fraterno entre os homens, contornando assim o índice de acaso própria da experiência. Não se pode negligenciar que Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) não parte de um preceito que está fora ou além das relações humanas constituídos neste viver-em-grupo. Ele vai buscar seu ordenador em algo que é vivido nos contornos da própria conduta, no solo mais ínfimo daquilo que se tece na experiência, ali onde somos desafiados cotidianamente, ali onde não há como eludir ou disfarçar nossas fraquezas.

Em uma primeira leitura, pode soar como simplória a proposição de Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) em tomar a amizade como um ordenador do bem-comum, afinal, poderíamos pensar que se as ações são instáveis e sujeitas às venturas e desventuras do acaso, os vínculos de amizade construídos e firmados em torno deste inefável da experiência que nos atinge subitamente também estarão sujeitos a carregar esta marca da instabilidade. Com olhos contemporâneos seríamos facilmente tentados a contrapor Aristóteles, pensando que não basta sustentar um valor simbólico como o bem regente das relações no laço ao outro, que seria necessário propor como que uma ordem-ferrolho, uma lei superior que se pautasse por antecipar as conseqüências ou mesmo por corrigir as possíveis alterações e desvios de conduta (tão intrínsecos às relações humanas) – em síntese, que seria necessário erigir uma espécie de normativa capaz de determinar o índice de indeterminado das ações na conjuntura social.

Ocorre que Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) parece desconfiar que a menor semente sempre é mais fértil em deixar transparecer suas conciliações e dissonâncias, suas contradições e similitudes. O que se faz em-nome-do-bem de todos nem sempre se coaduna com a *práxis* do agente que a promulga. A nosso ver, a proposição ética aristotélica circundante em torno do bem tem sua valia justamente por concentrar-se na ínfima parte constituinte do laço social, por dispor-se a analisar suas artimanhas e dissuasões, por saber explorar as dobradiças tangíveis e intangíveis concernentes aos paradoxos da ação.

¹⁴ A respeito disso, ver p. 41, 46 e 47 desta mesma dissertação.

Em sua *Ética a Nicômaco*, encontramos uma gama infinita de personagens que estão, incluídos, por assim dizer, na jogada em torno do bem. Mesmo aquele que poderíamos pressupor ocupar a posição mais privilegiada do jogo, por exemplo, o carteador/mestre/governante, queremos dizer, aquele que se encontra desde a condição de estabelecer a norma, de legislar, de dar o tom da relação, nem ele pode se esquivar tentando retirar seu corpo fora da jogada – no uso mais literal que esta expressão possa comportar. Sobre este aspecto, faz-se importante observar que a amizade em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) é concebida como um bem de valor superior inclusive à justiça de um estado, de tal modo que o filósofo chega a enunciar que “se os homens são amigos não há necessidade de justiça entre eles, ao passo que ser meramente justo não basta, [a justiça] não dispensa o sentimento de amizade.” (ARISTÓTELES ([335 a 323 a. C] 2007, p. 236-7)

A nosso ver, a ética aristotélica não trata de dispensar a justiça como um valor que deve atravessar as relações, mas trata de salientar o quanto o sentimento de amizade, em seu sentido mais genuíno, é condição *sine qua non* para que a justiça venha se instituir em um estado. A amizade aparece aqui como um bem instituinte da concórdia entre os homens, como o sustentáculo que respalda um conjunto de princípios éticos que tem seu lugar na experiência mais particular entre os agentes, em suas relações mais próximas, mais avizinhas. O outro passa a ser imprescindível para constituir o laço social de tal forma que o filósofo abre o Livro VIII que trata da amizade dizendo-nos que “amigos são bens” valiosos que um homem pode dispor de modo que “ninguém, com efeito, optaria por viver sem amigos mesmo que possuísse todos os outros bens”. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C] 2007, p. 235 e 248) Nesta concepção, o vínculo de amizade tecido com o outro vêm nos sinalizar que a *philia* não é outra coisa senão um alento, algo que nos permite driblar a tempestade aterrorizadora que a Fortuna eventualmente faz desabar por sobre céu dos agentes.

Mas, não é porque a amizade constitui uma espécie de profilaxia para a vida feliz em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), isto é, para a *eudaimonia*, no sentido de que através da amizade o homem exercita uma conduta virtuosa que se desdobra e se estende em uma espécie de conciliação coletiva, que o filósofo irá deixar de explorar as arestas que se formam nos interlúdios das relações na *pólis*. Fazer da amizade um ponto de ancoragem e até mesmo a condição *sine qua non* de uma prática que cultiva o bem-comum parece ter seu nódulo impreciso, alternante, dúbio, incerto.

Coloquemos primeiro as interrogações que nos acompanham para ver se conseguimos

reuni-las em alguma extremidade desta fração de escrita e, em seguida então, retornemos às arestas que Aristóteles se coloca para pensar sua ética. Uma delas, já a mencionamos acima, trata-se de pensar se a conduta de um agente é variável, se toda ação corre o risco de ser atingida pelo raio do acaso, tudo aquilo que se encontra comprometido ao seu redor também tende a sofrer os efeitos desta vulnerabilidade. A outra talvez venha, de alguma forma, em decorrência desta primeira e diz respeito ao fato de que pode nos soar conveniente ou mesmo vir a assumir um tom utilitarista cultivar amigos com a intenção de, na verdade, fomentar o próprio bem. Ter amigos seria, assim, apenas como que seguir as recomendações para atingir um objetivo último que é tornar-se bom, ou tornar-se uma pessoa melhor, em uma postura que pende a assumir um tom de demagogia. E a última indagação que nos guia nos dirige para pensar o que, de algum modo, é-nos ensejado pelo próprio Aristóteles e que já vínhamos anunciando desde o capítulo anterior: a saber, se há fronteira entre o que se considera o bem particular de cada um, “pessoal”, por assim dizer, e o bem posto por um viver em grupo, pelos seguimentos estabelecidos e determinados por uma coletividade.

Em síntese, são modos distintos de interrogar a problemática das relações entre os agentes e daquilo que se realiza em-nome-do-bem. De acordo com o modo como articulamos nossas indagações, tendemos a pender ora para uma abordagem que questiona o excesso de normatividade e de determinação que advém da instauração daquilo que vai se justificar em nome-do-bem coletivo, ora para uma abordagem que interroga a sobreposição daquilo que pretende fazer valer uma vontade particular enquanto representação soberana do bem por sobre um grupo, um coletivo de agentes. Sabemos que não é este o percurso trilhado por Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) quando avança na direção de nos apontar a *philia* como uma proposição ética instauradora de um bem simbólico. Ele não a inscreve nas extremidades de sua filosofia. Em seu dizer e em seu pensar a amizade genuína tem sua “dose certa” – para aludir à palavra mediania, tão reiterada em seu vocabulário. O tom de porosidade inscrito no traçar de sua obra é prova do modo como nos enseja a articular estas indagações na leitura e releitura de seu texto.

É bem verdade também que ele mesmo produz um esboço de questões tangíveis à estas que vimos contornando. Uma de suas arestas nos provoca a pensar, no final do Livro VII, de sua *Ética a Nicômaco* se o bem é algo que pode ser tomado como relativo ou se há um bem que pode ser considerado “mais excelente” que os demais bens. Outro questionamento que nos é bastante pertinente integra o final do Livro VIII, também componente deste mesmo

título do autor, quando trata da tirania como forma degenerativa da gestão do estado, referindo o tirano¹⁵ como aquele que ao invés de desejar o bem daqueles que representa age apenas em função do próprio bem. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C], 2007)

As arestas de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em torno de “seus modos de agir com vistas ao bem” nos deixa brecha para pensar que a ordem do bem nem sempre assume este status de conciliação e harmonia propagado em sua *Ética*, de que este circuito de trocas de ações firmados em torno e em prol de um conjunto de princípios éticos estabelecidos em nome-do-bem corre o risco de deslizar facilmente para o mal, de que talvez o limite entre bem e mal seja um tanto difuso, tênue para aquele que se desafia a “costurar”, por assim dizer, sua existência com a dos demais nesta teia simbólica. Se a ética aristotélica tem sua valia é porque ela nos permite pensar estes interlúdios do viver-junto, é porque ela coloca todos os jogadores em cena respondendo pelo caráter mais particular de sua *práxis*, é porque ela explora o caráter constitutivo e degenerativo que pretende estabelecer a ordem, é porque neste lance entre as ações não há posição privilegiada que marque as cartas, uma vez que todos ali, mesmo a posição do mestre ou do governante da pólis, encontram-se como que submetidos ao jugo da indeterminação da Fortuna.

3. 1. 2 “Varrer” o Imponderável de Cena ou a Função Imaginária do Carteador

Em seu uso de dicionário encontramos uma infinidade de acepções para a palavra “jogo”. Na maioria delas, datadas do século XIII e XIV, é possível situar uma certa recorrência, em um movimento quase metonímico, aos vocábulos *regras, sorte e azar, bens, prazer*. (HOUAISS, 2006) Por toda a via, depreendemos daí que é como se a variabilidade de

¹⁵ Em seu texto *O Mau Encontro*, Chauí (1999) nos oferece uma chave de leitura interessante quando remonta a etimologia da palavra “tirano”. Segundo a autora “tirano” vem de *týrannos*, que significa aquele que exerce o poder entre os demais não pelo uso da força, mas que por um certo tipo de consideração que entre os outros que o elege como o mais excelente em tudo o que faz. *Týrannos*, em sua gênese quer dizer “o mais valente”, “o mais sábio”, “o mais clarividente”, “o mais hábil”. Para nós é muito interessante observar o quanto, em seu cerne, a palavra “tirania” nos enseja a pensar que o poder do tirano advém daqueles que o admiram e o investem de um determinada posição de destaque diante de um grupo que o permite dispor de poder para instituir o seu bem. Também é-nos interessante fazer notar o quanto Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) já se indagava a respeito do poder outorgado ao tirano em sua *Ética a Nicômaco*. Por ora, cabe-nos apenas fazer uma observação desta ordem. Trabalharemos com mais profundidade sobre este aspecto nas páginas subseqüentes que integram o corpo desta dissertação quando abordarmos o subitem “A Trama Simbólica em que o Bem se Institui”.

significações do léxico não conseguisse escapar deste arsenal que busca suas referências nesta sinonímia associativa para definir o sentido desta palavra.

Coincidência ou não, todo o debate que pretende abordar o despertar da ação na Grécia Antiga também gira em torno desta chave de palavras, por assim dizer. Parece que na Antigüidade, o jogo passou a ser tomado como uma certa imagética da própria vida, difundindo, assim, as interrogações que procuravam saber se o próximo passo seria dado com ponderação ou se simplesmente o agente decidiria subitamente por ele; se as escolhas feitas seriam de ordem voluntária ou involuntária; e, se uma vez empreendidas tais escolhas, de que modo o agente estaria como que implicado em seu percurso, de que modo seria convocado a responder pelo índice de indeterminação cifrado nos efeitos de suas ações. Queremos dizer: sob que condições o agente se constitui nesta teia social que o coloca no permanente desafio ético de ter de se haver com o inusitado de suas decisões, escolhas e ações? Esta é uma questão central para nós, é também uma questão que nos enlaça e que nos coloca desde a condição de devedores da herança simbólica que nos deixaram os gregos.

Interrogações que pululam entre os cantos do quadrante atrás de uma resposta passível que procura um ponto de ancoragem, de respaldo para explicar a problemática da ação: se efeito de uma daquelas decisões onde simplesmente não se consegue desacelerar o passo, onde somos levados pelo empuxo do entorno sem ter tempo suficiente para ponderar; se feita seguindo as *regras* estabelecidas pelo jogo do qual participamos; se refém dos giros da Fortuna que distribuem a *sorte e o azar* sem precisar explicar os critérios ali utilizados; se executada em função de um *bem* de valor considerado mais alto entre os componentes do grupo; etc. São muitas as hipóteses que procuram investigar as causas dos lances feitos e os motivos das marcas indelévels dos predicados de ventura ou desventura que uma ação deixa atrás de si.

Não há como falar em ética na Antigüidade prescindindo deste conjunto de referências que tornam as peças do quebra-cabeças – que não pode partir de outro ponto senão da experiência dos agentes envolvidos – por demais desencaixadas. E, vimos suspeitando que talvez seja justamente este abrir espaço para o caráter inexplicável da ação, para aquilo que, de um jeito ou de outro, “fura” as possibilidades simbólicas de aferir o indeterminado, que nos permita discutir, ainda hoje, os circunlóquios fomentados pelos gregos.

Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) leva em tão alta a dimensão ponderável e imponderável que atravessa as escolhas humanas que chega a inscrever neste pêndulo

basculante que caracteriza o jogo da vida, por assim dizer, o prazer como constituinte do próprio desabrochar da ação. A referência ao prazer em seu texto não aparece propriamente em estado de *pathein*, de passividade. O prazer em Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) é o próprio despertar do agente na medida em que concerne à atividade harmoniosa de forças vitais que manifestam um contentamento no agir com os outros, no inscrever a sua existência junto ao espaço coletivo, público, na *pólis*¹⁶. Na leitura de sua *Ética a Nicômaco*, não encontramos sugestões que possam ser tomadas como um amortecimento dos ânimos no agente; encontramos sim uma espécie de “conselhos” para o exercício da virtude, da prudência, da ponderação como práticas que contribuem para que esta flor do prazer desabroche na experiência de uma vida-feliz, que aparece em seu texto sob o título de *eudaimonia* e que vêm nos propor a estabilidade do laço com o outro na *pólis*.

Ao tomar o prazer como uma certa força motriz da ação e colocar esta em um eixo que segue um movimento heterócrono, irregular, disrítmico, por assim dizer, oscilante entre o ponderável e o imponderável de um feito que nunca sabe ao certo seu destino, Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) se vê exigido a dedicar boa parte de seu texto para situar uma espécie de profilaxia do prazer. Como usar o prazer na dose certa, como fazer dele a própria *energeia*, a própria realização de uma *práxis* prudente, de uma ação ponderável; como não se deixar sucumbir pelos excessos e faltas de uma experiência que corre o risco de se desdobrar no próprio dilaceramento e ruptura do laço firmado com o outro – estes são alguns dos elementos que atravessam o discurso de Aristóteles no Livro VII de sua *Ética a Nicômaco*

¹⁶ Como estamos nos desafiando a realizar uma interlocução com o campo da psicanálise, cabe dizer que a concepção aristotélica de prazer apresentada no corpo do texto se distingue bastante daquela que Freud irá articular em sua obra. Sobre este aspecto, quando dedica-se a tratar da relação do homem com o seu prazer, no Livro VII de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) procura pensar o modo como este tipo de relação vêm pautar as escolhas humanas. Ele positiva o prazer, inclinando-se a tomá-lo como uma condição inerente ao humano em sua busca de felicidade, chegando a articular sua noção de prazer em uma relação tangível do homem com aquilo que considera como *seu bem*. Fica evidente que na obra de Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) não se trata de extinguir ou suprimir a instância do prazer das escolhas e ações humanas, de tal modo que ele enuncia que mesmo “o homem moderado [aquele que é modelo de sua proposição ética] experimenta prazeres”. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C.], 2007, p. 229). Em nossa leitura deste Livro VII, inferimos que a reflexão de Aristóteles não situa o problema da ética na fruição do prazer através das ações, mas no modo como o agente as frui, na forma como o prazer opera nas escolhas que empreendemos, como ele influencia nas deliberações que efetuamos, como ele se afigura na resolução de nossos impasses e dilemas éticos mais cotidianos. Daí decorrem uma série de conselhos para que o agente não incorra nem em um excesso, tampouco em uma falta de prazer, de modo a evitar que se desloque do eixo da mediania. No que concerne em uma das diferenças desta concepção de prazer aristotélica para aquela articulada pela psicanálise se refere ao fato de que, para esta última, o par prazer/bem é desde sempre cindido, não há relação de tangibilidade entre ambos. Que o prazer para a psicanálise não está do lado do bem, tampouco do bem concebido como aquele que preside nossas ações na ética aristotélica e sim, é tomado como aquilo que rege a demanda humana, sem que o homem o saiba, em um circuito de busca que o encaminha para trás, orientado pela repetição de um signo. Para uma análise mais detalhada a este respeito ver: Matteo (2006), *O Sujeito Ético em um Mundo Globalizado*.

quando trata da *akolasia*, da *akrasia* e do autocontrole como modos de conduzir o *éthos* que tendem a se desviar da proposição de uma *mesotes*, de uma justa medida para a ação¹⁷.

Dois elementos parecem começar a ganhar evidência neste debate e, de algum modo, acabam por ser o quociente de um traçado que cinde em duas partes o quadrante que anunciamos acima composto pelos signos das *regras*, da *sorte e do azar*, dos *bens* e do *prazer* como elementos que circundam o problema da ação na Grécia Antiga. O que a *mesotes* nos indica é que as *regras* e os *bens* começam a ser os balizadores para o ponderável da ação e que a boa ou má Fortuna, a *sorte e o azar* passa a ser tomada como entidade sob a qual se manifesta o imponderável na vida dos homens. Por conseguinte, podemos observar que o prazer está no fio-da-navalha, no ponto-de-corte, por assim dizer. Por ser considerado função-estruturante, constituinte e desencadeadora da própria ação, o prazer está inscrito em um eixo de difícil apreensão na tópica concernente à ética aristotélica: ele pode tanto estar do lado de um ponderável, caso venha seguir as coordenadas da *mesotes*; quanto venha ser situado como do lado de um imponderável, caso o agente venha sucumbir à excessos e recair em pontos extremos da conduta.

Este é também o ponto que permite Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) construir o que poderíamos chamar de um sistema aberto para a ética. Um sistema onde algumas

¹⁷ Cabe dizer que, de acordo com o que articula no Livro VII de sua *Ética a Nicômaco*, o autocontrole, a *akolasia* e a *akrasia* dizem respeito a três formas do *éthos* se manifestar que se dispersam do eixo da mediania (eixo em torno do qual se organizam as ações prudentes). Neste sentido, o *éthos* autocontrolado destaca-se por aquele indício que evidencia um excesso de controle no agente. O filósofo nos sugere que esta conduta tende a se caracterizar por assumir uma postura austera, rígida diante de circunstâncias concretas nas quais o agente é envolvido. Para sustentar o autocontrole, é preciso que o indivíduo: “experimente desejos intensos e maus uma vez que se os desejos de um homem são bons, a disposição que o impede de obedecê-los será má, de modo que o autocontrole nem sempre será bom” - diz-nos Aristóteles. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C.], 2007 p. 204) Assim, se o autocontrolado é alguém que se define por incorrer em excessos deste eixo da mediania, a *akolasia*, o desregramento do *éthos* se definirá pelo contrário: por inclinar-se a uma falta de continência, a uma desmedida. A *akolasia* passa a ser a designação de Aristóteles para incontinência, ou seja, para um modo de orientar o *éthos* que caracteriza-se por um sem-limite, por uma falta de domínio de si que assume, nas relações e circunstâncias mais particulares a forma de uma *übris*, no sentido daquilo que o leva a cometer o ultraje. Parece-nos interessante assinalar aqui o quanto este vocábulo *akolasia* nos remete às acepções de um desregramento, eminentemente, de ordem corporal. O risco que se coloca, em Aristóteles ([335 a 323 a. C.], 2007), para a forma da *akolasia* concerne em uma busca desenfreada do prazer pelo prazer. “Desregramento”, “ultraje”, “incontinência”, “desmedida” são os modos como o filósofo se refere à prevalência de uma força impetuosa, de uma pressão anímica arrebatadora sob a razão. Diante da intensidade da *akolasia* que inclina o agente na busca desnorreada de satisfação, de prazer corpóreo, o *logos* parece que se vê em um estado de neutralização, ou mesmo, de subtração – daí também decorre a proximidade etimológica do termo com a idéia de loucura, de demência, de desrazão. No que diz respeito a forma *akrática* do *éthos*, ver nota 4, capítulo anterior. Por fim, sobre este aspecto resta-nos ainda ressaltar que tais posições do *éthos* concebidas por Aristóteles ([335 a 323 a. C.], 2007) são apresentadas sinalizando seu caráter em deslocamento, pendular, sujeito à variabilidade e à refração. Em sua articulação, o filósofo nos indica que mesmo aqueles que são prudentes, que costumam se mostrar ponderados em seus feitos, podem incorrer em ações que os deslocam deste justo meio, ou seja, podem incorrer em excessos e faltas.

interrogações subsistem e permanecem em apenso: dentre elas reiteramos aquela a respeito da qual já anunciamos no capítulo anterior deste mesmo escrito; a saber, a que se dispõe a investigar sobre a subordinação de um agente à ordem: o que o faz entrar e se submeter ao bem, ao campo das trocas e dos valores simbólicos estabelecidos em prol da manutenção de um certo *status quo*? A outra interrogação, também já fizemos referência à ela, é só uma camada por extensão desta primeira e procura abordar o problema da relatividade do bem – a saber, se “os seres humanos escolhem em função do que é realmente bom ou em função do que é bom apenas para si mesmos” (ARISTÓTELES, 2007, p. 237-8).

São indagações que herdamos e que, de algum modo, atualizam o caráter paradoxal, insolúvel da própria condição humana, se levarmos em conta que é justamente este viver-junto com os outros que nos permite tanto cultivar um traço comum que nos enlaça a um determinado campo simbólico das filiações, como também, é através da transmissão deste bem de valor coletivo que rompemos com a filiação, que sentimos a necessidade de ultrajar, fundar ou recriar valores com o propósito de instaurar novas balizas para a conduta. O que parece subsistir aqui entre os fios desta teia de relações, como bem assinalou Arendt (2004) – e junto com ela Lacan ([1959-1960] 1997) em seu seminário sobre *A Ética da Psicanálise* - parece ser a dissonância, a não-conciliação que preside à própria instituição de um bem tomado como vetor para a conduta.

Terreno polissêmico, por excelência, este campo onde a ação se desloca nas vias de fugir das incertezas do imponderável firmando-se em um agir em-nome-do-bem. A leitura que Lacan ([1959-1960] 1997) empreende desta mesma passagem do Livro VII, da *Ética a Nicômaco*, neste mesmo seminário que referimos acima nos ajuda a explorar as ambivalências daquilo que se faz em-nome-do-bem com a justificativa da manter um certo *status quo*. O psicanalista nos incita a desconfiar que talvez não seja possível agir seguindo uma profilaxia que pretende colocar as coisas em ordem, de que talvez não seja possível traçar com tanta precisão uma linha separatória entre o ponderável e o imponderável ou entre “aquilo que está sob o nosso poder” e “aquilo que nos escapa”, como se de um lado pudéssemos situar as regras estabelecidas e as combinações feitas em-nome-do-bem, e de outro inscrever um deixar-se resvalar para os extremos, e por conseguinte, ser tomado por malefícios e desventuras.

Em outra passagem de seu seminário, ele nos coloca que “se é preciso fazer as coisas pelo bem, na prática deve-se deveras perguntar sempre pelo bem de quem”. (LACAN

[1959-1960] 1997, p. 383) Em sua leitura polissêmica, Lacan ([1959-1960] 1997) parece interceptar as arestas deste quadrante que inscreve a ação em seu centro. Ele “torce” as coisas, por assim dizer, ajudando-nos a ler as ambivalências em jogo. Aponta-nos que aquilo que tomamos como bem, também pode deslizar para o mal, que a pretensa instauração de uma ordem também traz consigo a semente da desordem, que aquilo que é constitutivo da ação exerce também função degenerativa, que ali onde mais queremos ter o controle, algo insiste em nos escapar por entre os dedos. O traçado divisório não pode colocar as coisas preto-no-branco, justamente porque as zonas de contato nos apresentam imagens mais do que embaçadas, nebulosas, de difícil nitidez.

Parece que o ponto de partida, a alavanca de Lacan ([1959-1960] 1997) para contornar o problema da ética em seu seminário é este texto clássico da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), é dali que ele parte para buscar os elementos que lhe permitem incursionar no debate. Mas, certamente, é só percorrer um pouco mais as páginas de seu seminário para perceber que não é ao filósofo grego que ele dirige sua crítica. Pois, consideremos que questões que tornam as zonas de contato entre as fronteiras do ponderável e do imponderável permeáveis, o próprio Aristóteles, de um jeito ou de outro, já havia as suscitado em seu texto.

No miolo do seminário sobre *A Ética da Psicanálise* assistimos o endereçamento da crítica de Lacan ([1959-1960] 1997) se remeter a um certo tipo de proposição que procura varrer o imponderável de cena e erigir em nome-do-Bem um certo imperativo. É quando o bem deixa de ser firmado entre os agentes em sua *práxis* cotidiana e o mestre ausenta-se da jogada constituinte de valores, passando a ocupar o lugar de um instaurador do dever desde fora do jogo ético, que Lacan ([1959-1960] 1997) chama atenção para uma mudança significativa em termos de valor, de poder e de posição produzida nas relações do homem com o campo dos bens.

Nesta via de pensamento que Lacan ([1959-1960] 1997) nos oportuniza, inflacionar o Bem teve como efeito a produção de uma proposição moral com a pretensão não só de obturar todo índice de acaso e de incerteza que se imiscuisse nos destinos da ação, como também preconizar toda a boa conduta fazendo-a gravitar em torno de um ponto inatingível, que só existe nos confins do horizonte. Parece que o momento em que o jogo ético muda suas feições, por assim dizer, procurando retirar a influência do imponderável de cena na dinâmica interior das ações coincide com o momento em que o carteador assume a função imaginária

de um providente – rodada em que o bem deixa de ser firmado na esfera da vida cotidiana entre os agentes e passa a ocupar um lugar entronizado, distante de toda experiência aferível.

Gravitar em torno do Bem, estar condicionado ao jugo do providente, não abre sequer a mobilidade de uma dupla posição no jogo ético concebida pelos gregos entre o deliberar sobre a própria conduta e ser *ton anthropon pragmata*, joguete da Fortuna. Esta função imaginária de um carteador que assume o posto de providente parece que só pode subsistir na medida em que ele, literalmente, retira seu corpo fora da jogada, fazendo com que os demais jogadores não passem de objetos, cartas a cumprirem funções determinadas pelo seu embaralhar.

É no rol deste circuito de trocas onde o jogo ético se efetua em função do Bem Supremo que “o homem se constitui ele mesmo como signo, objeto de troca regulada” nas mãos do carteador, como nos diz Lacan. (LACAN, 1997, p. 96-7) Com isso parece que já nos encontramos em condições de anunciar que o endereçamento de Lacan ([1959-1960] 1997) se dirige às máximas morais erigidas em função da validação dos imperativos os quais tem a pretensão de suprimir todo e qualquer índice de indeterminação que ameace arrebatar o sustentáculo em que se fixa.

A leitura polissêmica de Lacan destes imperativos nos aponta para um sobranceiro nos horizontes da moral onde paira todo o Bem e todo o Mal. Paradoxalmente, ele vem aproximar as proposições de Kant e de Sade, fazendo confluir para o mesmo ponto um *Age de tal forma que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos* e um *Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem quem quer que seja, como instrumento de nosso prazer*. (LACAN [1959-1960] 1997, p. 98 e p. 100-1)

A primeira máxima sendo proferida por Kant ([1788] 2002) em nome da plenitude do Bem, a segunda máxima sendo evocada por Sade em nome da plenitude de um Mal.¹⁸ Além da intensidade daquilo que se promulga ao colocar tanto o Bem quanto o Mal em um ponto inaferrível, que por estar justamente destacado de qualquer experiência possível acaba por regê-la, ficamos a nos perguntar o que mais permite Lacan ([1959-1960] 1997) interceptar as arestas, por assim dizer, entre Kant e Sade?

Do que podemos recolher das insígnias deste seminário sobre *A Ética da Psicanálise*, parece que a leitura lacaniana destas proposições não avança no sentido de nos mostrar uma

¹⁸ Cabe dizer que nos acompanha nesta reflexão o trabalho de Garcia-Roza (1997), a saber, *O Mal Radical em Freud*.

lei-ferrolho que tem por função suprimir a relação entre os homens. Não é de supressão ou extinção que se trata quando se apresenta o traço comum entre estas máximas, mas sim de anulação de um dos termos da relação. Eis o ponto que permite cindir a posição-sujeito da posição-objeto tanto em Kant quanto em Sade e não, como fizemos referência na perspectiva de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), de um agente que ocupa posições duplas e alternáveis no jogo ético, ora encontrando-se desde a posição de sujeito, ora desde a posição de agente da passiva.

Sobre este aspecto, o que Lacan ([1959-1960] 1997) parece nos indicar em seu seminário é que se no imperativo kantiano há uma espécie de subtração das inclinações do corpo em prol do sobrepujamento das máximas da razão¹⁹; na proposição evocada por Sade as reverses do corpo dominam o agente levando ao extremo sua busca de satisfação. Neste sentido, parece ser nas extremidades, na intercepção entre o nada ceder e o tudo ceder que o Bem e o Mal destes preceitos acabam por confluír para um único e mesmo ponto, fazendo com que o agente participe de um certo tipo de relação/de jogo onde não lhe é permitido ser outra coisa senão carta marcada do baralho, determinado desde sempre pela posição que o outro lhe delega, condicionado a ocupar um lugar fixo na rodada.

3. 1. 3 A Trama Simbólica em que o Bem se Institui

*O bem está no nível disto – o sujeito pode dele
dispor.*
(LACAN [1959-1960], 1997, p. 279)

A palavra “dispor” é uma dessas palavras que traz consigo uma pluralidade de variações semânticas nos instigando a pensar. Não é à-toa que Lacan ([1959-1960] 1997) a insere sob forma axiomática, já nas vias de encaminhar-se para o final de seu seminário onde trata sobre *A Ética da Psicanálise*, quando o problema do bem volta a lhe ocupar.

Em uma das partículas elementares desta gama de sentidos componentes do vocábulo “dispor”, tomemos a construção de um “estou a seu dispor” e parece que já não é preciso recorrermos à outras significações que constam no dicionário para sermos arremessados de

¹⁹ Para uma análise mais detalhada do modo como se articula e se erige a proposição moral kantiana e suas implicações para o campo da educação ver Kant ([1788] 2002; [1776-7, 1783-4, 1786-7]2006).

uma só vez a pensar que há aí, no mínimo, uma relação peculiar que extrapola a acepção corrente de um verbo que tende a nos indicar a idéia de “posse”. Estar ali sem-coleira, por assim dizer, servir ao outro deliberadamente com o propósito de fazer alguma coisa, não importa o quê precisamente, mas só o fato deste enunciado transmitir algo da ordem da conciliação, parece que já nos indica que é na conjuntura dos bens que ele se assenta e faz sua morada.

O que nos parece inevitável afirmar é que há qualquer coisa de paradoxal e que, por conseguinte, acaba por romper os empreendimentos de conciliação no âmago deste “estou a seu dispor”. Ficamos a nos perguntar a respeito da relatividade desta ordem discursiva que permite promover, já em sua articulação, uma certa envergadura que confere status àquele a quem se endereça: tornando como que ocluído, fazendo cair este *eu* da oração, o “estou” não cumpre mais do que a função de um verbo de ligação, fazendo-se “auxiliar”, com toda a literalidade que esta expressão pode manifestar na própria composição de uma sintaxe. Há aí uma inversão importante a ser observada na própria ordem do enunciado: aquela que coloca o *eu* do “estou” na posição de mero objeto, utensílio a ser sujeitado por este “seu dispor”.

Não obstante, não podemos deixar de admitir que este “seu” nos sugere a idéia de “posse”. Mas, observemos que esta posse, não parece comportar um sentido qualquer. Ela tende a ultrapassar toda a possibilidade explicativa calcada em um dualismo que tende a dissociar e estratificar posições de mando e de obediência. Neste tipo de articulação discursiva o que se dá a ver diz respeito a uma espécie de “servidão voluntária”²⁰, onde o que é salientado no nível da disposição dos bens diz respeito justamente a uma espécie de relação que investe o outro com as envergaduras do poder e do valor justamente para se eximir de qualquer responsabilidade – paradoxalmente, coloca-se no lugar de objeto para não ter de responder como sujeito.

Mas ainda assim, os nós, os enredos desta teia de relações que se organiza em torno do campo dos bens, de modo algum nos autorizam a afirmar que este “estar a seu dispor” se efetua de maneira automática, programada, quase robótica. Parece que não é disso que se trata. Os caminhos percorridos pela função do bem seguem vias oblíquas, trilhos descarrilados. O bem entranha-se nas veias de seus interlocutores, penetra através de uma espécie de rede simbólica assumindo formas distintas em um circuito de trocas que tende a prender todos em suas malhas. Quando o bem ganha corpo, por assim dizer, através de ações

²⁰ Em alusão à articulação empreendida pelo filósofo Etienne de La Boétie (2003) em seu título *O Discurso da Servidão Voluntária*.

e discursos que atualizam certos procedimentos, somos instigados a analisar sob que condições este *tópos* imaginário se institui nas relações firmadas entre os homens. Em outras palavras, de que modo o Bem e aquilo que se faz em-seu-nome se inscrevem no laço social?

Ao que parece, é neste movimento onde o bem ganha corpo, assumindo formas e contornos que sua função acaba por se tornar o próprio substrato desta teia de relações. Na urdidura de um tear onde a disposição do bem é, a um só tempo, constituída e constituinte do laço que nos liga ao outro tendem a aparecer seus furos e suas camadas espessas, seus nódulos de dissonância e de conciliação. Sobre este aspecto, acompanhados pelo que nos articula Foucault (2008), em sua aula inaugural no *College de France*, somos tentados a pensar que é ali onde a tessitura de uma teia simbólica entremeia rastros deixados pelas ações que a rarefação parece pedir lugar, é ali onde o bem e aquilo que se faz em seu nome tende a deslocar enunciados e posições, abrindo fendas intransponíveis sob o solo do discurso²¹.

Assim, “dispor do outro”, fazer do outro um signo, um meio, um objeto auxiliar para chegar à regulação de determinados fins pode nos indicar a anulação de um dos termos da relação, como já mencionamos um pouco acima. Mas também nos deixa com um sopro-atrás-da-orelha que insiste em nos mostrar a posição deste regulador ou, se quisermos, a posição deste carteador (para fazer referência à metáfora de um jogo com cartas marcadas que nos acompanha nesta seção): ora, este sopro não nos diz outra coisa a não ser que este que faz do outro seu instrumento, seu objeto de troca – ele também é refém da função reguladora que executa.

O carteador, vale acrescentar, talvez seja até um pouco mais ludibriado do que os jogadores e o baralho que ele supõe ter em mãos pois, “se lhe ocorre ter algum poder, é [somente destes que compõe a cena] que ele lhe advém”. (FOUCAULT, 2008, p. 7) Eis o ponto em que a função lhe ludibria, onde supõe estar *dando* as cartas, por assim dizer, regulando o jogo, enquanto que, na verdade, parece ter sido engazopado de uma só vez pelo sistema, dando as ordens de uma função, fazendo-se vestir por uma armadura que não lhe pertence.

Este poder e este bem que a posição discursiva do carteador supõe estar “a seu dispor”,

²¹ Tomando o cuidado de respeitar as fronteiras que distinguem o pensamento de Foucault (2008) do pensamento de Lacan ([1959-1960] 1997), o primeiro colocando um acento mais no modo como se articula, se institui e se repercute o discurso, o segundo dedicando-se mais ao sujeito da enunciação e das posições discursivas ocupadas por este sujeito frente à linguagem, cabe sinalizar ao leitor que escolhemos por articulá-los no corpo desta dissertação com a justificativa de que ambos apresentam questões que nos são pertinentes no que diz respeito ao campo em direção ao qual se endereçam nossas questões, a saber, aquele que se refere à relação do homem com o campo do bens.

está inscrito no traçado da engrenagem de um sistema que confere a todos o signo indelével da marcação. Uma maquinaria prodigiosa esta que submete todos às práticas de constrangimento e de coação onde, à primeira vista, é mesmo difícil encontrar brechas para escapar.

“Grandes procedimentos de sujeição do discurso” - nos diz Foucault. (FOUCAULT, 2008, p. 45) O que acabamos assistindo no interior desta trama simbólica que se manifesta por meio de seus arranjos, enredos e circunstâncias diz respeito a uma espécie de fixação de papéis e personagens dispostos não apenas a ritualizar e instituir suas ações como também a difundir e propagar saberes e poderes. Estratificar posições, determinar, instituir e reatualizar valores e regras – não se trata de uma maquinaria qualquer, que faz do entrar e do sair de personagens um simples procedimento mecânico que não sofre alterações nem deixa vestígios em seu percurso.

Feito de um tecido simbólico, aquilo que se tece em-nome-do-bem já não pode prescindir do laço que nos liga ao outro, da tessitura que se faz e se refaz no viver-junto como elemento primordial que lhe dá sustentação. Pacto firmado sempre prestes a se esfacelar, poder instituído pronto a ser despojado – é daí, deste laço poroso, instável, rarefeito que um convite a desenhar por sobre as marcas, como que querendo brincar com o traço da marcação, pode se fazer interessante.

Entre o “estar ao seu dispor” e o “dispor do outro” parece haver uma relação dual a ser superada. Temos de levar em conta que os efeitos de rarefação na teia de relação em que o bem se institui tende a fazer com que o próprio entrelaçar dos fios que fornece urdidura à esta rede simbólica seja feito de um artefato maleável, por assim dizer. Desse modo, parece que a relação de trocas que os agentes estabelecem entre si (por mais intenção que tenham de condensar e determinar o ritual de trocas instituídas e instituintes no contexto em que participam, tornando a cadência das ações pesada) inclina-os a realizar um procedimento que não deixa de estar submetido às alternâncias de um jogo simbólico. Um juízo, uma avaliação, uma determinação feita só será tomado como definição-última se encontrar todos os meios de repercussão no espaço em que for produzido e, para isso, ele precisa estar operando em um circuito esférico que se encerra em si mesmo – coisa difícil de se sustentar quando a rarefação está sempre por invadir todas as frestas para oxigenar o ambiente.

Este substrato rarefeito de um laço sempre por se firmar, de um bem sempre por se instituir nas malhas constituinte desta trama de relações permite fazer não só com que os

interlocutores desloquem suas posições alterando a própria dinâmica de um jogo que tem a pretensão de marcar as cartas, como também abre espaço para que o procedimento de marcação não seja tomado como um condicionamento da conduta dos agentes. Desenhar por sobre a marca, refazer o traçado, tomá-la em um movimento polimorfo, sem-definição-última, acrescentar a ela um novo colorido são apostas possíveis quando percebe-se não só a heterogeneidade dos elementos em jogo, como também quando parte-se da idéia de que estes elementos não estão desde sempre determinados a ocupar as mesmas posições.

CENA III

Desde muito antes de eu começar a dar aulas no turno da noite a escola tinha como hábito reservar a quarta-feira para reuniões pedagógicas – nome dado as horas dedicadas a elaboração de um planejamento que tinha o potencial para acontecer, mas que raramente acontecia: destinar um tempo à troca de sugestões entre professores, à elaboração de projetos em conjunto e ao modo como vínhamos encaminhando algumas situações nas turmas em que trabalhávamos. Se era difícil encontrar não necessariamente uma unidade, mas um ânimo no grupo de professores para compor um trabalho deste tipo, também era difícil fazer uso daquele tempo para tratar do que seriam as questões pedagógicas da escola. Na maioria das vezes, estas reuniões eram ocupadas com questões administrativas ligadas à gestão escolar.

Não quero dizer com isso que o âmbito pedagógico não tivesse relação com o administrativo da escola, mas apenas ressaltar que as trocas de trabalho não costumavam acontecer; que o tempo de planejamento costumava ser realizado por cada professor, a sós, em casa, com seus livros didáticos – sem ocupar-se em transversalizar temas e pensar ações em conjunto com seus colegas. Se este ritual de planejar em casa lhes dava uma suposta autonomia para “fazer de suas aulas o que bem queriam” - como costumavam dizer alguns, com a justificativa de que não gostavam de elaborar projetos em conjunto; por outro, comportava seu revés: ser sozinho para planejar, para “fazer da aula o que se bem entende”, incidia de algum modo em ser sozinho para resolver impasses em circunstâncias difíceis com seus alunos.

Nas ocasiões de reunião, a equipe diretiva tinha o hábito de coordenar os encontros comunicando deliberações que vinham de uma instância superior de gestão, da Coordenadoria Regional de Educação que a escola fazia parte. Coisa verticalizada. Os momentos de pergunta não eram destinados à perguntas, mas tratavam-se de interlocuções que interferiam forçadamente o longo discurso dos gestores. Não sei se foi daí que comecei a reparar que há aqueles momentos em que um grupo se reúne, uma pessoa encaminha sua fala, sem deixar espaço para a pergunta, ocupa praticamente todo o tempo destinado ao trabalho e aqueles que se inscrevem para efetuar questões raramente ganham a palavra.

Para lançar uma pergunta na roda, era preciso ter a coragem para furar o discurso do falante em voga.

Ocorre que, mesmo assim, a pergunta feita nem sempre era registrada, acolhida. Por vezes ela só conseguia fazer mesmo uma pausa na conversa – uma pausa significativa, dando a ver um silenciamento importante. Nestes casos, parecia-me que não se tratava de uma comunicação, de um diálogo, entendendo este como um discurso que é articulado entre-dois; parecia que se tratava de quase um monólogo onde só se conseguia escutar, acolher, aquele tipo de interlocução que fazia eco ao enunciado veiculado por quem discursava. Era desse jeito que aconteciam a maioria de nossas reuniões nas quartas-feiras noturnas na escola.

A deliberação de que não haveriam mais reuniões neste dia da semana foi comunicada aos professores da EJA como um telefone-sem-fio: partiu da Secretaria da Educação, passou pela Coordenadoria Regional que encaminhou à direção da escola, que teria, finalmente, a incumbência de falar aos professores. Desse modo, a mensagem atravessou de ponta a ponta todos os seus interlocutores. Como em brincadeira de criança, o último que fala tem de repercutir o que foi dito pelo primeiro, de modo que a mensagem chegue ao final sem sofrer alterações. No caso dos professores, a mensagem tinha “força de lei”, vamos dizer assim, além de ser repercutida, tinha de ser executada. Coisa difícil, quase impossível quando se trata da linguagem, do modo como tomamos um certo discurso e desde que posição somos como que pegos, fígados por ele.

A proposta era a de substituição de uma dinâmica até então focada nas reuniões entre professores por “atividade diferenciada” - termo utilizado pela diretora, seja para dizer que a partir de então, os alunos estariam incluídos nas quartas-feiras, seja para insinuar que durante os dias rotineiros de aula o “diferenciado” não tinha lugar para acontecer.

“Daríamos aula?” “Fariamos oficina?” “De que tipo?” “Sobre o quê?” “Quem iria fornecer o material?” “Os alunos poderiam escolher em quais oficinas iriam participar?” “A presença dos alunos seria obrigatória?” “O que esse ‘diferenciado’ queria dizer?” - Eram as perguntas de muitos colegas endereçadas à direção no instante do comunicado.

Em um primeiro momento, particularmente, achei a idéia interessante, mas o modo como ela foi encaminhada parecia evidenciar uma recusa da parte dos professores. Além disso, a proposta exigia um ânimo para realizar um trabalho em conjunto e uma sensibilidade grande para perceber o que os alunos estavam afim de fazer naquelas noites que não fosse dirigir-se para a escola para assistir uma aula convencional, com conteúdo

obrigatório a ser veiculado, vamos dizer assim.

A proposta era interessante, mas retirava justo o espaço de encontro entre os professores, momento em que teria de ocorrer um planejamento imprescindível para efetivá-la – coisa que já não vinha ocorrendo por iniciativa própria do grupo, e que agora teria de ser desempenhada sob o constrangimento de uma ordem superior. Diante desta conjuntura, alguns colegas mais resistentes diziam que “não eram oficinairos” e que “até poderiam vir nas quartas-feiras para cumprir a efetividade” mas que iriam propor aos alunos “reforço escolar”.

No decurso da reunião, a direção parecia estar perdida em ter de se haver com várias questões de professores. Sem saber como respondê-las direito, acabou por deixar claro em seu comunicado que aqueles que quisessem fazer questionamentos mais contundentes, recusando-se inclusive a empreender a proposta, que se dirigissem então, aos próprios gestores da Secretaria de Educação para esclarecer melhor sua posição. Também informou que a SEC fazia inspeções nas escolas sem aviso prévio, com o intuito de verificar se esta, dentre outras deliberações, estava sendo cumprida.

Como disse, as perguntas não costumavam ser freqüentes nas reuniões. Aquela era uma situação atípica em que os professores ficaram assolados com a notícia. Lançar mão de uma ameaça advinda sob a forma de vistoria de um superior, era de algum modo, semear o medo como instrumento para constranger aqueles que recusavam-se a executar a deliberação.

Diante desta conjuntura, há de se levar em conta que a posição da direção também era difícil, pois uma vez que os professores não se dispusessem a cumprir o ordenado pela Secretaria, quem teria de responder à instância superior seria a própria equipe diretiva da escola. Visto deste ângulo, responder aos questionamentos dos professores parecia ser mesmo uma tarefa difícil. Também há de se levar em conta que o modo como as coisas foram colocadas dava a ver que nenhuma das instâncias havia deixado as coisas claras, nem mesmo o que iríamos tomar como definição de oficina ou que tipo de materiais poderíamos dispor para trabalhar com os alunos. Todos sabiam que a escola tinha dificuldades financeiras, inclusive para fazer a manutenção das máquinas de xerox – instrumento básico para o trabalho cotidiano, como seria então se tivesse de arcar com outras despesas? Tinha-se a determinação dos trabalhos, mas estava-se ausente de condições materiais para efetivá-lo. Além disso, a mensagem chegou aos professores como uma demanda que tinha muito mais

o objetivo de cumprir uma carga horária letiva do que de pensar um trabalho pedagógico “diferenciado”, em conjunto.

Visto desde uma outra perspectiva, a recusa de alguns colegas também dava mostras do tom de ameaça diante da deliberação. “Não sou oficineiro! Fiz concurso para dar aulas de matemática!” - dizia um professor em tom de ironia, mas expressando que estava se sentindo destituído de um lugar de saber conquistado em seu trabalho.

Obviamente, esta difusão não ganhou corpo apenas no momento de reunião com a equipe diretiva: ela se espalhou facilmente e com rapidez para além dela, invadindo corredores, escadas e outros espaços de encontro entre professores e alunos em dias posteriores ao comunicado.

Havia data marcada para começar a substituir as reuniões de professores por esse outro tipo de proposta que incluía a presença dos alunos. Entre protestos e recusas, muitos colegas foram digerindo a mensagem para conseguir executá-la. Os dias posteriores teriam de ser dedicados a passar a comunicação da alteração da rotina aos alunos e estar preparado para a onda de perguntas que desabava como que em cascata, conforme a mensagem ia sendo transmitida de instância em instância. Como responder ao alunos que perguntassem, por exemplo, “o que iria acontecer nas quartas-feiras?”, se nem mesmo os professores sabiam o que realmente fariam?

Isso causava muita insegurança entre todos. Uma insegurança acrescida do medo que tão logo passou a ser disseminado, também em efeito-cascata: assim como a direção cobrou efetividade dos professores, a estratégia de muitos professores para garantir a presença dos alunos era dizer que “iam fazer chamadas neste dia, e quem não viesse à 'aula' iria levar falta.”

Ao ouvir aquilo, levei um susto. Se aquela podia ser uma oportunidade para virar o jogo, vamos dizer assim, de modo que cada um poderia começar a ter um envolvimento maior seja com a comunidade de alunos, seja com o grupo de colegas de trabalho, a postura de controle e vigilância sobre o curso dos acontecimentos deixava os acontecimentos cada vez mais ácidos e impalatáveis. Fiquei pensando, “controle de quê?” se sequer tínhamos sentado para conversar sobre que tipo de trabalho iríamos desempenhar. O único controle de que se podia lançar mão, tanto da parte da direção quanto da parte dos professores era o controle da presença de todos na escola e isso, para não ser pego por uma vistoria-surpresa que desembarcasse inusitadamente da Secretaria de Educação com o intuito de verificar o

trabalho.

O meu susto foi porque achei um completo contra-senso preencher o caderno de chamadas e determinar quais os alunos iriam trabalhar em tais e tais oficinas antes mesmo de saber que tipo de oficinas iriam acontecer. Cheguei a dizer entre os colegas: “mas, e se vir a acontecer de um professor oferecer uma oficina de escrita, por exemplo, e outro professor estiver oferecendo, em concomitância, um trabalho envolvendo culinária, o aluno que for determinado a ficar em uma oficina, mesmo não querendo participar dela, mesmo manifestado a vontade de participar da outra, terá de permanecer naquele grupo de trabalho até o final para atender as demandas do caderno de chamadas e do professor responsável naquele momento?”

A resposta veio a galope: “não podemos oferecer uma oficina e permitir que cada aluno faça aquela que mais lhe interessar, pois a gente não pode correr o risco de ter uma oficina com um quórum de alunos excedido, enquanto que outras podem vir a sofrer uma escassez de participação!”

Silenciei. Não que eu não tivesse observações a serem feitas no que diz respeito ao modo como chegou a deliberação da SEC na escola. Não porque estivesse concordando com tudo o que estava acontecendo. Silenciei porque me dei conta de que era voz vencida, uma vez que a proposta parecia não ter produzido o efeito de um deslocamento nem entre os gestores, tampouco entre os docentes envolvidos para pensar sua prática. Diante da insegurança e da incerteza generalizada que a notícia havia conseguido provocar entre os professores, o que se buscava parecia ser agarrar-se a um último de controle do que ainda restava, do que ainda era possível determinar conforme os instrumentos que a escola dispunha e este último de controle só se inscrevia sob o signo do caderno de chamadas e do livro-ponto dos professores.

As semanas subseqüentes foram destinadas à programação do que fazer com os alunos na quarta-feira à noite agendada para iniciar a proposta.

Vinha reparando antes mesmo de o comunicado da SEC aportar na instituição que a turma em que trabalhava gostava muito de fazer brincadeiras filmando com o celular o que acontecia na escola e na sala de aula. Em algumas situações, havia aproveitado para encenar alguns textos que vínhamos trabalhando em aula. Via que os alunos gostavam de usar estes recursos, além de se sentirem à vontade com estas circunstâncias.

Isso ficou pululando na minha cabeça nos dias em que tinha de apresentar algum

planejamento antes da quarta-feira em que iria iniciar a “atividade diferenciada”. Ocorreu-me a idéia de fazer uma proposta de produção de pequenos roteiros, histórias curtas que se prestassem à filmagem. Para isso, seria preciso estudar um pouco como se escrevem os roteiros, como se constroem os cenários; seria preciso assistir alguns curtas-metragens para ter um ponto de partida, de discussão, seria importante aprender a ler as imagens, as cenas – enfim, esta era uma idéia que exigia pesquisa e planejamento. Apresentei-a ao grupo de professores em uma das reuniões precedentes à data de início das oficinas.

Entre de olhares desaprovação em relação à minha sugestão, acabei terminando a noite contente: dois colegas haviam topado se engajar na proposta junto comigo.

Aquela era a primeira quarta-feira de trabalho pedagógico “diferenciado”. Eu, Rose e Marcelo havíamos preparado um curta-metragem para assistir com os alunos das turmas as quais ficamos responsáveis na sala do vídeo. Primeiro seria o momento de apresentação da proposta aos alunos presentes, incluindo nesta apresentação o momento de saber tanto se eles, sendo alunos do noturno já haviam tido alguma experiência com esse tipo de trabalho quanto se tinham algum filme a sugerir, alguma seleção de cenas que gostariam de rever. Depois, então, seria o tempo de assistirmos ao curta para discutir sobre alguns elementos que o filme poderia suscitar.

Naquele dia, as atividades começaram, tal como nos outros dias da semana, às 18 horas e 45 minutos. Entramos para a sala do vídeo e encaminhamos o início do trabalho que havíamos planejado. Tudo transcorreria com tranqüilidade. Os alunos presentes foram receptivos à proposta. Estavam entusiasmados. Ocorreu que, era quase metade do segundo período, quando um aluno cansado bateu à porta da sala do vídeo pedindo permissão para entrar.

Dos três professores responsáveis pela sala, Rose não era só a professora mais antiga na escola quanto era também a mais experiente entre nós três. Sua postura era investida de um certo lugar impositivo. Além disso, ela já havia sido supervisora em anos anteriores e tínhamos muito respeito por ela. Quando Rose ouviu as batidas, não esperou nem por mim, nem por Marcelo. Levantou-se com ar decidido para atender o aluno.

O jovem perguntou a ela se era ali que estava ocorrendo a atividade proposta aos

alunos da Etapa 3. Rose respondeu afirmativamente; porém, ao mesmo tempo em que o jovem fez menção de entrar na sala para participar da atividade, ela o impediu, interrogando-o sobre detalhes a respeito da Etapa em que ele estava matriculado e das disciplinas que ele freqüentara, como que querendo certificar-se se o jovem era de fato aluno da escola.

Ocorreu que Rose procurou meios de dificultar a entrada do aluno na sala do vídeo, pois ela intuía que sua aparência de cansaço e sua respiração ofegante eram indícios da fuga de uma enrascada na rua e de que o jovem entrara na escola para se proteger de algum perseguidor. Diante da postura inquisidora de Rose, o jovem buscou dar-lhe as explicações requeridas, mas já havia começado a demonstrar uma certa impaciência com a professora.

Rose acabou por tolerar sua entrada na sala do vídeo, no entanto, continuou a descrever das justificativas empreendidas pelo aluno. O filme prosseguia, mas o olhar de Rose estava preso no rapaz, como que querendo perscrutá-lo para comprovar sua suspeita inicial: de que ele não era aluno e que entrara na escola para fugir de uma situação em que deparava-se em apuros.

Em um certo momento, o jovem fez menção de remexer sua mochila para pegar qualquer coisa e Rose pediu para que ele se retirasse da sala, alegando que quisera ascender um baseado. Achei que Rose estava exagerando, indo longe demais com sua suspeita. Mas nem eu nem Marcelo tivemos coragem suficiente para intervir na hora. Diante de sua postura, intimidamo-nos. Além disso, para quem assistia a cena, a impressão que passava era que qualquer intervenção iria retirar Rose deste lugar de dedo-em-riste que estava assumindo e, se fosse retirada deste lugar como que de súbito, parecia que seu mundo iria desabar. Era desde este lugar que ela estava ancorada. Não sabia posicionar-se em outro.

Até cheguei a pensar que podia retomar isto com Rose em um outro momento, por meio de uma conversa, a sós, cuidando muito bem as palavras que iriam ser colocadas. Mas isto era uma coisa que não podia ser feita no espaço da sala da escola, expondo-a na frente dos alunos.

Acabou que o rapaz perscrutado indignou-se com a atitude da professora e resolveu ir embora sem se dirigir mais a ela, sem efetuar reclamações a respeito da postura da professora à direção da escola. A saída do aluno deixou a atmosfera da sala angustiante depois do ocorrido. O ar parecia ter se tornado escasso para todos até findar o tempo estabelecido para o término da proposta.

A partir das nove horas da noite a escola começou a esvaziar-se de alunos. Quanto à nós, tínhamos nos comprometido de irmos à sala de reuniões para que cada um pudesse avaliar o desenvolvimento das atividades empreendidas naquela noite.

Na metade da reunião, Rose dirigiu-se à direção e perguntou:

-“Quem é o aluno que chegou atrasado para assistir ao filme?”.

No princípio, a diretora não conseguiu identificar o aluno ao qual Rose se referia, solicitando-lhe uma descrição de sua aparência. A professora acabou por ventilar para a direção sua hipótese, mas interrompeu sua fala antes que iniciasse a contar sobre o encaminhamento que procedeu com o aluno – apenas eu e Marcelo sabíamos o restante da história porque testemunhamos a cena.

Ocorreu que a diretora retificou Rose de sua suspeita, interrompendo-a em favor do aluno: “Ele é um ótimo aluno! – disse a diretora. Tu não o conheces porque ele faz poucas disciplinas, mas ele chega ofegante assim, suado, porque ele é gari, ele vem direto do trabalho para a escola... Só chega e larga todas as coisas dele por aqui e vai para a sala de aula.”

Rose silenciou por um instante, mas no segundo seguinte questionou a diretora, como se quisesse passar adiante a responsabilidade pela falta cometida:

-“Mas... se ele chegou atrasado e com uma aparência estranha... eu não o conheço – considerando que hoje é um dia atípico, já que tivemos de atender alunos que não são necessariamente das turmas que trabalhamos – por que é que Alguém da equipe diretiva não o acompanhou até a sala?”

De Alguém à Ninguém a pergunta parecia ter retirado o chão de muito interlocutores presentes. Ela ficou em suspenso na sala. A mim, inquietou-me não só a pergunta como o ocorrido, acompanhando-me . Ela acompanha-me para além do caminho de retorno para casa naquele dia.

3. 2 ESQUADRINHAR A REALIDADE

“O traço mais importante de sua vida era enganar-se constantemente com as pessoas” - estas são as palavras evocadas por Dostoiévski (2008a) procurando contornar o perfil de sua personagem Lisavieta Prokófievna. (DOSTOIÉVSKI, 2008a, p. 211). No encontro com esta passagem de *O Idiota*, ficamos a pensar a respeito da natureza do engano ou das condições em que o encontro entre o “enganar-se” e o “enganar” compõe o verso e o reverso de uma mesma circunstância. Neste sentido, seriam apenas posições distintas para abordar uma mesma situação. Não sabemos ao certo se se pode afirmar que a ação de enganar-se constituiria um traço de personalidade, por assim dizer, ou se seria o engano constituído por algo de ordem circunstancial, onde o agente é capturado como uma presa diante de armadilhas que, em parte, ele mesmo preparou, em parte, ficou envolto por um cenário que não se cansa de lhe prender peças. De uma forma ou de outra, o engano parece ser aquele momento de difícil definição em que a conduta como que se suspende do agente e nesta espécie de suspensão-de-si-mesmo acaba por produzir efeitos tanto para o autor da ação quanto para seu entorno.

Com isso, desconfiamos que o engano não possa ser qualificado como algo da ordem de uma escolha deliberada, se formos levar em conta que toda a escolha, para ser qualificada como “escolha” incide em uma eleição – algo que se empreende em uma temporalidade anterior àquela em que o agente percorre as vias de fato que lhe permitirão desembocar no campo da experiência, temporalidade que não pode prescindir de uma boa dose de incerteza que costuma abater o agente diante do caminho escolhido – enquanto que o engano diz respeito ao modo como nos implicamos e somos convocados a responder pelos efeitos de uma ação em seu decurso, sinalizando, no mínimo, um equívoco no que diz respeito ao caminho elegido pelo agente. No entanto, afirmar que engano e escolha não são da mesma ordem não significa dizer que ambos estão completamente divorciados um do outro. Neste caso, arriscamos dizer que talvez o que os distinga substancialmente se refira à tópica do tempo em relação à ação empreendida.

Consideremos que, para alguém sentir-se enganado ou enganar-se, é preciso que alguma conduta tenha sido realizada ou ao menos esteja em curso. Nestas circunstâncias, “enganar” e “enganar-se” referem-se ao tempo depois da realização de um feito, ao modo

como somos convocados a responder pelos efeitos de nossa conduta e, sobre este aspecto, talvez seja mais apropriado pensar que o engano se trata daquele momento em que uma ação se efetua com uma certa precipitação, onde o agente lança seu corpo na experiência tal como um marinheiro que conduz sua embarcação sem poder calcular ao certo o que lhe espera em alto-mar²². Este saber incerto, por assim dizer, que mesmo assim envereda-se em arriscar-se no percurso da ação, também o encontramos genericamente designado como um “erro de julgamento” do agente, o qual acaba por resultar no desacerto, no equívoco, na falha cometida voluntária ou involuntariamente.

Conduzir-se com incerteza, arriscar-se na ação parece ter como efeito um resultado que depende e ao mesmo tempo não depende do agente, parece concernir em algo que se instaura nos interstícios da relação ética, onde enganar e ser objeto de engano diz respeito a um acontecimento que coloca uma duplicidade em jogo: é dependente tanto do agente quanto das condições encontradas na experiência para realizar a ação. O engano tende a ocorrer porque o descarrilar de uma conduta, a disparidade ou dissimetria entre ação empreendida e as vias encontradas para a sua realização no contexto em que um agente está envolto inclinam-se a causar este efeito vertiginoso de suspensão-de-si, onde ele nem sempre reconhece os caminhos que o fizeram desembocar em tais resultados, em tais conseqüências.

Na tentativa de evitar esta espécie de furo na experiência que tem como efeito o deslocamento impetuoso, tão característico de uma suspensão arrebatadora, por vezes, o agente tenta franquear as zonas de incerteza que caracterizam a escolha e a realização de um feito. Neste sentido, os meios encontrados para fazer-ponte ou recobrir este entremeio de incerteza que caracteriza o precipício no qual o engano ou o erro de julgamento vem se inscrever tendem a recorrer ao simbólico como alternativa que permite facilitar as passagens da ação empreendida ao acontecimento realizado. Ocorre que este franqueamento entre as zonas de incerteza por vezes assume os moldes da palavra empenhada – operando como uma espécie de precaução que tenta todos os meios de evitar a falibilidade da experiência seja renunciando supostos acontecimentos futuros, seja valendo-se de uma representação imaginária – como se este tipo de recurso pudesse operar como um antídoto capaz de garantir na temporalidade de um *a priori* o percurso empreendido pela ação na direção de

²² Vale dizer que esta metáfora da embarcação é bastante utilizada quando se trata de abordar a ética em um período que antecede ao cristianismo e a era moderna. Encontramos eles em várias passagens dos textos de Platão e Aristóteles. (LEVY, 2007) Da mesma forma esta mesma metáfora aparece nas referências de Foucault ([1981-19982] 2006) em sua *Hermenêutica do Sujeito* quando se refere tanto ao que ele chama de “momento socrático-platônico” como de “helenismo greco-romano”.

esquadrinhar a realidade, como se o agente pudesse encaminhar-se pela experiência buscando dispor de um suposto domínio sobre tudo aquilo de factível que lhe acontece. No entanto, como declara mais de uma vez Dostoiévski (2008a) através da evocação da personagem Lisavieta Prokófievna, parece que não há indicações a seguir que previnam este “enganar-se constantemente com as pessoas”.

Na seção anterior trabalhamos no sentido de pensar o quanto um certo tipo de determinação investe o sujeito de um poder que lhe permite dispor do outro como se fosse seu objeto, fixando posições sem contemplar a alternância e a variabilidade das relações no jogo ético. Nesta seção, trabalharemos no sentido de pensar o quanto este tipo de determinação que procura manter uma relação de previsibilidade com a experiência, ali onde o *dado* deve sempre corresponder ao *ordenado*, trata-se de uma postura que investe o sujeito de uma posição de domínio sobre tudo aquilo que lhe acontece, trata-se de uma relação com o mundo que procura esquadrinhar a realidade, que não permite falhas, enganos ou perdas.

Em um primeiro ponto trabalharemos a relação do agente ético na Antigüidade, no sentido de pensar o quanto a articulação aristotélica situa o homem em uma posição de não-domínio em relação a tudo aquilo que realiza na experiência, em um posição que lhe permite agir sobre os meios e não determinar de antemão os fins de sua ação. Em seguida, avançaremos no sentido de abordar como ocorre esta inversão de meios e fins explorando o conceito primordial de *processo* que tenta investir o homem de uma posição de suposto domínio sobre tudo aquilo que executa. E, por fim, tentaremos pensar o quanto esta relação com a experiência que encaminha-se nas vias de esquadrinhar a realidade, de agir supondo tudo prever e determinar prende o homem em um engodo simbólico, fazendo com que tenha de se haver, insistentemente, com aquilo que há de mais falível em sua condição existencial.

3. 2. 1 Enganar-se, Enganar – Índice de Um Furo na Experiência

Vimos trabalhando que a ação humana sendo aquilo que instaura o terreno da ética, por excelência, parece estar sempre sujeita a sofrer alterações e variações, parece ser sempre dependente em parte do agente que a protagoniza, em parte do contexto que o envolve, tendendo a articular circunstância e personagens. Terreno arenoso de percorrer, já que se

refere a algo que se firma entre-os-agentes, que ganha sua existência e textura através da relação que estabelecemos com o outro. Nesta via, é difícil situarmos ao certo qual é o ponto inicial – aquele que Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) designou como o “princípio-fundamento” de uma ação através de sua alusão à metáfora das pedras arrojadas ao ar que procuramos abordar no capítulo que dá início a esta dissertação.²³ Parece ser difícil “bater o martelo” afirmando com exatidão nesta trama de relações concernentes ao jogo ético *quem responde, quem levanta suspeitas, com que propósito ou motivo as levanta e desde onde se armam os enredos*. Visto deste ângulo, nada parece ganhar mais visibilidade e transparência em cena do que o índice falível da experiência que nos sinaliza que não há como nos deslocarmos no campo da ação nas vias de percorrermos um circuito esférico, que se encerra em si mesmo em um arranjo de relações que engendram um certo acontecimento circunstancial. Cume em que uma trincheira fecha o cerco e uma escolha qualquer já não pode ser tomada como um livre arbítrio se levarmos em consideração que o agente já não fala por si, ou melhor, ao supor estar agindo por si mesmo, na verdade está atendendo às demandas de cerceamento oriundas de um conjunto de elementos que lhe são alheios, exteriores mas que, no entanto, retroagem sobre suas escolhas condicionando ou mesmo determinando o curso de suas ações.

Ocorre que, por mais que Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) faça uso do termo “princípio-fundamento” como que querendo localizar no plano da ética um começo para o efeito bola-de-neve que uma ação desencadeia ao passo que aquilo que ganha vulto, por assim dizer, é a falha cometida, o equívoco, o engano, parece ser justo a partir deste enredo dissoluto que o filósofo põe-se a explorar as idiosincrasias que entornam a trama de relações que os agentes protagonizam. Quando ele introduz no Livro III de sua *Ética a Nicômaco* o tema da ação voluntária e involuntária, enseja-nos a pensar que somos como que dados a falhar, pois o plano da experiência incide sobre o modo como condutas distintas se entremeiam – refere-se a um estado o qual já não é possível pensar a ação destacada da relação que mantém com os demais agentes na *pólis*, tampouco é possível pensá-la destacando-a das condições circundadas pelo contexto. Neste sentido, o campo da ética, desde Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), tende a incorrer sempre em um deliberar sobre a esfera daquilo que é sujeito à variabilidade.

Sobre o que não exercemos poder de deliberação é o que, de algum modo, se apresenta

²³ Ver p. 27 à p. 29.

para nós como que da ordem de uma excentricidade que nos escapa. E, o que nos escapa não necessariamente concerne ao âmbito do invariável, mas diz respeito a algo que nos situamos desde a condição de sermos alheios ao seu funcionamento, embora nossa existência esteja como que subordinada aos seus efeitos. Nomeado sob a forma de *anagkê* e *tiquê*, as instâncias do necessário e do acaso são registros que escapam ao nosso poder de deliberação em Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007). Para o filósofo são estas instâncias que atualizam para nós, volta e meia, a nossa condição humana, a nossa finitude existencial, as nossas limitações para agir e, não raro, colocam-nos como reféns do lugar que ocupamos para empreender nossas escolhas e ações.

É pela via de um índice exterior que ao mesmo tempo em que não se coaduna com a nossa intencionalidade, com o nosso propósito para agir, submete-nos ao seu poder de determinação que Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) irá introduzir as noções de “ação involuntária”. Os eventos em que somos envolvidos independentemente da nossa vontade ocorrem, de acordo com o filósofo, ou porque agimos de maneira insciente, sob o efeito de um não-saber que nos impede de deliberar com exatidão; ou porque agimos sob o efeito de uma ação compulsória que nos constrange e nos coage levando-nos a cometer ações resultantes de escolhas que estão fora do nosso poder, que nos são alheias, sendo cometidas como que *a fórceps*. Este registro que foge à nossa alçada, por assim dizer, que existe à nossa revelia e à despeito de nós, a um só tempo que é definido por Aristóteles como “as coisas de origem externa ao agente”, é também apresentado como o que coloca uma margem, circunscrevendo limitações nas nossas disposições para escolher e deliberar sobre o que nos acontece. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C], 2007, p. 89)

O que não depende de nós tende a recortar de maneira oblíqua, atravessando, restringindo nossas possibilidades de ação, abreviando o campo do possível – única instância que depende, eminentemente e por excelência de nós para vir a se realizar. Por que não dispomos do poder para determinar sobre tudo o que nos acontece, porque não temos o domínio sobre todas as coisas, porque estamos sempre conduzindo nossa ação sem saber ao certo qual é nossa senda, caminhando de maneira insciente por vias que, por mais familiares que se mostrem, nos causam sempre o estranho impacto de um encetável; em uma palavra: porque, como nos insiste Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007), o campo da ética se trata de um escolher e deliberar sobre os meios e não sobre os fins da ação, porque a ação incorre sobre o que está sujeito à mudança e à variabilidade, somos condenados à falha, ao desacerto, ao erro

de julgamento, às avaliações precipitadas, ao engano.

Incluir a ação involuntária em um debate sobre ética parece colocar o cometimento da falta nos moldes de um “algo aqui saiu diferente do previsto ou do imaginado” e não nos moldes de um “eu não devia ter feito isso”. Nesta via, vimos desconfiando que a posição que avança nas diretivas de traçar o *dever* como uma bússola que opera no agente com a função de determinar o percurso de sua ação desde a temporalidade do *a priori*, tende não só a supor que o agente dispõe de condições de possibilidade que lhe permitem escolher e deliberar independente de qualquer motivo ou causa determinante no campo factível em que ele se encontra, como tende também a lhe imputar um sentimento de culpabilidade caso venha claudicar diante daquilo que foi tomado, fixado como dever.

Quanto a este aspecto, vale dizer que não estamos trabalhando aqui com a noção de culpa naquela mesma acepção que abordamos anteriormente no tracejar da escrita deste trabalho²⁴ – naquela ocasião a culpa tendia a se referir àquilo que vinha colocar o sujeito desde a condição de devedor de uma ancestralidade, sendo inscrita em um registro que fazia com que este mesmo sujeito viesse a reconhecer a dívida simbólica contraída com seu credor. Naqueles moldes, a culpa/dívida simbólica em questão assumia o caráter fundante do sujeito, tal como é concebida pelo campo da psicanálise.

Neste momento, mais uma vez, acompanhados do texto de Calligaris (1991), “Dívida e Culpa”, somos levados a diferenciar a noção de *culpa* que vínhamos articulando em páginas precedentes do *sentimento de culpabilidade*, na medida em que este último se trata de um afeto que tem seu cerne em um suposto “delírio de autonomia” alimentado pelo sujeito nas relações tecidas com aquilo que constitui sua matéria de experiência. (CALLIGARIS, 1991, p. 21) Este “delírio de autonomia” tende a colocar o sujeito em um lugar de suposto domínio a respeito de tudo o que lhe acontece, de modo que parece haver uma busca de correspondência de caráter imaginário entre, de um lado, o que é da ordem de um dever (entre aquilo que se apresenta desde a temporalidade do *a priori* como o que deve guiar os procedimentos e as ações do sujeito) e, de outro, aquilo que lhe acontece, aquilo que se realiza de fato na experiência da qual está envolto.

Agir conforme um referente capaz de fornecer o respaldo para as ações cotidianas é o que parece buscar este “delírio de autonomia” e, quando fracassa (seja quando reconhece a físsura existente entre o *ordenado* e o *dado*, seja quando se apercebe ausente de referências

²⁴ Consultar capítulo 1, p. 48-9 desta mesma dissertação.

para se sustentar desde a posição de determinante dos acontecimentos que lhe entornam), tende a defender-se com o sentimento de culpabilidade e, não raro, de vitimização diante das surpresas e indeterminações que a experiência lhe prende – índice de que uma fenda intransponível se abre entre dever e realização.

Consideremos que a proposição do dever acrescida de um “delírio de autonomia” vem fazer sua aposta no agente como aquele que ocupa a função de um soberano no que diz respeito aos procedimentos que realiza, que executa. Esta parece ser mesmo uma proposição muito diferente daquela proposição ética evocada na Antigüidade, se levarmos em conta que esta última não prescinde dos fatores que dependem e não dependem do agente no percurso de realização de um feito. Ao tomar o engano, a falha, o desacerto como o efeito de um “algo aqui saiu diferente do imaginado”, de um (des)encontro entre propósito e realização Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) nos leva tanto a pensar que a ação humana é passível de falibilidade quanto retira o agente da posição daquele que dispõe de um suposto poder para determinar sobre tudo o que lhe acontece, insistindo, com essa articulação, na subordinação dos agentes aos registros que não só lhe escapam (tal como a *tiquê* e *anagê*) como também retroagem sobre sua condição existencial²⁵.

3. 2. 2 Inversão de Meios e Fins – Modos de Controlar o Processo ou de Ser Controlado Por Ele?

A idéia de que o plano da ética é variável, a qual adquiriu sua envergadura no mundo grego através da insistência de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) em nos dizer que não temos o poder para determinar sobre o *télos*, sobre o fim de nossas ações, parece que sempre produziu um certo terror entre os homens. A história nos conta uma fuga desesperada do homem do plano da ação, caracterizado pelo agito, pelas inquietações e por uma certa

²⁵ A este respeito, vale lembrar a diferença substancial existente entre o pensamento de Platão e o pensamento de Aristóteles na Grécia Antiga. No *Fedro*, de Platão ([387 a. C] 1987), a relação do homem com o que lhe acontece na experiência é representada através de um cocheiro que tenta harmonizar os puxões dos cavalos que se lançam em direções opostas. A função do cocheiro, é manter os cavalos sobre as rédeas de modo que a parte rascível mantenha uma posição de domínio evitando o deslocamento de um eixo identitário, não sofra os efeitos de variabilidade e de alternância que os cavalos (instância que nesta metáfora mantém uma relação mais tangível com a experiência) manifestam. Só o fato de Aristóteles colocar, seja em sua *Ética a Nicômaco*, em sua *Poética*, e em sua *Retórica das Paixões* que o agente não dispõe de um pleno domínio sobre aquilo que empreende já manifesta que se encaminhará por uma via distinta da de Platão sobre este ponto.

desordem que ronda este intervalo entre a escolha feita e o modo como o agente é não só implicado como também convocado a responder pelos efeitos indeterminados do percurso o qual eleger para seguir. Fuga, recolhimento não sem motivos se levarmos em conta o apequenamento que a condição existencial humana sofre diante do condicionamento indelével do passado, diante das surpresas do acaso, diante do cerceamento e das determinações que o agir compulsoriamente lhe apregoam, etc. Tudo isso parece estreitar nosso passo, conduz-nos por vias errantes, a caminhar como que às cegas impossibilitados de garantir as conseqüências das ações empreendidas em uma temporalidade precedente à escolha feita.

Ao dar-se conta da pequenez de sua condição existencial, de seu caráter falível, perene, o agente como que debate-se em desatino, vê-se como que sem-refúgio possível capaz de lhe fornecer alguma certeza, alguma estabilidade na esfera de um agir em conjunto²⁶. Não tarda a perceber que dedicar o seu fazer para aquilo que é tangível, para o artefato que vêm a existir entre os demais pelas mãos de seu feitor acaba sendo bem menos arriscado, por assim dizer, do que aquele tipo de fazer encetado pela *práxis*. Além do mais, temos de admitir que o fazer da ação e o fazer da fabricação²⁷ parecem dispor de modos de inserção distintos no mundo se levarmos em conta que a realização de um artefato produzido tem o dom de tornar substantiva, palpável, a inscrição simbólica de seu fabricante. Sobre este aspecto, lembremos que a teoria das quatro causas atravessa todo o sistema filosófico de Aristóteles e se inscreve em termos de: causa material (a matéria com que uma coisa é feita), causa eficiente (a alteração que uma coisa sofre para se transformar em outra), causa formal (a forma impressa no objeto criado) e causa final (para quê uma coisa é criada/feita). No que se refere ao campo da ética, causa material, eficiente e formal são indissociáveis se levarmos em conta que o agente não pode prescindir nem de seu corpo para agir no mundo, tampouco pode prescindir do modo de se conduzir nas circunstâncias que o envolvem, queremos dizer, o *éthos* já nos diz, necessariamente, de uma forma a ser impressa nas relações constituídas com outros agentes, forma esta sempre sujeita à alternância e à variabilidade no decurso de seu empreendimento. Em contrapartida a esta esfera das ações humanas, onde o agente é incapaz de garantir de antemão as conseqüências de suas escolhas, o campo da fabricação situa o

²⁶ Vale lembrar que a *philia*, amizade tecida e cultivada na *pólis* é tomada como a única forma de constituir uma estabilidade possível que opera como forma de alento às incertezas e, ainda assim, mesmo a *philia* é concebida na obra de Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) como dependente de um laço simbólico sujeito à alternâncias e alterações.

²⁷ Seria interessante realizar um estudo semiológico em diferentes culturas a respeito do verbo “fazer” - ali onde aparecem as distinções entre o agir e o fabricar. Cabe observar que, em inglês, por exemplo, encontramos as designações *to do* e o *to make* usados conforme a composição sintática de cada frase. Mas isso é trabalho que deixamos para um outro momento.

feitor desde a posição daquele que é capaz de acompanhar/determinar do início ao fim o processo de fabricação.

No que se refere ao campo da ética, na medida em que vimos tomando-o como este modo de agir em conjunto, ficamos a nos perguntar junto com Arendt (2004): afinal o que uma ação deixa atrás de si senão uma história a ser contada tão sujeita às alternâncias e variabilidades do entorno quanto a temporalidade do possível, dependente das alternativas que mais se afeiçoam às deliberações dos agentes que as têm em mãos para escolher? Em contraposição à esfera da ação, a fabricação permite que o artefato produzido por um artesão tenha o status de um objeto durável, resistente às intempéries, dispondo da vantagem de ter sua permanência estendida para além da própria existência de seu autor.

Esta espécie de recolhimento da esfera da ação concomitante a uma dedicação para o plano do objetável, do tangível concerne em um deslocamento operado que Hannah Arendt (2004) tende a explorar tanto no capítulo dedicado ao “Trabalho” quanto na seção intitulada “A Vitória do *Homo Faber*” que integra o capítulo “*Victa Activa*” - ambos componentes de sua *Condição Humana*.²⁸ Sobre este aspecto, cabe salientar que o elemento que permite fazer girar o eixo entre o fazer da ação e o fazer da fabricação, destituindo o primeiro da relevância que ocupava na *pólis* grega diz respeito à noção de *processo*, de agir sobre os meios e de utilizar instrumentos para alcançar determinado fins.

Para nós soa-nos como no mínimo intrigante pensar a respeito desse giro, desta espécie de inversão que permite ao fabricante, artesão, sair da posição de aviltamento ocupada na Grécia Antiga para situar-se em um lugar privilegiado no contexto de um grupo. Ao que parece, a inversão deste eixo se dá justamente porque, diferentemente da esfera da ética, da paradoxal capacidade do agente ético de se inserir no mundo deliberando sobre os meios, desencadeando ações cujo curso é incapaz de prever ou de antecipar, o fabricante surge como aquele que, na reclusão e no isolamento com os instrumentos de seu trabalho, tem o domínio (ou ao menos supõe dispor) de todo o processo de produção. Eis o ponto de giro que permite

²⁸ Em linhas gerais, cabe observar que Arendt (2004) situa em sua *Condição Humana*, três tipos de deslocamentos, três tipos de inversões que caracterizam um *modus vivendi* dos homens, delineando suas relações e seu fazer no mundo: a “1ª Inversão” trata-se daquela que efetua a passagem da esfera da contemplação e do pensamento para o campo da ação, a “2ª inversão” refere-se à que estamos tratando no corpo do texto e diz respeito ao deslocamento da esfera da ação para uma dedicação à fabricação – tendo como efeito um esvaziamento da atuação do homem na *pólis* e, por fim, a “3ª inversão”, trata da passagem da primazia do *homo faber* ao *animal laborans* e se refere àquele certo tipo de relação e fazer no mundo que efetua um deslocamento do campo da fabricação para o mero exercício do labor, da manutenção da vida. A partir destas considerações de Arendt (2004), somos levados a pensar que o pensamento, talvez seja a instância cada vez mais escassa no mundo contemporâneo.

ao *homo faber*, de acordo com a leitura que nos enseja Arendt (2004), fazer com que o agente recue ou mesmo encolha sua potência de atuação na esfera da *pólis*, de modo a dedicar-se a um certo tipo de trabalho onde ele se encontra sozinho com suas ferramentas, sentido-se capaz de determinar todo o percurso, do início ao fim do processo que caracteriza seu fazer.

Determinação sobre o fazer que de um jeito ou de outro acaba por dar visibilidade ao produto final do trabalho como efeito das modificações, do saber técnico produzido pelo fabricante. Cabe observar que este modo de conceber o fazer da fabricação como uma operação que submete os meios com vistas aos fins tendo como resultado do trabalho a reificação do mundo diz respeito tanto a uma concepção que situa o artesão em uma posição de suposto domínio do objeto de sua fabricação, como também tende a conceber os processos de fabricação sob os moldes de um “algo reside ou está sob o poder”, sob os moldes de um “algo é dependente de seu feitor para ganhar existência”. Da causa motriz ao *télos* se situa a importância do papel do fabricante. Desse modo, a pseudo idéia de que aquilo que é proposto no início costuma ser levado ao cabo, ao fim, pelo artesão permite fazer com que este último venha ocupar a posição de um soberano em relação àquilo que faz, empreende ou executa – posição esta que não lhe fornece outra idéia senão àquela de que ele dispõe de um suposto domínio sobre os procedimentos que efetua, de que o fluxo e o ritmo dos acontecimentos são dependentes da sua determinação para virem-a-ser no mundo.

Sob este aspecto, a imagem que Hannah Arendt (2004) toma para a ilustrar o mundo da fabricação é para nós muito pertinente: a ilustração do relojoeiro e seu relógio deixa transparecer tanto a relação de causa e efeito existente entre fabricante e coisa fabricada quanto nos enseja a pensar que a inserção de um objeto no mundo, uma vez que criado, acaba por manter sua existência autônoma (autômata?) em relação ao seu fabricante ou inventor. Sendo o relógio um artefato que, depois de pronto, como que prescinde da relação com o seu criador para existir, considerando que tem sua própria funcionalidade e engendramento, passando a ser um organismo autômato que mantém sua engrenagem de acordo com a cadência de um cálculo engenhoso, regulado mecanicamente por aquele que o fabricou. A imagem emblemática do relojoeiro e de seu relógio não deixa de ser um representante da relação do homem com a tópica do tempo – tão causador de febre, de terror, de agito e de inquietação entre os agentes da *pólis*, apequenados diante de um passado irreversível e diante de um futuro imprevisível – até isto o *homo faber* nos passa a suposta idéia de ter conseguido dominar, controlar e regular seus processos.

Ocorre que esta inversão de meios e fins que passou a ver a ação com o olhar pejorativo de um fazer ocioso parece ter encontrado justamente na noção de *processo* a armadilha que fez do fabricante sua presa. Se considerarmos tanto que o processo de fabricação só adquire seus contornos quando o artefato fica pronto, quanto que uma vez findado o processo, a coisa criada dispensa da figura de seu feitor, temos de admitir que o feitor, para sustentar-se desde o lugar de “feitor”, “fabricante” no contexto em que atua, deve necessariamente voltar a criar, a inventar, a produzir. Parece que o artifício do fazer próprio da fabricação como que captura, por assim dizer, o *homo faber* uma vez que ao supor que determina e controla o processo de seu trabalho tem, na verdade, seu trabalho sendo controlado por um princípio de produtividade que lhe é alheio, exterior.

Visto desde este ângulo, parece que a noção de *processo* pode ser tomada tanto como aquela que eleva o *homo faber* a uma posição privilegiada em um determinado contexto histórico, quanto como aquela que o reduz a uma peça componente de uma grande engrenagem na qual passa a atuar como se estivesse cooptado por um grande sistema autômato. Em alusão à imagem que trabalhamos a pouco: é como se o relojoeiro fosse capturado por sua criação, estivesse perdido e atordoado dentro do badalar de rodas e cordas do relógio que ele mesmo fabricou.

O que parece-nos interessante de recolher desta noção de *processo* que tende a ser estendida a tantas instâncias da vida, diz respeito justamente à idéia de que somos iludidos ao supor que dispomos de um domínio, ao supor que temos o poder para determinar a regulação dos meios e dos fins, ao supor que através desta noção é possível termos um controle do que estamos fazendo, ao supor que para atingirmos o resultado final de maneira certa basta dispormos das ferramentas adequadas para operar no mundo. E, no entanto, o funcionamento autômato de um relógio nos dá a ver que um sistema operacional segmentado, dividido em compartimentos e funções próprias que não admitem o erro, o desacerto, o engano, também não admite a inscrição do sujeito em seu interior.

Dar ênfase ao processo como guia para a ação, fazer do sujeito alguém que age com vistas aos fins últimos da ação – como certa vez enunciou Kant ([1776-7, 1783-4, 1786-7] 2006) – e não como alguém que tem apenas o poder para deliberar sobre os meios – como nos insistia a proposição ética aristotélica concerne em, de algum modo, disciplinar a experiência, tomá-la como um *continuum* de um planejamento onde o tantas vezes calculado e projetado já não permite falhas que coloquem em risco os empreendimentos de uma ação ou o

funcionamento de um sistema, onde o *dado* da experiência deve sempre corresponder ao *ordenado* de uma mensagem/deliberação. Mensagem esta que não tem outra finalidade senão fazer um percurso que atravessa de ponta a ponta todos os interlocutores em um circuito esférico que se encerra em si mesmo sem sofrer ou inscrever alterações na ordem dada.

Neste sentido, assumir uma postura de esquadramento da realidade, por assim dizer, que tende a antecipar e predizer circunstâncias, condutas e procedimentos, parece ser algo próprio da ênfase em determinar um processo, da tendência em não deixar transparecer os “furos” da experiência. Sobre este aspecto, lembramos aqui que um tanto distante da personagem Lisavieta Prokófievna, de Dostoiévski (2008a), a qual nos permitiu incursionar nossa escrita nesta sessão do trabalho, dizendo-nos que “o traço mais importante de sua vida era enganar-se constantemente com as pessoas” (DOSTOIÉVSKI, 2008a, p. 211), situa-se a menina Ofélia, de Lispector (1998b), em seu conto *A Legião Estrangeira*.

Enquanto Lisavieta tinha por hábito precipitar seu juízo a respeito dos outros para depois, em seguida, dar-se conta do tamanho do disparate cometido, a menina Ofélia não era dada a erros, agia sempre de modo a perscrutar a realidade seguindo uma lógica concatenada, que não dava vazão para o desconcerto, para o engano: “era sempre dela a última palavra”, diz-nos a narradora. (LISPECTOR, 1998b, p. 69) E, pode-se completar, a última palavra era sempre aquela que não deixava o falível transparecer em si, senão como aquele que se manifesta seguindo a linha do dedo em riste apontado em direção ao outro.

Ficamos a nos perguntar de que artificios Lispector (1998b) investe sua personagem neste conto senão daqueles que a tomam como a representante de uma certa postura diante das circunstâncias que lhe entornam manifestando um suposto domínio sobre tudo o que lhe acontece na experiência. Ofélia desloca-se sobre o real sabendo sempre como e quando agir, esquadramando a realidade de maneira tal sem deixar brechas para a surpresa ou para o inusitado da hora, calcula do início ao fim um procedimento, meticulosamente, assumindo uma postura que tende a determinar causas e efeitos.

Como nos referimos um pouco acima, esta postura do *homo faber* no sentido daquele que dispõe de um suposto domínio sobre meios e fins do processo de fabricação, que deliberar antecipadamente sobre o *télos*, teve como efeito se estender e se desdobrar à tantas instâncias da vida de modo que acabamos por reconhecer o mesmo traço que delineia a personagem Ofélia, de Lispector (1998b) contornando outros agentes em espaços que atuamos. A mesma postura preceptora de juízos que busca agir *de acordo* com tais e tais referências e

pressuposições, que procura respaldar-se em prognósticos e diagnósticos protocolares para apontar o falível no outro – encontramos-na também pautando a relação mestre e discípulo que vínhamos articulando em capítulos e seções anteriores.

O mestre é colocado, vem fazer sua morada em uma posição investida de saber, poder, domínio sobre tudo aquilo que diz respeito a si mesmo e ao outro, seu discípulo. Da variabilidade que constitui o laço ao outro na proposição ética aristotélica à estabilidade ameaçadora que cristaliza as relações. O mestre não pode equivocar-se, desconcertar-se, não é outorgado a dizer sequer “eu não sabia” senão supõe estar se deslocando da posição a qual é investido, não pode sequer reconhecer o disparate causado como quase sem preocupação admite tantas vezes a personagem Lisavieta Prokófievna. As determinações que lhe apregoam, ela tende a estender aos outros, repetindo-as e executando-as do início ao fim como se quisesse corresponder com exímio furor as demandas que lhe suscitam.

Ocorre que, se não é ele que interrompe este engendramento esférico de uma mensagem que é transmitida e que opera com vistas a encerrar-se em si mesma, certamente é esta mesma repetição simbólica que o faz seguir os mesmos procedimentos em relação ao outro, certamente é a própria função que ocupa que não cessa de lhe ludibriar fazendo com que o indeterminado bata à sua porta. Pois, como nos diz Arendt (2004):

Agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de «prever as conseqüências» significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria irrazoável ou irracional esperar o que não passa de «improbabilidade infinita». Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade [...], na qual o «altamente improvável ocorre regularmente», é altamente irrealista não contar com ele, ou seja, não contar com algo que ninguém pode prever de maneira segura. (ARENDR, 2004, p. 313)

3. 2. 3 Enganar-se com o Outro – Ação Que Não Expõe Outra Coisa a Não Ser a Própria Falha

Algo desalojador veio se alojar no núcleo da experiência humana – à respeito disto, não alimentamos dúvida. Sob que condições ali onde o homem mais tenta ter o domínio, tenta ter o controle, algo está sempre por lhe deixar como que de mãos vazias diante do raio do

acaso, é o que vimos nos esforçando em contornar.

“Como que de mãos vazias” – esta expressão nos diz muito, já que é justamente com a disposição de seu instrumento, de ferramentas em punho que o *homo faber* modela, põe-se a trabalhar formando e transformando (deformando?) o mundo. Com a posse de seu instrumento dominando, sobretudo, o processo de fabricação, os meios pelos quais o artefato é construído, o *homo faber* pretende determinar os fins de seus empreendimentos – horizonte peculiar onde seu fazer desemboca. Sobre este aspecto, não nos cansamos de reiterar junto com as articulações que nos oportuniza Arendt (2004) que a noção de domínio sobre o processo do fazer da fabricação por si mesmo é aquilo que desbanca, pode-se dizer assim, que retira o lugar privilegiado que o agente ocupara na *pólis* grega. Ocorre que, este *topos* parece que dura o tempo da maturação de uma pergunta que tão-logo vêm assolar a soberania do fabricante, tempo de se interrogar sobre a ordem das coisas, se o fabricante dispõe do suposto domínio do processo de fabricação ou se foi rebaixado à mero instrumento fazedor de instrumentos, peça integrante executora das ordens que tende a lhe delegar o grande sistema operacional do qual faz parte.

Preso nas armadilhas de sua própria criação, a suposta soberania do *homo faber* em seguida é aviltada por nada mais do que a própria experiência de seu fazer. Detido em uma parte do processo presumindo deter o todo, obediente a uma cadência da engrenagem, acata mudanças exteriores, alheias, passa a agir mecânica e compulsoriamente; pensando cumprir as atribuições de seu posto, fazendo a sua parte com exímio desempenho, julga a partir de não-sei-quê critérios, precipita-se, equivocava-se, engana-se. E pior: não parece disposto a abrir mão de uma racionalidade técnica que lhe investe de um suposto domínio do saber, suposto domínio este estendido à tudo aquilo que concebe como sendo “seu objeto”, não parece disposto a desalojar-se de uma função que lhe ludibria, inerente a um contexto que não se cansa de lhe prender peças.

A este respeito, não é demasiado observar, no que se refere ao terreno da ética, terreno que entrelaça, enreda e distancia modos de conduzir-se distintos, parece que estamos condenados a repetir o paradoxo colocado por Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) que limita e condiciona a ação humana entre: as surpresas do acaso, as determinações tanto do próprio percurso existencial quanto das circunstâncias externas que nos levam a fazer coisas, como costuma-se dizer no léxico do direito – *sem conhecimento de causa*. Tudo isso nos impede de evitar o erro, o engodo, a falha.

No cenário contemporâneo, não precisamos ir muito longe para ver que o complexo sistema das burocracias parece ser aquele que mais apregoa um domínio sobre o fazer e, em contrapartida, paradoxalmente, é justamente ali que a falha mais se dá a ver. Regular, prever, calcular, programar, planejar, projetar, ordenar, enfim, parecem dizer de algumas das estratégias que o homem foi inventando para não ficar de mãos vazias diante da experiência. Mas, parece ser logo aí, presos ao artifício de uma rede de significantes que não sabe entrecruzar suas tramas de um outro jeito que não seja àquele do determinado, da programação, do planejamento, da previsão que ficamos enredados em seus fios quando o inusitado insiste em bater à porta.

Lacan ([1959-1960] 1997), que em um certo tom de ironia dá uma nova roupagem ao imperativo categórico de Kant, enunciando em seu texto “Da Lei Moral” um *Nunca ajas senão de modo que tua ação não possa ser programada*, indica-nos o quanto um sistema automático é concebido no sentido de suprimir a própria existência do sujeito de seu interior. Fazendo uso da linguagem de um mundo eletrônico que é puro artifício constituído por uma mecânica engenhosa, a repetição ao pé da letra de um princípio ou de uma norma que se pretende infalível nos conduz involuntariamente ao erro, ao engodo e à ilusão – uma vez que nenhuma experiência que inclua o humano se deixa aferir em sua totalidade tal como uma máquina que se pode programar.

Tomar as coisas em sua literalidade é, de algum modo, distanciar-se da própria experiência, pois a vida parece estar sempre por nos mostrar que nenhuma circunstância concreta, real, particular corresponde *ipsis litteris* ao que está escrito, ao que foi imaginado, deliberado ou escolhido. O encontro com a experiência parece que está sempre por nos deixar “como que de mãos vazias” diante do real.

A este respeito, ficamos a nos perguntar o que é que insiste em imprimir sua marca na dinâmica do vivido: se a tentativa de dominar os processos, o cálculo, a regra, a previsibilidade, ou se os efeitos de uma instância que está sempre por nos escapar por entre os dedos, mas que nos implica substancialmente, que volta e meia nos fiska, enreda-nos, fazendo-nos tropeçar justamente ali onde mais supomos ter o domínio sobre o que nos acontece. Via dupla que nos incita a percorrer, repetidas vezes, recolhendo nestas idas e voltas do trabalho tudo aquilo que diz respeito ao fazer humano, seja da ordem da fabricação, seja da ordem da ação. Como nos diz Lacan: “a ambigüidade da realidade em causa [...] só podemos chegar a desembrulhá-la a partir da função do real na repetição”. (LACAN, [1964] 1998, p.

56-7)

É no *Seminário 11*, onde trata d' *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, que Lacan ([1964] 1998) volta a revisar Aristóteles para discutir a dinâmica da repetição. Retoma, pelo olho dos conceitos pertencentes à obra aristotélica sem deixar de inscrever novos contornos à ela, as noções de *tiquê* e *autômaton*.

Este *autômaton*, ele irá colocá-lo do lado do sistema simbólico, da rede significante, desta trama que se tece, destes fios que se cruzam, destes trilhos que tendem a se enfileirar do mesmo jeito; dito de outro modo: desta pretensão que a função da linguagem têm de estruturar a vida, por assim dizer. Ali onde tudo é posto para respeitar os códigos e dar continuidade ao ritmo dos protocolos, ali a soberania de uma ciclicidade autômata impera. Mas basta incluir a marca do sujeito neste organismo (e, diga-se de passagem, não temos como não inscrevê-la se partirmos da idéia de que é o sujeito que cria as suas condições de existência na ação e no discurso) que a *tiquê* aparece. Na leitura de Lacan ([1964] 1998), a *tiquê* não está do outro lado, em um fluxo contrário ou oposto ao *autômaton*. Ela inclina-se a imiscuir-se na própria estrutura da rede significante – é aquilo que faz da própria experiência de cada um algo inaferrível, não-coadunável em relação a um código que pretende ordenar as coisas; em suma: a *tiquê* diz respeito ao registro do infável e do indeterminado, por excelência. “Nós a traduzimos por *encontro do real*” – nos define Lacan, em uma palavra. (LACAN, [1964] 1998, p. 56)

Este *do* e não *com* que Lacan ([1964] 1998) nos acentua ao traduzir a *tiquê* para nós trata-se de uma observação muito pertinente, se pensarmos que a expressão “ir *de* encontro” incide em um modo de dar registro àquilo que acontece como que por acidente, àquilo que escapa à qualquer combinação. A *tiquê*, na leitura lacaniana refere-se a esta súbita inquietação na experiência que nos deixa como que sem recursos para lidar diante do inusitado e onde qualquer projeção possível se mostra incapaz de antecipá-la, trata-se de um acidente que se inscreve com a mesma frequência do necessário. Neste sentido, a *tiquê* não cessa de insistir em furar as pretensões de logicidade do sistema. Tende a desvirtuar os caminhos, a interromper os ciclos, fazendo-nos achar o que não se procura, perguntar o que não tem resposta. Em suma, opera em um fluxo que descarrila completamente os trilhos da conduta.

É nestes termos de “necessidade de um acidente”, que Gueller (2005) vem apontar-nos a causa acidental em sua (re)leitura de Aristóteles e Lacan. Avança no sentido de nos ajudar a pensar a *tiquê* como aquilo que não tem outro registro senão o da inscrição da falta no interior

da estrutura, falta em função da qual a rede de significantes se organiza e se orienta. À este respeito, diz-nos ela:

Por interromperem a homeostase subjetivante do princípio do prazer, os encontros inesperados, os encontros falhos, as mancadas abrem uma fenda que empurra para o além. O sujeito pode ficar paralisado por algum tempo, pode tentar voltar atrás, mas, para fechar a ferida, terá que contorná-la mesmo que isso deixe uma cicatriz. (GUELLER, 2005, p. 197)

Ter de se haver com a *tiquê* é ter de lidar com a falta, com aquilo que provoca o esgarçamento dos fios na trama simbólica – um espaço intervalar reservado à alteridade constituinte do próprio tecido da estrutura. Parece que não há como transferi-la, exila-la ou mesmo barrar sua entrada no sistema, uma vez que toda a tentativa de suprimir este lugar vacante nos deixa ainda mais engolfados ou embrulhados em suas malhas. Não se trata de suprimir ou barrar, mas de “contornar” como nos aponta Gueller (2005).

Difícil nos desvencilhar deste enredo se considerarmos que o encontro súbito e inesperado com a alteridade como insígnia da falta parece ser tão aterrorizante porque expõe as fragilidades deste domínio que supomos dispor sobre o que nos acontece na experiência. Difícil desalojarmos dos representantes que nos levam a emitir juízos precipitados neste encontro com o outro. Provocador de um desamparo, de-um-não-saber-o-que-fazer, somos tentados a admitir que nenhuma experiência possível nos prepara suficientemente para este tipo de circunstância. O que fazer quando é o silêncio desassossegador que encontramos advindo desde aquele que supomos ser nossa referência ao invés de uma resposta à pergunta enunciada?

Este mesmo texto de Lacan ([1964] 1998) nos dá uma pista, apontando-nos que o encontro com a *tiquê*, sendo o “que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz”. (LACAN, [1964] 1998, p. 57) Não se trata de uma repetição do mesmo, afeita a um determinante que é colocado no lugar de referência com o intuito de suprir ou dar uma ancoragem a todas as demandas que o encontro com o inusitado nos suscitam, mas de um certo tipo de repetição que opera um deslocamento substancial fazendo o sujeito dar-se conta do engodo que é agir por pressupostos e representações conforme se encaminha a temporalidade do *a priori* para realizar uma construção *a posteriori* da experiência. Tal repetição não só opera um deslocamento da tópica do tempo, por excelência, como também nos desloca da posição de agentes para assumir a posição de narradores, incitando-nos a recomeçar sempre de um jeito diferente.

Sobre este tipo de deslocamento que o acidente da *tiquê* nos convoca cabe ainda observar que: se o procurar agir em referência a um dever concebido em uma temporalidade *a priori* da experiência leva o agente a se situar em uma condição de culpabilidade – seja quando suas proposições vem a falhar diante do ponto fixo que havia tomado como ancoragem para a ação, seja quando encontra no lugar de um referente que lhe dê respaldo, um vazio que lhe parece intransponível, insustentável; temos de considerar que a possibilidade de construir *a posteriori* a experiência não só retira o agente deste lugar de culpabilidade e de vitimização, convocando-o a responder mesmo pelos efeitos imprevisíveis e indeterminados dos rumos que sua ação percorre, como também acaba por deixar ausente o lugar reservado às determinações.

Repetição que produz um deslocamento, que traz para a cena onde os impasses éticos se inscrevem a responsabilidade²⁹ e a criação. A este respeito, diz-nos Rickes (2004):

Invenção, inclusão, responsabilidade. Significantes que se abrem ao deixarmos branco o vazio das determinações, ao lançarmos as determinações, as causalidades, à temporalidade do *a posteriori* onde elas estão por ser construídas, não sem os constrangimentos de um percurso anterior, mas, também, não de forma determinada por este percurso. (RICKES, 2004, p. 16)

Enganar-se, equivocar-se, falhar, enfim – se tudo isso não nos coloca diante de outra coisa a não ser do modo como não só somos implicados, mas convocados a responder sobre aquilo que nos escapa da experiência, parece que de mãos vazias (e não de ferramentas em punho) pode-se agarrar a oportunidade para exercitar um pensar sem suporte, sem anteparo. Falhas que abrem a possibilidade do sujeito reposicionar-se desde um outro lugar no que se refere a sua relação com o campo da experiência, despojando-se da pretensão de esquadrihar a realidade para encaminhar-se no sentido de efetuar construções *a posteriori* – construções estas que permitem com que as perdas assumam um registro simbólico que todo e qualquer percurso existencial comporta.

²⁹ Sobre este tema da responsabilidade, cabe dizer que Freud ([1923-1925] 1998) em alguns textos posteriores onde revisa suas articulações sobre a interpretação dos sonhos, escreve *A Responsabilidade Moral pelo Conteúdo dos Sonhos*, colocando-nos que devemos nos responsabilizar inclusive sobre aquela instância onde absolutamente não nos reconhecemos e sobre a qual temos notícias apenas pelos seus efeitos, posto que esta mesma instância faz parte de nós.

CENA IV

Quando comecei a dar aulas à noite, para jovens e adultos, já havia tido a oportunidade de estudar bastante a respeito deste contexto que invade a escola quando o sol faz seu crepúsculo. O cenário é o mesmo, mas os atores se alternam: a algazarra e a correria das crianças que toma conta do turno precedente aos poucos sai de cena para ceder espaço à rostos cansados do dia de trabalho, por vezes, jovens demais para carregar o peso do cenho franzido de preocupação.

Antes de qualquer coisa, antes de munir-me com ferramentas pedagógicas contadas para enfeitar uma narrativa de trabalho que muitas vezes diz mais das expectativas do professor do que do modo como a experiência com os alunos lhe atravessa, ocupei-me em conhecer o percurso dos matriculados na turma a qual eu daria aula ao longo daquele semestre letivo. Não queria conhecer suas histórias, para mais adiante, em momento de avaliação, justificar o fracasso escolar apontando seus trajetos díspares. Não se tratava disso. Tratava-se, isto sim, de ver o potencial de superação que os fazia, depois de adultos, retornarem a escola. Sobre este aspecto, interessava-me algo peculiar: instigava-me em saber o que fazia com que alunos adultos viessem buscar o espaço escolar depois de muito tempo distanciados de uma relação com o conhecimento. Ou, em alguns casos, o que fazia com que estes alunos resolvessem adentrar neste espaço considerando que, muitas vezes, não constava nenhum registro de experiência escolar formal em sua trajetória.

Naquela ocasião, eu era conhecedora de que especialistas em educação de jovens e adultos, em especial, no estudo de políticas voltadas para esta modalidade de ensino tendiam a articular uma justificativa que costumava se calcar em índices de afastamento e de retorno destes alunos do espaço escolar levando em conta dados históricos que tomavam o fator da política compensatória aplicada à EJA. Acrescido ao argumento da compensação, encontrava-se aquele de que recentemente a procura por tal modalidade se devia a um processo de apropriação dos direitos civis.

Bem, tal resposta, embora tivesse de ser considerada em parte, não chegava a me convencer. A nomenclatura “política compensatória” talvez recebesse esta designação porque se referia a uma compensação de tempo que os alunos teriam passado fora da escola

quando deveriam estar matriculados nela. Lembro-me que demorei muito a compreender este termo, talvez porque esta designação tenha sua procedência em querer corresponder ao pé da letra o que ocorria – o que não significava que se inscrevia ao pé do sentido. O sentido me remetia a pensar se o tempo de vida participa do circuito das coisas que podem ou não serem compensadas. Este era um dos pontos que me fazia duvidar dos argumentos, sobretudo políticos, naquela ocasião. O outro dizia respeito ao modo como os alunos manifestavam sua noção do que vinham a conceber como direito. Assim como duvidava de que o tempo fosse algo possível ou não de ser compensado, também comecei a desconfiar de que o motivo que fazia os alunos retornarem ao espaço escolar depois de um tempo de afastamento ou adentrassem nele pela sua primeira vez estava calcado no modo como, agora então, eram “cientes de seus direitos”.

Essa expressão, “direito à”, aparecia com muita raridade na fala daqueles alunos a quem eu endereçava minha pergunta sobre o motivo de seu retorno ao espaço escolar. Na verdade, a maioria ficava perplexa diante da indagação, dando a ver que não sabiam responder com muita certeza porque estavam ali. A meu ver, não se tratava da convicção de um direito, afinal, já haviam sido destituídos de muitos direitos ao longo da vida e a educação certamente não estava dentre aquelas coisas que apareciam como da ordem das necessidades básicas. Além disso, eles davam mostras de que tinham aprendido a se virar muito bem sem este saber instituído pela escola ao longo de sua trajetória. Tinham constituído família, conseguido trabalho, costumavam deslocar-se com transporte coletivo com uma certa frequência mesmo “sem saber ler e escrever” – como diziam alguns. Por que tinham resolvido dirigir-se à escola então depois de tanto tempo afastados deste ambiente? - insistia a pensar.

O “por quê”, o “para quê” assustava na colocação da pergunta, e eu fui percebendo isso aos poucos a cada vez que ia repetindo minha interrogação a um interlocutor distinto. A cada vez que repetia a pergunta, a cada vez encontrava no lugar cedido a resposta o vazio do silêncio. Talvez porque não tivesse formulado bem minha interrogação, talvez porque ela requeria uma resposta que dissesse de uma finalidade, algo que apontava para um suposto uso que fazemos com aquilo que aprendemos; onde hoje apercebo-me que, quando se trata da relação que estabelecemos com o saber não se pode ter garantia de antemão a respeito da finalidade ou do sentido que ele irá conferir em nossas vidas.

Estava na expectativa destes alunos que a relação com o conhecimento revestiria de

um outro sentido seu percurso existencial, mas tratava-se de um revestimento que nem eles, nem eu sabia ao certo qual seria. Diziam isto com os olhos, com a postura respeitosa com que se portavam no lugar; com o modo como cuidadosamente trajavam-se com aquelas roupas que consideravam “mais bem alinhados” de seu vestuário para virem à escola. Mas o uso que faziam com a relação estabelecida naquele lugar, seja ela da ordem que fosse, quero dizer, seja ela da ordem de um vínculo que estabeleciam com o saber e com as pessoas, o motivo preciso porque estavam ali, ainda ignoravam. Hoje, em retrospecto desconfio que naquela ocasião fosse mesmo preciso existir esta condição de “não saber” com exatidão – senão todo o encanto da transmissão se quebraria.

Eu era conhecedora de que para alguns era preciso muito empenho para se fazerem presentes na escola, todas as noites, depois de uma longa e exaustiva rotina cumprida. Muitas vezes, era preciso negociar os horários no trabalho para que pudessem estar pontualmente na escola, correndo o risco, com isto, de ficarem desempregados, caso viessem a se encontrar com um chefia pouco flexível. No caso de mães solteiras, muitas ficavam devendo favores aos vizinhos, com quem deixavam seus filhos à noite para irem estudar. Mas, havia também aqueles casos, não só de adolescentes transferidos do diurno para o noturno em função da idade avançada devido aos anos de reprovação em uma mesma série do ensino fundamental, como também aqueles que matriculavam-se apenas com o objetivo de obterem a carteira escolar que tornava mais acessível a compra de vale transportes.

Neste contexto, a evasão costumava ser grande. Era difícil que no fim de um semestre ou de um módulo letivo, o número de alunos matriculados, logo no início, conservasse-se o mesmo. As hipóteses para justificarem a presença cada vez mais escassa do quórum noturno eram muitas: seja porque os alunos tinham de conciliar as exigências triplas de trabalho, estudo e família; seja porque a grade curricular permitia pouca variação em relação ao turno inverso, engessando as trajetórias dispare de uma mesma turma em saberes e práticas pedagógicas sistemáticas; seja por conflito entre a faixa etária de alunos. A Educação de Jovens e Adultos, como o próprio nome já diz, é composta por diferentes idades, cada qual com diferentes concepções de mundo, com diferentes percursos de vida.

A escolha da escola muitas vezes se dava em função da proximidade ao local de trabalho. A maioria dos alunos eram moradores da periferia da cidade. Aqueles que moravam no mesmo bairro em que a escola se situava constituíam uma minoria – entre eles zeladores que trabalhavam em prédios da redondeza.

Esta leitura primária, vamos dizer assim, dos alunos, da escola me fornecia alguns instrumentos que me ajudavam a pensar minha prática pedagógica dali em diante. Tinha, de início, um desafio: dispunha-me diminuir o índice de evasão, ao menos na turma a qual ocupava a posição de professora-referência. Para isso pensei em traçar um planejamento que valorizasse esta espécie de saber da vida que acompanha a trajetória destes alunos. Pensei que este pudesse ser um momento não só de olhar para si e reconhecer-se como portador de um conhecimento como também de olhar para o outro e reconhecer nele um saber distinto do seu – isso constituiria para mim, a criação de vínculos, o momento de troca entre os alunos da turma. Feito isso, este saber teria de ser sistematizado, “formatado”, de algum modo, nos moldes da escolarização, de modo que pudesse fazer sentido a experiência de cada um com aquilo que iriam tecer juntos, na instituição.

Além disso, fui percebendo que, por mais que se deslocassem com facilidades pelo código escrito, identificando números, cores e algumas palavras toda vez que tinham de fazer uso efetivo deste código, quero dizer, toda vez que se encontravam com uma circunstância em que tinham de preencher um formulário, fazer uma compra ou mesmo assinar algum documento, tinham muita vergonha de admitir que “não sabiam ler e escrever”, ou ainda, para alguns, de apresentar seu documento de identidade constando a condição de analfabetismo em que se encontravam.

O constrangimento, a vergonha manifestada nestas situações talvez fosse uma possível resposta para aquela pergunta que se referia ao motivo pelo qual vinham à escola depois de adultos. Nestas circunstâncias, considerei que não se tratava de uma resposta que se remetia ao futuro, à finalidade que iriam dar ao saber constituído, mas sim de algo que tendia a lançá-los na via oposta: no sentido de reinventar o próprio destino, no sentido de remeter-se ao passado e recriá-lo. Assim, vir à escola já era um passo importante se considerarmos que sinalizava que estavam dispostos a superar os limites desta condição existencial. Vir a escola simbolizava que, ao menos, já tinham enfrentado o constrangimento diante de si mesmos. “Talvez, um outro nome dado a dimensão de culpabilidade internalizada pela condição de analfabetismo” - foi o que pensei.

Sabia que o trabalho não seria fácil, tampouco seria fácil o compromisso que eu havia firmado comigo mesma em tentar reduzir o índice de evasão, pelo menos na turma em que eu estava assumindo. Em contrapartida a estas dificuldades, só o fato de saber que os alunos não estavam ali para cumprirem a obrigatoriedade de frequência escolar posta por

um conselho ou por um estatuto, mas porque queriam transpor limites que eles mesmos identificavam em sua experiência, já me deixava animada em sustentar este compromisso.

Hoje, entregue aos fios da memória que me ajudam a tecer esta lembrança, percebo que sejam os limites de um código civil que se afirma em nome de uma universalidade, sejam os limites encontrados na própria experiência, ambos não deixam de ser limites – algo que nos movimenta, algo que faz com que nossa ação vibre sempre em referência à alguma coisa.

Diante das vivências de dominação e exploração por eles narradas, encontrei nas dificuldades de acesso econômico um ponto em comum que fazia o elo entre as histórias – por mais dispares que fossem seus percursos. Além disso, achei interessante o fato de eles não reconhecerem a educação como um direito adquirido, embora se sentissem constrangidos pela condição de analfabetismo em que se encontravam.

Comecei, então, a recolher material para elaborar um projeto que permitisse interligar os problemas sociais contemporâneos ao processo de colonização do país, de modo que fosse oportunizado ao alunos situar as conexões da história, efetuando assim, uma análise que, na minha visão, teria o objetivo tanto de entender o presente com os olhos voltados para o passado, como também retirar de si este sentimento de vergonha que se manifestava na narrativa de circunstâncias cotidianas, efeito de um constrangimento por encontrarem-se desde a condição de analfabetos.

A partir disso, procurei elaborar um planejamento que tinha como fio condutor o modo como foi se constituindo, ao longo do tempo, a pobreza e a riqueza no Brasil. O encaminhamento do trabalho seguia uma espécie de percurso retroativo: primeiro, havia trazido para a sala de aula inúmeros materiais produzidos na atualidade (desde jornais, revistas, índices de pesquisa, etc.) que se prestavam para suscitar um debate entre os alunos acerca dos problemas políticos e econômicos do país; depois de ter instigado bastante a turma com questões contemporâneas do cenário sociológico brasileiro, tentei desafiá-los a realizarem em conjunto uma pesquisa histórica, que tinha o objetivo de analisar e refletir a respeito da posição economicamente privilegiada que um grupo minoritário dispunha em detrimento de uma maioria desfavorecida.

A partir deste momento do trabalho, a idéia era nos embrenharmos em trazer para a sala de aula uma série de registros históricos (livros, documentos, vídeos, correspondências como a carta de Pero Vaz Caminha, etc) diferentes instrumentos que tinham por objetivo nos ajudar a situar este cenário político, econômico e social do Brasil Colônia, o qual se deve a

história progressiva do analfabetismo. Paralelo a isso, tinha como proposta trabalhar a relação dos alunos com estes registros históricos estudados, ensejando uma abordagem que procurava tomar estes documentos como pistas para realizar uma leitura do contexto contemporâneo em que estávamos imersos.

Seu Décio era um dos alunos de idade média na turma – na época tinha em torno de 55 anos de idade dos quais “a um pouco mais de 40 não sabia o que era colocar os pés dentro de uma escola” - costumava dizer ele. Relator de uma história difícil de ouvir quando se está frente a frente com um interlocutor acrescido de um grupo de colegas envolvidos. Já havia estado no presídio inúmeras vezes por envolvimento com tráfico de drogas e assalto. Lá convertera-se à igreja e agora procurara a escola para “ler melhor o que está escrito na bíblia, para não passar vergonha no culto” - verbalizava ele.

De um modo geral, havia conquistado o respeito e a simpatia de todos. Dedicava-se a ser um bom aluno, era um tanto comunicativo, participava bastante da aula contando suas histórias e percalços antes de entrar para a igreja. Oscilante, polêmico, costumava alternar posições em debates; por vezes, assumia uma posição cética, sendo capaz de sustentar suas dúvidas mesmo diante de respostas e argumentos consistentes; por outras, assumia uma postura dogmática, religiosa, preceptora de juízos morais como se quisesse convencer a todos.

Ocorreu que, no transcurso das leituras e da criação de perguntas que o encontro com registros históricos suscitavam, seu Décio enunciou um questionamento que colocara em cheque a legitimidade daqueles documentos ali analisados. Dissera ele: - “Tá, professora, mas o que me garante que quem escreveu estes textos, estes livros todos não inventou tudo isso?”

Lembro-me que a pergunta foi derradeira. A turma parou o que estava fazendo e silenciou. Estavam todos voltados para mim, com olhos arregalados à espera de uma resposta capaz de sustentar a validade dos materiais estudados até então, a validade a respeito de uma história do país que, mesmo ao largo dos ouvidos, já lhes fora contada por alguma via e que naquela ocasião estavam tendo a oportunidade de legitimá-la com o saber institucional.

Senti o tom de incerteza invadindo a atmosfera da sala. A pergunta de seu Décio não só parecia me retirar de um lugar convencional de docente, como também, me fazia duvidar da autoridade do saber veiculado. Eu sabia que não dispunha de argumentos capazes de

garantir a seu Décio a certificação dos fatos históricos estudados além daquela pequena seleta de materiais. Também me pus a desconfiar de que não se tratava de responder a questão com outros recursos históricos, afinal, a pergunta que ele fizera não apontava para materiais mais ou menos reconhecidos como legítimos, mas parecia interrogar justamente esta veracidade que atribuímos a algo que é, em alguma medida, contado, narrado, escrito, registrado por alguém.

Diante da pergunta, fiquei como que de mãos vazias, perplexa, ausente de respostas. “Mesmo se pudesse trazer para a sala de aula um índio sobrevivente deste período da história do Brasil para dar um depoimento à turma, mesmo assim, seu Décio poderia continuar a insistir em sua suspeita: de que o que o índio estaria a narrar ali não passava de uma criação sua, algo que 'ele mesmo inventou da sua cabeça'” - como costumava me dizer.

Desde então, deixei o silêncio também me invadir, fui catapultada a embarcar junto com seu Décio em sua dúvida.

3. 3 SUSTENTAR A VERDADE

Ficamos a nos interrogar: afinal, de que verdade se trata? Ou melhor, quando se enuncia uma pergunta sobre a verdade, à quem ela se endereça? Ao mestre? Ao texto? Seria a um terceiro, alguém que supostamente teria testemunhado e registrado os acontecimentos históricos os quais só podemos ter acesso por intermédio de objetos, de materiais, de artefatos por ele produzidos?

Parece que uma pergunta sobre a verdade tende a nos arremessar para o trapézio da incerteza, da dúvida. Faz-nos logo querer descer do alto sem se arriscar muito, escorregar por uma de suas cordas animados pela expectativa de que antes de tocar com os pés no chão alguém está a nos aguardar, alguém se faz presente para nos ajudar a evitar uma queda mais imediata. Nestes termos, só a suposta expectativa de que um outro nos espera em prontidão para nos fornecer um certo anteparo já alivia a aterrissagem, já alimenta a esperança de que o abrupto contato com a dureza do chão poderá ser evitada.

Levamos em conta que tal interrogação sobre a verdade das coisas parece tanto pressupor um endereçamento quanto clamar por uma resposta. Ela coloca em movimento, no mínimo, dois agentes em interlocução: o remetente e seu destinatário. A enunciação de tal pergunta convoca necessariamente a companhia de um interlocutor para trilhar o percurso, mesmo que este interlocutor venha se apresentar sob a forma de um discurso desencarnado, sem corpo – vamos dizer assim. Mesmo desse modo, parece que é no encontro com um determinado campo simbólico, discursivo que a elaboração de tal pergunta se autoriza a ser enunciada. É como se a reverberação da questão em um suposto receptor fosse, ela mesma, a garantia e o veículo de um aporte para a existência do remetente. Ou, ao menos, viesse a permitir não dar o sossego apaziguador de uma resposta, mas partilhar a condição de suspensão e desassossego que a existência do emissor se encontra ao enunciar tal pergunta.

Uma questão que se interroga sobre a verdade não pode prescindir da relação com o outro em sua busca, ela parece girar sempre em um eixo que se compõe, no mínimo, entre-dois, ela é efeito de uma ligação que se tece e que se desloca aos pares³⁰. Nossa suspeita é a de

³⁰ Cabe ressaltar aqui que não se trata de uma relação intersubjetiva qualquer, onde os interlocutores encontram-se em posições intercambiáveis na comunicação. Sustentamos a desconfiança que nos enseja Lacan ([1960-1961] 1992) ao nos sinalizar o termo *imparidade* em seu seminário que trata da *Transfêrencia* – tais relações de transmissão, como é o caso das relações que vamos abordar, são constituídas

que a busca pela verdade – seja ela afeita na direção de assentar certezas, esteja ela movendo-se na suspensão das incógnitas – é sempre relacional, dependente da pluralidade de atores implicados em sua construção e dispostos a validá-la, a legitimá-la de acordo com tais e tais critérios estabelecidos. Sobre este ponto, temos de considerar que a verdade, sendo um tecido que é fabricado por mais-de-um feitor, acaba por colocar em cena, nesta feitura, as posições enunciativas dos interlocutores que a engendram.

A mesma questão que nos fazíamos e deixávamos em apenso em seções precedentes deste trabalho, a saber, aquela que procura contornar a autoria das ações³¹, aqui reveste-se de outros moldes e acaba por inscrever outros contornos no debate: *quem* faz pergunta, *à quem* ela é endereçada, *ao quê* ela se refere e, poderíamos acrescentar ainda, *em que cenário* ela é enunciada são ingredientes indispensáveis para pensarmos sob que condições a imaterialidade dos discursos procura afirmar o estatuto de veracidade ou falsidade das coisas e dos acontecimentos; sob que condições o que adquire a predicação de verdade ou falsidade no decurso da história (seja de um agente particular, seja de um coletivo que o entorna) penetra em personagens e espaços ganhando forma e materialidade. Neste sentido, parece que a pergunta – *ao que* ela se refere – embora seja a de maior obviedade, uma vez que nos lança rapidamente para o enunciado supondo como resposta um “sobre a verdade”, é ela também a corda que faz vibrar o trapézio, deslocando personagens e funções ocupadas no cenário.

E, ao que parece, o que está em jogo são justamente as funções/posições e o contexto em que elas atuam. Uma vez em deslocamento, uma vez instáveis posições e personagens, o texto, o enunciado a ser dito, tende a ser alterado. Quando referimos nossa suspeita de que a verdade é relacional uma vez que está submetida ao efeito das posições enunciativas dos interlocutores que a engendram, que entram e saem de cena, é porque ela parece situar-se neste entremeio que costura e rompe o elo entre remetente e destinatário, é porque ela parece alternar-se entre aquele que se supõe dispor de seu domínio e aquele que a demanda. Dito em outros termos: uma interrogação sobre a verdade parece mover-se entre aquele que é seu remetente e que ao enunciá-la deseja certificar-se que o Outro dispõe mesmo do domínio de um saber o qual ele está privado, deseja conferir se este Outro está mesmo suficientemente investido do posto que ocupa, está mesmo em condições de ser guardião da verdade, do suposto saber que institui seu lugar na relação.

por agentes que ocupam posições díspares, dessemelhantes as quais incidem no próprio modo como veiculam, repercutem determinados discursos, no próprio modo como se produzem deslocamentos e são afetados pelo código simbólico.

³¹ Consultar p. 28, p. 32-3, e p. 100-1 desta mesma dissertação.

A leitura de Foucault ([1981-1982] 2006), em especial, de sua *Hermenêutica do Sujeito*, acompanha-nos substancialmente nesta seção nas vias de explorar as relações entre sujeito e verdade – tema central de seu trabalho nesta obra³². Ele ajuda-nos a pensar as relações entre um sujeito que é capturado, fígado, deixa-se subjetivar pelo discurso do Outro, Outro que não é um outro qualquer, mas é aquele que se pressupõe saber mais sobre o conteúdo do enunciado feito por seu interrogante, é aquele que se presume senão deter a verdade, ser seu guia. Estes são alguns dos elementos que parecem compor o campo investigativo estabelecido por Foucault ([1981-1982] 2006), com vistas a pensar não só as condições em que o sujeito se encontra para ter acesso à verdade como também o modo pelo qual é veiculada a transmissão de um discurso verdadeiro, a forma pela qual este saber vêm produzir efeitos no *éthos* daquele que é envolvido por ele.

O percurso empreendido por Foucault ([1981-1982] 2006) nos instiga a pensar no quanto o modo como nos posicionamos em relação à verdade, o modo como tomamos um determinado campo discursivo como verdadeiro ou falso parece ser indissociável de nossas condutas, de nossas práticas cotidianas. Uma ética que é veículo de acesso a um conhecimento verdadeiro, um saber que produz efeitos, modificações em um modo de ser – não é à toa que as aulas de Foucault ([1981-1982] 2006) no Collège de France partem dos preceitos délficos: *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) como motes para pensar as vias que conectam, sobrepõe, entrecruzam conduta e saber, ação e conhecimento no que diz respeito a este movimento do sujeito de lançar-se em busca da verdade.

Pode-se passar a impressão, em uma primeira visada, que o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo são operadores que permitem contornar as relações entre sujeito e verdade de uma maneira oblíqua – é o que o filósofo nos alerta já nas primeiras páginas de sua *Hermenêutica*. Ocorre que são estes dois preceitos délficos que nos permitem investigar tanto o modo como a afirmação de um discurso validado como verdadeiro constitui, performa subjetividades em nossa cultura, quanto nos deixam com a indagação de que a verdade não é algo que está descolado daquele que a enuncia.

O discurso opera como veículo de acesso do sujeito à verdade. As posições são aquelas que conferem ou não uma certa autoridade àquele que é colocado no lugar de dizer a verdade, esteja esta autoridade depositada figura do mestre, tutor e guardião de um saber,

³² Sobre o modo como iremos respeitar as fronteiras existentes entre o pensamento de Foucault e de Lacan, procurando tomá-los no que concerne à questão que nos interroga neste trabalho, ver nota 9, p. 87.

esteja ela situada na leitura do Texto a ser revelado. Quando Foucault ([1981-1982] 2006) toma tanto a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) quanto o *gnôthi seautón* (o conhece-te a ti mesmo) délficos, está a nos desafiar a refletir acerca das relações históricas que correlacionam e dissociam filosofia e espiritualidade, conhecimento e modo de se conduzir, de deslocar-se pelo campo da experiência. Em outras palavras, Foucault ([1981-1982] 2006) provoca-nos a pensar no modo como estes operadores são apreendidos em tempos históricos distintos, seja para refletir sobre suas tramas, seja para atentar para seus desenlaces. A instigante relação entre espiritualidade e filosofia nos direciona o olhar para este ponto nodal existente entre uma interrogação sobre a verdade e as modificações, transformações operadas no modo de ser daquele que é catapultado nas vias de embrenhar-se em seu percurso.

Neste trabalho, Foucault ([1981-1982] 2006) nos diz que durante toda a época pagã, ao que parece, filosofia e espiritualidade eram como que movimentos complementares, componentes de um mesmo processo na busca pela verdade – salvo, é claro, as largas diferenças no que concerne aos balizadores que atuavam no contexto histórico da Antigüidade Clássica e do Helenismo Greco-Romano e que davam “o tom”, por assim dizer, no que diz respeito ao modo como o discurso filosófico e espiritual era concebido, transmitido, apreendido³³. O próprio oráculo de Delfos, sabemos bem, era um personagem mítico da Grécia Antiga que tinha tanto a característica de predizer o futuro quanto de lançar enigmas, incógnitas aos seus interrogantes. O templo de Delfos devia a razão de sua existência ímpar

³³ Sobre este aspecto, Foucault ([1981-1982] 2006) nos articula que durante os séculos concernentes ao Helenismo Greco-Romano havia um conjunto de regras que tangenciavam a relação mestre e discípulo as quais tinham por objetivo fazer veicular um discurso sobre a verdade. Dentre este conjunto de regras – que não deixavam de ser práticas, exercícios constituintes do laço que interligava mestre e discípulo, permitindo o acesso do segundo à verdade de si mesmo – destacamos duas: a *parrhesía* e os *hypomnémata*. A *parrhesía* referia-se ao franco-falar, ao dizer-verdadeiro; para que o discurso fosse subjetivado do lado do discípulo era preciso não só que ele estivesse aberto para efetuar a escuta como também era preciso que o mestre estivesse em condições de dizer, sem restrições, seus pensamentos. Neste sentido, a *parrhesía*, abertura da palavra, franco-falar tinha por objetivo operar modificações seja na relação do discípulo com o saber sobre a verdade que lhe era transmitido seja na relação com seus feitos, deixando-se direcionar, conduzir, por assim dizer, pelo Outro. Se *parrhesía* sustentava uma relação franca, aberta entre mestre e discípulo constituída através de diálogos, conversas, os *hypomnémata* tratavam-se de anotações de lembranças insurgidas seja do encontro de leituras realizadas, seja do encontro com acontecimentos vivenciados no dia-a-dia. Gostaríamos de ressaltar que estas anotações, registros já colocam a palavra escrita, o texto em cena na relação de transmissão da verdade. Ocorre que, durante o período pagão, diferentemente do que irá se suceder no Cristianismo, o texto, o exercício da escrita trata-se de uma espécie de correspondência realizada entre-dois em um processo e formulação do discurso que veicula a verdade. Quando deixamos para trás o período referente ao Helenismo Greco-Romano e entramos no Cristianismo, as práticas de confissão e a leitura do Texto não são inteiramente novas, como nos ajuda a observar Foucault ([1981-1982] 2006), mas o modo como serão investidas não por um discurso que será veículo de formulação da verdade, mas por algo que pretende incidir sobre a verdade do discurso, fará toda a diferença nesta passagem de um período histórico para o outro. Além disso, não se pode negligenciar que a confissão cristã tende a fazer o discípulo falar, e não o mestre, guia ou tutor do saber – como era o caso da *parrhesía*. É sobre esta entrada do Texto como instrumento que permite o acesso à verdade revelada pelo Pai que estaremos tratando no corpo desta dissertação.

seja à crença que os gregos depositavam em sua capacidade de adivinhar a fortuna, seja à característica de fazer seu interlocutor pensar e examinar a si mesmo.

Crença e enigma pareciam se encontrar desde aí irmanados tal como filosofia e espiritualidade. “Se queres conhecer a verdade, é preciso que te ocupes contigo mesmo” - é o que não se cansa de repetir Sócrates pelas ruas de Atenas, tomando o que está escrito no oráculo de Delfos como preceito ético-filosófico-espiritual. (PLATÃO [387 a. C] 2000a) O mestre antigo é aquele que permite fazer veicular o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo acompanhando o discípulo nas vias da verdade; é ele à quem se confia e com quem se partilha as interrogações, as dúvidas, as incertezas da experiência. Este movimento elíptico constituinte da transmissão de um saber, de um dizer verdadeiro que incide em modificações na conduta dos agentes adquire proporções e matizes distintas seguindo o compasso rítmico da conversação. Neste contexto, o discurso que veicula um saber sobre a verdade através do diálogo manifesta-se no corpo, implica em um trabalho de um pensar sobre a existência, assume visibilidade, torna-se exercício, prática de si instituída e instituinte na relação que tecemos com o os outros³⁴.

Foucault ([1981-1982] 2006) nos atenta que este panorama se modifica substancialmente quando deixamos para trás o período pagão – que compreende à Antigüidade Clássica e ao Helenismo Greco-Romano com o advento do Cristianismo e a introdução de um terceiro personagem em cena, a saber, o Texto. Na conjuntura cristã, as relações entre sujeito e verdade acabam por ganhar outros matizes.

Nesta seção, tentaremos delimitar a interrogação sobre a verdade e suas relações com a transmissão de um saber, com o modo de apreensão de um conhecimento de si e do mundo que nos entorna, especialmente, a partir de algumas considerações que nos parecem pertinentes para avançar em nosso problema de pesquisa. Ora, se o que está em xeque é justamente este lugar que, mesmo sendo um lugar em falso ocupado pelo agente na experiência o convoca a responder pela autoria de suas ações, pelo índice de indeterminação que atravessa seus feitos, um debate que gira em torno da verdade parece se referir não só ao modo como procuramos certificar nossa própria existência no laço social o qual estamos inseridos/participamos, como também busca conferir o estatuto de realidade atribuído aos acontecimentos do mundo.

³⁴ Sobre este aspecto, não é demasiado salientar que o cuidado de si, no contexto da Grécia Antiga incide sempre sobre governo da pólis e, portanto, sobre o cuidado dos outros. É por esse motivo, por exemplo, que Alcibiades vem procurar Sócrates: para ocupar-se consigo para com vistas a estar melhor preparado para exercer o governo dos outros. (FOUCAULT [1981-1982], 2006)

O percurso das considerações aqui seguidas tenta abordar, em um primeiro momento, o modo como a entrada do Texto no cenário da transmissão cristã inaugura novas formas de acesso do sujeito à verdade; em seguida, procura explorar a cena de encontro do leitor à sós com o Texto como insígnia de um pensamento que se interroga na solidão da leitura e que já não tende a tomar a verdade da Palavra escrita como um artefato indubitável; por fim, encaminhamo-nos no sentido de investigar as relações entre verdade e conhecimento insurgidas no chamado “momento cartesiano”, onde o próprio pensar certifica a existência de um sujeito cognoscente e tende a estender esta certificação ao modo como confere o estatuto de verdade ou de falsidade aos acontecimentos – certificação a qual é resultante de um *método* de análise empreendido.

Feito este percurso, a última parte desta seção dedica-se a tecer algumas articulações entre pensamento e linguagem, procurando avançar nas vias de trabalhar a função estruturante da linguagem bem como nossas condições de enunciação de um discurso tomado como verdadeiro ou falso. É neste ponto que procuramos pensar o próprio artefato simbólico, nossa ferramenta inevitável de mediação com o mundo como aquele que é constituído por um índice de indeterminação que retira o suposto sujeito do conhecimento, sujeito cartesiano, da pretensa posição de domínio que procura exercer sobre a realidade, sobre os acontecimentos à sua volta.

3. 3. 1 A verdade Revelada no Texto

Quando o Texto passa a fazer parte da peça no Cristianismo, sua entrada em cena não tem a finalidade de ocupar a posição de um mero artifício qualquer presente no cenário, tampouco vêm assumir o lugar de um personagem coadjuvante, relegado a um papel secundário. A introdução do Texto em cena parece estar destinada a encarnar a posição de protagonista principal na medida em que a interlocução sobre a verdade deixa de ser feita à dois e passa a ser ensaiada sob a forma de uma tríade: discípulo, guia e Texto. Ao guia é reservada a função de mediador da relação entre discípulo e Texto – Palavra a ser apreendida e a ser revelada.

A introdução deste terceiro personagem para compor a cena da transmissão da verdade

no período cristão tende a estabelecer na crença da Revelação a função de um suporte imprescindível e indubitável capaz de operar modificações no sujeito na medida em que o acesso à Palavra é almejado. Neste sentido, somos levados a considerar junto com Foucault ([1981-1982] 2006) que, se no período histórico pertencente à era pagã a dúvida e a incerteza eram componentes do trajeto daquele que se enveredava em busca da verdade e que tinha por hábito percorrer este trajeto através das interrogações partilhadas com o mestre, tutor ou guardião de um saber a ser veiculado, no Cristianismo a crença no Texto como via de acesso à verdade terá como efeito o paradoxal equacionamento de um sujeito que recusa, renuncia a si mesmo, desaparece enquanto indivíduo para alcançar a salvação. Sobre este aspecto, não se pode negligenciar que este tipo de deslocamento operado do contexto histórico que compreende à Antigüidade Clássica e ao Helenismo Greco-Romano para o cenário cristão tende a produzir uma relação do sujeito com a verdade, com o modo pelo qual chega ao conhecimento de si através de práticas e exercícios os quais começam a efetuar um certo divórcio, uma certa disjunção entre filosofia e espiritualidade³⁵.

Ambigüidade, paradoxo existente entre a renúncia a si e a salvação de si prometida para aqueles que se lançam nas vias de alcançar a verdade através da ascese, na cena da transmissão cristã (FOUCAULT [1981-1982], 2006). O encontro com a verdade do Texto revelada parece ser afeito ao encontro com o Pai: tem como objetivo transmitir a sensação de amparo e proteção aos que à ela se submetem. Neste cenário, diante do Texto o discípulo não se autoriza a emitir dúvidas ou interrogações que coloquem em suspenso a validade ou veridicidade da Palavra escrita uma vez que ela encarna em seu artefato material algo que se refere a uma espécie de versão imaginária do Pai – guia e discípulo só estão presentes para atestar e conferir o estatuto etéreo de uma verdade indubitável. Vale lembrar, neste contexto, que foi preciso fazer o corpo morrer para que o Cristianismo insurgisse como instituição, foi preciso descolar a verdade do corpo, da relação tecida com o outro para que ela viesse assumir a forma cristalizada de um guia para a existência, foi preciso desencarnar a verdade daquele que a veicula para que ela viesse ganhar o estatuto de um escrito que não deixa brechas para a enunciação de dúvidas. Vale lembrar que é através deste escrito que os discípulos podiam traçar uma relação tangível com o Pai.

Mais do que legitimar a verdade, apaziguar as incertezas e interrogações do discípulo,

³⁵ Lembramos que para que as práticas de confissão, de exegese, de exame de consciência ocorram do lado do daquele que envereda-se nas vias de aceder à verdade da Palavra revelada, é necessário ele seja submetido a um processo não de subjetivação, mas de objetivação do eu, de esquadramento de um eu que se oferece inteiro em troca da salvação. (FOUCAULT [1981-1982], 2006)

a entrada do Texto como personagem principal na cena da transmissão cristã condicionava, submetia à todos à uma só e mesma Lei. A exegese, o exame de consciência, as práticas de confissão eram mais do que recomendações, concerniam em um conjunto de exigências irrecusáveis para aqueles que quisessem garantir a salvação de si. Práticas de confissão – eis um dos procedimentos apontados na *Hermenêutica* de Foucault ([1981-1982] 2006) como um dos recursos que tinha por objetivo fazer o sujeito falar, dizer a verdade sobre si mesmo em uma espécie de objetivação de si através da elaboração de um discurso verdadeiro. A confissão no Cristianismo era tomada como um modo de franquear a existência, uma existência feita de sacrifícios em prol da salvação eterna. A confissão parecia ser um dos modos de dizer a verdade sobre si mesmo, estava dentre aqueles exercícios pertencentes ao repertório de prescrições. A este respeito, lembremos que o *Não mentirás* – preceito que interdita a mentira, vem nos atualizar a memória de que, se no período pagão era possível falsear a verdade ao mestre, ao guia, no Cristianismo não é mais possível ludibriar à Deus uma vez que Ele está ali para revelar a nós mesmos juntamente com a revelação da Palavra – Ele conhece todos os nossos segredos e, portanto, todas a nossas faltas.

Ocorre que, se a fala é um recurso da confissão, operando uma espécie de colagem, de aniquilamento e sujeição do sujeito diante do Palavra revelada, será também pelo recurso de um pensar que se manifesta através de uma prática que se encontra com o Texto a sós, sem a mediação de um guia e que ousa interpelá-Lo que a suposta verdade esférica que o Texto detinha tende a ser destituída de sua certeza. Gostaríamos de atentar aqui que, mais uma vez, neste tipo de procedimento, de mecanismo que procura determinar o sentido das coisas, dos acontecimentos passados e futuros, da própria existência daquele que lê o Texto e se lança em busca da verdade, mais uma vez a repetição simbólica permite com que o sentido seja adulterado, enseja que a indeterminação se atualize nas práticas e exercício tornados habituais³⁶. Parece ser justamente ali onde mais se quer determinar o sentido e a significação das coisas, determinar a verdade sobre os acontecimentos que nos circundam e sobre nossa própria existência, justamente ali a experiência da leitura nos aponta os limites da linguagem, os limites daquilo que se apresenta como sendo “a verdade do discurso”. A experiência de interrogação sobre a validade do Texto parece ser aquela que vai produzir uma adulteração do sentido na cena da transmissão na conjuntura cristã.

³⁶ Sobre a repetição simbólica, ver p. 56-7, p. 71-2, p. 80, p. 109 e p. 111-4 deste mesmo trabalho.

3. 3. 2 A Fundação de uma Escola da Suspeita

Essa paixão de pensar, essa paixão de falar é rara e preciosa, quem sabe, não nos ensinará a prezar mais o que é refletir, o que é dizer.
(RIBEIRO, 2006, p. 193)

Quando um homem se encontra a sós com um texto, quando prescinde da presença do mestre ou do guia capaz de lhe conduzir nas diretivas da verdade, da Palavra ou da Revelação, parece que sua relação com o registro simbólico, com a autoridade que o Texto ocupava como mediador e atribuidor de sentido ao mundo e à sua própria existência, tende a se modificar. Quem não se lembra do moleiro Menocchio, personagem d' *O Queijo e os Vermes*, de Ginzburg (2006) – este homem simples da Veneza do século XVI, que mais do que encontrar-se com livros a sós, mais do que ler, pensava muito. E, mais do que pensar, tinha a necessidade de falar, de expor e partilhar seus pensamentos, mesmo que para isto fosse necessário ter de se deparar, por mais de uma vez, com os representantes da Inquisição.

N' *O Queijo e os Vermes*, assistimos a dois encontros de Menocchio: um, a sós com os livros, com este artefato simbólico que atíça, incita, exaspera o pensamento e que engendra esta “paixão de falar”, à qual se refere Ribeiro (2006); o outro, como que encenando o avesso deste primeiro encontro, com as instituições eclesiásticas tendo como consequência o silenciamento da palavra. Um movimento que vai da leitura solitária ao pensamento, do pensamento à palavra, da palavra ao silêncio. Interrogar o texto é não apenas desassossegar-se, debater-se com ele na solidão da leitura. Interrogar o texto é também perturbar aquele que tem por função validá-lo, é duvidar da sua legitimidade, é destituí-lo deste lugar de suposto saber e autoridade – seja ela outorgada pelas instituições eclesiais ou pela ciência. Interrogar o texto é fazer-se veículo da dúvida, repercutir a suspensão da verdade. Menocchio ousou suspeitar que o texto é tão falho quanto quem o produziu da mesma forma que é possível duvidar que as comprovações científicas são tão falhas quanto aqueles que as produzem, que as inventam, que as articulam. Assim como não é possível ler errado, pois a leitura reverbera, ressoa de um jeito diferente em cada leitor, uma vez que diz da relação ímpar que se tece no encontro entre leitor e texto, os pensamentos que a leitura provoca também já não podem ser julgados como falsos ou errados.

Favorecido pelas condições empreendidas pelo movimento da Reforma que via tradução da Bíblia abriu a possibilidade do leitor encontrar-se sozinho com o Texto sem o intermédio de um guia, de um desvelador da verdade, o moleiro Menocchio se interroga, debate-se consigo mesmo e a exposição de seus pensamentos passa a ser mais do que uma necessidade demasiadamente humana, é resultante de uma paixão pela palavra. O exercício da dúvida em Menocchio parece ser expressão de que o texto não é mais garantia ou mesmo veículo de acesso à verdade. Mesmo que naquele cenário a enunciação daquilo que se passa em pensamento fosse interpretada como insígnia de uma prévia, índice de uma precondição para morte – Menocchio elege arriscar a vida a ter de se calar.

Menocchio debatia, duvidava, interrogava o que lia, o texto, as escrituras, mas ainda não interrogava a si mesmo, ainda não colocava em suspensão sua existência e o mundo que o circundava. Embora, bem sabemos, um questionamento que se encoraja a furar a esfera de uma logicidade que se pretende indubitável (tal como se organizava a sustentação onde a verdade repousava no contexto cultural de Menocchio) procede porque, de algum modo, já havia dilacerado seu interrogante. Neste sentido, podemos pensar que o moleiro de Veneza é precursor desta “escola da suspeita” fundada por Descartes, tal como chamou Arendt (2004) ao se referir às *Meditações*. Ocorre que, com Descartes, esta dúvida que já havia destituído o Outro de sua posição de saber e de autoridade irá ser radicalizada ao ser transferida para dentro de um sujeito pensante.

A dúvida cartesiana parece ter como característica transpor, fazer com que este furo feito no campo das formações simbólicas ressoe, reverbere, venha incidir sobre o próprio sujeito do conhecimento. A leitura que Arendt (2004) enseja nos coloca que os pesadelos que rondam Descartes o levam a desconfiar da realidade que o circunda, dos próprios sentidos e até mesmo, em certo momento de sua filosofia, tais pesadelos levam-no a estender sua dúvida à própria razão e ao que o filósofo tende a designar de *Dieu trompeur*, de Deus trapaceiro, de espírito mau que nos engana e nos ludibria. E se o mundo não passar de uma ilusão, de um sonho? Em quem ou no quê se ancorar para chegar à verdade? - estas parecem ser algumas das indagações às quais o filósofo submete a si mesmo.

Nas *Meditações* Descartes parece perder-se pelos caminhos introspectivos do próprio pensar, eleva à última potência a experiência do engano, do logro, desconfia do caráter ilusório de uma realidade que não passa de puro embuste (KEHL, 2004). Neste sentido, consideremos que, se Menocchio desassosseitava-se na solidão da leitura, Descartes encontra-

se consigo mesmo, coloca em xeque *res cogitans* e *res extensa*, pensamento e mundo lançando-se em busca de uma ancoragem que lhe franqueie a lucidez, que o impeça de cair na desrazão.

A este respeito, as articulações de Arendt (2004) colocam-nos que o eu cartesiano retorna de sua busca pela verdade de mãos vazias. A verdade não reside mais no plano da contemplação – como nos apontava a filosofia platônica³⁷, nem na aliança firmada entre discurso e ação instituída através da relação mestre e discípulo – como nos sugere a proposição aristotélica, tampouco a verdade nos é acessível através do desvelamento da Palavra – como tenta sustentar o Cristianismo. A falência de um ponto de ancoragem para a existência está decretada desde o século de Descartes, não só a verdade parece destinar-se à suspensão, à ausência de referências como também “os caminhos de Deus se tornaram de fato inteiramente inescrutáveis”. (ARENDR, 2004, p. 294) Além do mais, a crença neste Deus bondoso, criador do mundo, só podia existir em uma temporalidade *ex machine*, quando os artefatos humanos ainda não haviam sido criados com a finalidade de insidiar nossos sentidos.

Eis alguns dos impasses com que se depara Descartes ao se interrogar sobre a realidade do mundo que o entorna, quase que em um afã de querer apalpar a verdade. Uma inquietação que, ao lança-lo neste procedimento introspectivo de si para consigo o leva literalmente a “desconfiar da própria sombra”, dilacerando-o em um tormento e em um desespero que lhe retira a esperança de retorno e de restituição de um ponto de ancoragem existente fora do homem. Não é sem motivo que a intensificação de sua suspeita o faz recuar um pouco antes de chegar à última parada.

Parece que a égide cartesiana tende a buscar em si mesma a solução para a incerteza. Um caminho que vai “do nada saber à certeza de si” (POLLI, 1997, p. 29). A dúvida aparece aqui como constituinte daquele que duvida, como critério que distingue os homens dos demais seres vivos, como sinónimo de um pensar que certifica a existência. A enunciação de um *cogito, ergo sum* será o axioma que permitirá Descartes restituir sua proposição filosófica

³⁷ Sobre este aspecto, parece interessante lembrar aqui o conhecido Mito de Er, presente na *República* de Platão ([387 a. C] 2000b), o qual manifesta uma forte referência do filósofo à relação existente entre conhecimento e lembrança. Neste mito Platão nos conta que, ao ser conduzido ao Hades, o pastor Er, adivinho e vidente da Panfília assiste o ritual que conduz as almas à existência novamente: tais almas devem mergulhar nas águas do rio Léthe, o rio do esquecimento antes de recobrem a vida. Ao mergulharem neste rio e beberem uma quantia desta água, as almas se esquecem das idéias contempladas no reino do Hades. Infere-se a partir deste mito e de outros (como o mito da Caverna) que a filosofia de Platão aponta para um percurso que se realiza em busca do conhecimento que é indissociável do esforço empreendido pela memória, pela *anámnese*, esforço no sentido de lembrar aquilo que não pode ser esquecido. A verdade, neste sentido, é *aletheia*, idéia não-esquecida.

desde um ponto que se desloca completamente daquele que buscava sua referência em uma instância externa/alheia ao próprio sujeito. Sobre este aspecto, vimos desconfiando que o esteio para a dúvida do filósofo não é mais do que um eu que encontra no pensar aquilo que lhe fornece a certificação irrefutável de sua existência no mundo – única certeza possível, único ponto de apoio que lhe resta.

O recuo de Descartes e a recomposição de sua proposição sistêmica parece ter sido o mote para a instauração do período que Foucault ([1981-1982] 2006) qualificou como “momento cartesiano”. Se as *Meditações* o levaram a fundar a “escola da suspeita”, o *Discurso do Método* o arremessou para um caminho investigativo que inaugura o procedimento científico em busca da certeza. Para encontrar/ter acesso à verdade, “basta abrir os olhos, basta raciocinar com sanidade, de maneira correta e mantendo constantemente a linha da evidência sem jamais afrouxá-la e seremos capazes de verdade” - é o que nos diz Foucault em sua *Hermenêutica do Sujeito*, quando nos fala a respeito desta fundação de condições formais, objetivas, de regras metodológicas que tem por finalidade garantir o acesso do sujeito a um certo tipo de conhecimento que pretende ser indubitável (FOUCAULT [1981-1982], 2006, 234).

No início desta seção mencionamos a partir da leitura de Foucault ([1981-1982] 2006) que os preceitos délficos *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) nos permitem percorrer o fio condutor que entretetece as relações entre sujeito e verdade. O que Foucault ([1981-1982] 2006) parece vir nos atentar com o advento do chamado “momento cartesiano” concerne em que se percebe a ocorrência não apenas do enaltecimento e da sobreposição do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) sobre a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) como também o divórcio destes balizadores fundados pela cultura grega – balizadores os quais favoreciam a conexão entre saber e prática de si/ética, filosofia e espiritualidade, e que operavam no período pagão em estágios concomitantes no sujeito, seja através de uma interrogação sobre a verdade seja através do desencadeamento de processos de modificação da ação, da conduta.

O que a racionalidade científica fundada por Descartes tende a empreender concerne em, a partir da estrutura de um sujeito cognoscente capaz de investigar o mundo, estabelecer critérios de validação possíveis, caminhando de verdade em verdade, até produzir um conhecimento sistematizado que organiza nossa relação com o que designamos “realidade” de forma objetiva. Nesta via de pensamento, toda a empreitada reflexiva realizada pelo sujeito

não parece incidir em modificações no seu modo de ser. O método cartesiano é feito de tal forma que aquele que o realizou não se vê implicado em seu processo, no sentido que sua conduta não se deixa alterar, modificar ou ser afetada pela relação que mantém com aquilo que toma desde a condição de ser “seu objeto” de trabalho.

Se nas seções anteriores, componentes deste mesmo capítulo, tínhamos: primeiro, a figura de um carteador que supunha se posicionar fora da relação com a pretensão de fixar e determinar posições em jogo, segundo, a figura do fabricante investida de um suposto saber e domínio sobre aquilo que realiza, nesta seção, temos a posição figurativa do sujeito cartesiano – sujeito cognoscente que pretende exercer uma relação de domínio sobre o conhecimento. Neste sentido, levamos em conta que nas três posições o que parece estar em xeque é justamente esta tentativa de estabelecer uma relação objetável com o mundo, com o contexto que o envolve, consigo mesmo, com o próprio processo do pensamento.

Ocorre que, parece que a relação estabelecida com os acontecimentos à nossa volta, com as ações que protagonizamos, com o modo como nos constituímos no laço estabelecido com o outro não pode prescindir da linguagem como recurso que nos permite tecer uma relação de tangibilidade com o mundo e conosco mesmos. Vimos desconfiando que o recurso simbólico é tão falível de representação quanto a aposta feita por Descartes no *cogito*, no pensamento como aquele ponto de ancoragem que fornece a certificação da existência. Parece que, se nos distinguimos dos demais seres vivos não é pelo pensar, e sim pelo modo pelo qual nossa existência se inscreve no viver-junto através da mediação simbólica que nos é constituinte – única forma de dar um contorno às ações e acontecimentos protagonizados.

Neste sentido, arriscamos levantar a hipótese de que, se algo certifica nossa existência, não é o pensamento, mas este (des)encontro com o outro, interlocutor real que nos interroga, que atualiza este lugar em falso que no posicionamos na linguagem, que presentifica para nós a impossibilidade de nos deslocarmos no campo simbólico sem contabilizar as perdas ou falhas que a dimensão inefável da experiência nos convoca a responder. A nosso ver, é justo neste ponto que a solução cartesiana esbarra.

3. 3. 3 Não Pode Haver *Logos* sem *Léxis*

Parece que desde a fundação desta “escola da suspeita” cartesiana recebemos como herança o desamparo acrescido da ausência de referências seguras e confiáveis. A solução de Descartes de uma aposta no *cogito* como uma espécie de ancoradouro dos pensamentos nos deixa com a impressão de que não foi suficientemente capaz de reconstituir, de restaurar nossas certezas. Vivemos o desconforto de uma condição existencial insustentável à qual parecemos estar destinados a ter de nos haver com as falhas de uma articulação discursiva incapaz de recobrir ou de velar por nossos impasses no plano da experiência – tal como um *método* que desconhece o antídoto para desfazer ou evitar os equívocos, as ciladas, os enganos e as ilusões que o nosso próprio pensar nos arma.

Volta e meia nos encontramos com uma interrogação que nos interpela e que nos retira o tapete da certeza. Em muitas das circunstâncias que supomos ter o domínio sobre as coisas, sobre o conhecimento adquirido, somos invadidos por uma indeterminação que atravessa nossa experiência e que se manifesta em nós, por vezes, sem sequer percebermos sua presença de modo que ela nos prende e nos enreda facilmente em suas emboscadas. Se Descartes suspeitava deste mau espírito, deste *Dieu trompeur* criador é porque, de algum modo já havia desconfiado que sendo suas criaturas, também somos constituídos da mesma matéria com que é feito este demônio – estamos como que condenados ao erro, à ilusão, à falibilidade.

Já não podemos mais fazer incidir a responsabilidade do equívoco ou do engano sobre as costas do Outro, apresente-se ele sob a forma de um discurso veiculado pelo mestre, por um tutor, guardião de um suposto saber ou mesmo sob a forma do Texto a ser revelado. Já não estamos mais em condições de acusá-lo de não ter nos fornecido o amparo suficiente capaz de nos garantir a natureza da verdade sobre nós mesmos e sobre o mundo que nos circunda. Temos de levar em conta que não estamos retirados do nosso entorno de modo que não temos condições de produzir uma análise neutra, imparcial, sem nos implicarmos com o que observamos, testemunhamos, avaliamos – o estatuto de verdade ou falsidade das coisas parece estar sempre submetido à posição e à articulação discursiva daquele que o descreve. Neste sentido, a experiência do logro atualiza para nós a impossibilidade de acessar o real sem contemplar as perdas que o próprio deslocamento de nossa conduta nos suscita. Sobre este aspecto, parece que já não podemos sequer ojerizar a própria sombra como quem quer eliminar as falhas uma vez que ela parece brincar de esconde-esconde conosco, imiscuindo-se na própria articulação e elaboração dos nossos pensamentos, das nossas ações, dos nossos discursos.

Desconfiamos que não há como a função estruturante da linguagem recobrir a totalidade das circunstâncias vivenciadas no campo da experiência simplesmente porque toda a tentativa de obturar a vazão e a hiância que se dá a ver entre os acontecimentos e as narrativas que eles engendram no decurso do tempo e da história acaba por se distanciar do próprio acontecimento, condenando-nos a um parco acesso à realidade, condenando-nos a reunir as porções que mais nos afetam da experiência na tentativa de dar a elas uma forma – sempre parcial, fragmentária das coisas. Parece ser justamente aí, na experiência desses acontecimentos que o furo aparece, que a fenda denuncia nossas concepções equivocadas, nossos juízos precipitados, nossos erros de avaliação emitidos seja através das posições enunciativas que ocupamos, seja através do desamparo o qual temos de nos haver nos deslocamentos efetuados nos contextos em que participamos. Parece ser naquelas circunstâncias ínfimas, cotidianas e no modo como as encaminhamos, no modo como nos conduzimos que a aposta no *logos* cartesiano deixa de se apresentar como um critério de validação seguro capaz de franquear a verdade ou a realidade objetiva dos fatos.

E isto, talvez porque não podemos conceber a dimensão do *logos* sem uma *léxis*, não podemos conceber a noção de pensamento sem o artifício da linguagem como mediador entre sujeito e exterioridade³⁸. Este apelo ao recurso simbólico parece que nos condena sempre a falsear, de um jeito ou de outro, o estatuto conferido à verdade das coisas, dos acontecimentos, de nós mesmos. Tal qual o ditado anedótico português que brinca e ao mesmo tempo faz a denúncia deste engano de “tomar alhos por bugalhos”, ficamos a pensar em quantas vezes não vemos o dito tomado como verdadeiro se mostrar um “alarme falso” do objeto. Ou ainda, quantas vezes não assistimos o dedo em riste que antes apregoava a mentira se espantar ao descobrir nela também sua faceta de verdade.

Sobre este aspecto, Foucault (2008) nos diz que uma palavra carrega consigo uma gama de sentidos e significações os quais obedecem a uma certa ordem e regularidade, efeito de um processo de seleção, de comparação e de valoração. Neste sentido, somos levados a pensar que aquilo que tomamos como verdade em um certo campo cultural do qual participamos está submetido aos efeitos desta ordem discursiva e de seus mecanismos de seleção e comparação, é constituída e constituinte das relações de poder que a engendram;

³⁸ Sobre este aspecto, temos de considerar que a noção de conhecimento em Descartes toma o *logos* como aquilo que acentua a dimensão da razão, parecendo tomar como secundária ou mesmo inferior o caráter etimológico este mesmo termo assumia na filosofia antiga e que nos permitia perceber as relações de parentesco existentes entre *logos* e *légo*, entre pensamento e capacidade simbólica de representar mundo, de elaborar a própria experiência. Já tratamos disso na p. 39 deste mesmo trabalho.

Sendo parte do cenário em que atuamos, também temos de levar em conta que somos produzidos por tais discursos, por tais ditos que concebem o verdadeiro e o falso das coisas. Tais concepções estão entronizadas na linguagem e se atualizam através de uma transmissão simbólica que nos atravessa, que é constituinte do nosso modo de ser, da forma como nos posicionamos, da relação que tecemos com o mundo.

Esta transmissão nos leva a agirmos no átimo que compõe os cenários que nos envolvem como se procurássemos sempre uma correspondência da experiência mais imediata a um certo campo de representações próprio da cultura a qual pertencemos. Assim, tendemos a agir de maneira recursiva – de acordo com experiências que buscam conectar a leitura de um contexto atual qualquer ao sentido e significação obtido/transmitido em um tempo que nos é precedente e que procura, com uma certa insistência, determinar nossas concepções e ações. Ocorre que esta busca de correspondência entre o campo simbólico das representações discursivas e aquilo que nos acontece *ipso facto* parece expor uma fenda impossível de suturar uma vez que diz da indeterminação que tangencia nossa experiência: ao tomar posições com base nestes representantes simbólicos, muitas vezes nos surpreendemos conosco mesmos, com este *trompeur* que não nos dá folga nem sossego, que se imiscui em nossa subjetividade e se manifesta em nossos pensamentos, em nossa conduta, atestando sua presença seja em nosso mundo subjetivo, quando nos encontramos na solidão de nosso quarto, seja quando estamos reunidos junto aos demais e nos deixamos interpelar pelo inusitado que se manifesta através do laço que nos liga ao outro.

Não é demasiado lembrar que já no *Projeto*, Freud ([1895] 1974) introduz a noção de *Vorstellung* para nos falar da representação ou de um complexo de imagens que antecede a nossa existência, que nos é transmitido simbolicamente e que nos acompanha independente da nossa vontade, porque diz respeito às concepções inerentes ao conjunto/contexto cultural em que estamos inseridos e de que fazemos parte. Toda a vez que nos encontramos com experiências novas, temos a tendência de acionar a *Vorstellung* no sentido de buscar uma semelhança capaz de estabelecer uma correspondência entre o complexo de imagens inscrito em nossa subjetividade e a circunstância presente em que nos encontramos envolvidos.

Com isso, ao nos interrogarmos sobre a verdade, já não conseguimos mais sustentar e validar os argumentos filosóficos que tinham como respaldo o dualismo platônico entre o ser e o parecer das coisas ou mesmo a proposição cristã de um Texto Revelado via exegese como caminho seguro de acesso à verdade. Ao desconfiarmos de que a falha da solução cartesiana

de uma ancoragem da existência no *cogito* concerne no fato de que não pode haver pensamento sem linguagem, da mesma forma que não pode haver linguagem sem a relação que tecemos com o outro, com o mundo, desafiamo-nos a atentar o olhar para o que ordena o funcionamento de uma *léxis*, para o que tende a determinar posições, ações, procedimentos definindo nossas concepções naqueles arranjos circunstanciais mais íntimos dos quais fazemos parte.

Se é na experiência, no movimento dos corpos, na inter-relação entre os agentes que as representações discursivas penetram, parece ser também aí, no microcosmo, que elas se tornam frágeis, contraditórias, esgarçadas. Parece que quando estamos no plano da linguagem, toda a tentativa de estabelecer uma correspondência recursiva e identitária entre a *Vorstellung* e a circunstância que nos envolvemos no presente nos conduz facilmente a uma vontade de idealização. No entanto, temos de levar em conta que uma vez introduzidos no jogo simbólico já fomos imediatamente capturados pelo seu artifício engodador, já nos encontramos perdidos, sem escapatória em um labirinto que não nos aponta saída nem nos dá garantia de um caminho seguro a trilhar. Parece ser aí que se inscreve a fissura entre o que concebemos como ideal e o *quantum* de indeterminação, de indizível que somos convocados a responder no plano da experiência.

Estamos induzidos a “trocar alhos por bugalhos” - como diz o ditado português. Estamos induzidos ao erro e à ilusão. Ao deslocarmos a visão do ser e do parecer de um fenômeno e sua comparação com a idéia ou o conceito, para fitá-la a partir da função estruturante da linguagem já não podemos mais conceber nossa experiência de acordo com critérios de validação estáveis, efeito de um processo que busca demarcar ou definir fronteiras rígidas entre uma parêntese de significantes qualquer. Já não podemos “fotografar” por assim dizer uma realidade em preto e branco, arrematada uniformemente, sem meios-tons, capaz de nos oferecer alguma segurança prévia para efetuarmos nela algum deslocamento certo. Ao sublinhar este caráter refendido da *léxis* parece que não podemos tomar um percurso investigativo no sentido de retirar o suposto véu da linguagem para descobrir uma “realidade mais real” ou uma realidade oculta que um suposto discurso ideológico estaria possivelmente a encobrir ou a revestir de uma aparência envernizada.

Vimos considerando que não podemos prescindir de uma *léxis* para dar corpo e visibilidade ao *logos*, aos nossos pensamentos. Pensamento e linguagem parecem estar tão envoltos um ao outro que não há como dissociá-los. Dessa forma, parece que nossa relação

com o mundo passa a se caracterizar pela dimensão refendida, por assim dizer, do modo como nos apropriamos e somos fisgados por uma determinada articulação discursiva. Sobre este aspecto, vale lembrar que *refender* em seu uso de dicionário significa “fender de novo”, sinalizando uma certa insistência e repetição nesta ação de cortar, fender, abrir, esburacar; no entanto, gostaríamos de decantar este *refen-* que encontramos como integrante, componente do “refender”. Assim, parece que ao sermos destinados a fazer da linguagem nossa ferramenta inevitável de mediação com o mundo não podemos sustentar nossa existência com segurança, de modo que estamos sempre às voltas com as fendas, com as interrogações, com os furos que se abrem sob os nossos pés como que querendo nos engolfar, fazer-nos presas de suas armadilhas. Dito de outro modo, o discurso comporta qualquer coisa de enigmático que ao mesmo tempo em que nos leva a crer que sua apropriação nos ajudará a elaborar os pensamentos³⁹, tende a nos fazer reféns de um pensar limitado pela palavra. Com isso, somos tentados a dizer que as condições enunciativas que nos permitem representar o mundo, a realidade que nos entorna não nos fornecem uma garantia ou um suporte seguro capaz de sustentar nela nossa posição de enunciação. Estamos, neste sentido, destinados ao deslocamento, à variabilidade, à alternância de funções e posições.

Este não-sei-quê de imaterialidade próprio da linguagem anterior e posterior à nossa existência parece exercer sobre nós uma certa independência e um certo poder capaz de nos trair e de nos enganar – basta pensarmos no quanto toda a vez que supomos estar “tomando a palavra” acabamos sendo, a bem da verdade, tomados/envolvidos por ela. No que se refere a este aspecto, ficamos com uma interrogação em apenso: se seriam os limites da razão correlatos aos limites da nossa capacidade de representar e interpretar o que nos acontece.

No entanto, ao admitirmos que esta ação de nomear a realidade está determinada por um limite, um corte na nossa capacidade de elaborar, de simbolizar os acontecimentos à nossa volta; também somos forçados a admitir que este limite, este corte talvez seja nossa grande potência se for considerado como a fenda desde onde conseguimos partir para contornar, superar, configurar e reconfigurar, inventar e inaugurar novas condições de existência. Ao invés de condicionar ou determinar, ela atualiza a indeterminação e, por isso mesmo, ela desaloja-nos e incita-nos a superar os limites.

Esta fenda, orifício aberto em que volta e meia nos encontramos e que tende a presentificar para nós a dimensão insustentável de nós mesmos parece ser própria deste ponto

³⁹ Suposição remanescente do século das Luzes.

enigmático da linguagem capaz de exercer sobre nós qualquer coisa de sedução, de fascínio, de encanto. Algo que nos faz sucumbir e nos inclina a todo o custo justamente em querer saber o que nos escapa, em romper com a representação, em adular o sentido: na direção de apreender o inassimilável, de definir o inefável, de determinar o irrepresentável da experiência.

Parece ser no interior deste eixo paradoxal – onde aquele que é dado a representar torna-se refém das palavras, onde a função ludibria o funcionário, onde dispor de um suposto domínio já concerne em estar privado dele – que se situa a balança da reflexão lacaniana. Parece ser a respeito desta tensão entre o que podemos representar, simbolizar e aquilo que, de algum modo, atualiza para nós esta face que nos escapa da experiência, esta dimensão de não-domínio a qual somos submetidos em nossas relações mais cotidianas que Lacan ([1959-1960] 1997) vem nos falar em seu seminário *Sobre A Ética da Psicanálise* quando aborda o vínculo indissociável existente entre desejo e Lei da interdição simbólica.

Diz-nos ele, em paráfrase à Epístola aos Romanos:

É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Por que não teria idéia da concupiscência se a Lei não dissesse – *Não cobiçarás*. Foi a Coisa, portanto que aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências. (LACAN[1959-1960], 1997, p. 106)

Reiteramos aqui o que já vínhamos articulando desde o capítulo 1 desta dissertação: que, para a psicanálise, a Lei a qual o sujeito está submetido é a Lei que ordena e estrutura a linguagem, a Lei da interdição simbólica, e ela se encontra intimamente relacionada com este furo que anima e orienta o desejo⁴⁰. Neste sentido, Lei e desejo estão interligados em uma espécie de estilo côncavo-convexo no sentido de figurarem uma curvatura reentrante que traz em seu interior nada a não ser o lugar oco de um vazio intensificado por este *vexo* - derivação latina que faz pulsar algo da ordem da inquietação, do agito, do tormento (HOUAISS, 2006)

Cavidade atormentada, vazio que não dá sossego ao seu invólucro – é por este aspecto angular, sinuoso que o terreno onde pensamento, linguagem e ação se deslocam e que Descartes, ao que tudo indica, já havia suspeitado com seu *trompeur*; manifestando uma desconfiança quase paranóica da própria sombra, querendo rastrear a gama de artifícios que se armam e nos ludibriam na cotidianidade de nossas práticas. Desconfiança a qual acaba por se estender à pluralidade de caracteres que ganham corpo e forma no conjunto/contexto em que

⁴⁰ Consultar p. 48-9, 52, 54 e 57 deste mesmo trabalho.

atuamos: cenário, personagens, texto a ser lido, papel a ser encenado. Parece que sempre somos mais ou menos pegos de surpresa pelo desassossego e pela inquietação que tende a se disfarçar de um jeito meio oblíquo para nos atingir e nos desconcertar.

Ocorre que este *ex* grego e latino vem por coincidência comum ou não compor tanto a formação da palavra *vexo* quanto a da palavra *léxico*. Ele parece nos sinalizar que tanto o modo como nos apropriamos da linguagem e somos fígados por ela quanto o tormento e a inquietação cifrado pelo *vexo* mantém qualquer parentesco com o prefixo *ex-*, apontando-nos que há em ambas as composições vocabulares a referência a um “movimento para fora”, indicando-nos a presença de um *ex tranus*, daquele que é de fora, estranho, estrangeiro que não cessa de se atravessar em tudo aquilo nos refere a nossa experiência mais imediata. (FREUD [1919], 1992).

Algo de fora que pulsa, ressoa, faz vibrar um dentro – caráter paradoxal de um léxico feito para nos ajudar a dizer e predizer o mundo. Ficamos a pensar que talvez este *ex* componente do “léxico” ponha-se aí bem diante dos nossos olhos justamente para nos anunciar que há uma excentricidade impenetrável na relação sujeito-mundo que se atualiza via estrutura da linguagem. Há sempre um átimo, uma filigrana, uma porção da experiência que resiste à apreensão ou à assimilação discursiva e que, por isso mesmo, nos captura com uma interrogação à qual somos tentados incansavelmente à repetir na busca de contornar o oco, o vazio, a fenda que nos prende e nos deixa em suspenso.

Estamos sempre a um passo seja na direção de retirar, suprimir, responder ou enaltecer à incógnita que este *ex* da linguagem nos endereça. Ocorre que sua cifra já está inclusa na palavra como modo de noticiar a presença de uma alteridade sem-nome, sem testamento ou certidão. Inclusive para nos anunciar que embora a distância seja próxima, ela se situa para nós de uma maneira inalcançável e que este *ex tranus* abjeto não é um outro qualquer o qual podemos rastrear seus vestígios para identificá-lo em uma “suspeita da própria sombra”, como parecia querer a filosofia cartesiana. Ele está presente na fenda que atualiza nossa impossibilidade de traduzir, com palavras o que nos acontece na experiência e, neste sentido, faz parte da própria constituição do sujeito. Se, por um lado, a função estruturante da linguagem diz do modo como somos investidos por um determinado discurso, por outro, também temos de pensar o seu avesso: no quanto somos constituídos por este furo que se inscreve em sua estrutura.

Interessante lembrar que é esta hostilidade de um avesso, esta ignobilidade de um

reverso que permite Freud ([1919], 1992) em sua pesquisa etimológica do termo *unheimlich* nos sinalizar que este *ex-* não reside fora do sujeito, embora seja por assim dizer, como que de fora, *alter*, uma vez que nos soa sempre como que inoportuno o encontro com ele, uma vez que não o reconhecemos como parte de uma isonomia. O termo alemão *unheimlich*, estranho-familiar nos diz que este outro, que esta alteridade em questão não só é constituinte do sujeito como é em função dela que todo o campo simbólico das representações se organiza – toda a tentativa de retirá-la, de suprimi-la, de extingui-la corresponde a um aniquilamento da própria posição enunciativa de um eu que fala, que desloca-se no mundo.

Parece que a posição que ocupamos no discurso nos lega como herança este ter-de-lidar-com-o-que-nos-escapa, a precariedade de acesso a um real que nos escorre por entre os dedos onde não há quem bata o martelo dando o veredicto ou a sentença e, se há, não há quem o faça sem ser antes (e/ou depois) mordido pela dúvida. Fadados ao erro e à ilusão, nossa posição na função estruturante da linguagem parece estar marcada por uma insegurança e por um desamparo onde o que nos salva não é mais a referência ao Texto ou ao mestre como critério de validação ou de certeza.

Se a interrogação sobre a verdade das coisas tende a nos arremessar para o trapézio da dúvida, como dissemos no início desta seção, parece que ao olharmos para baixo, encontramos um vazio em lugar de um referente ocupado pelo Outro que nos fornecia o amparo suficiente antes de tocarmos com o pés em solo seguro. Ao voltarmos nosso olhar para cima, para a nossa surpresa, encontramos no trapézio em frente um outro/interlocutor real tão dilacerado quanto nós. Neste sentido, somos levados a considerar que se a palavra a ser emitida não causa mais o efeito de uma verdade última e indubitável fica o convite para pensar que o apreendido das coisas do mundo contém também um pouco de mentira – não por um engano de quem a diz ou de quem a escuta, mas porque se refere àquela porção de invenção partilhada. Já que toda a descida do trapézio implica uma dimensão de morte do malabarista em seu encontro com a dureza do chão, fazemos a chamada para, entre-dois, permanecer no alto e inventar piruetas em conjunto.

CENA V

Parece que não é preciso ter freqüentado a escola por um longo período para perceber que aquele espaço é dividido entre setores, cada qual com suas funções e atribuições bem definidas. Às vezes, um ou dois anos de permanência em campo são suficientes para que se perceba a combinação de segmentos que tem como resultante os arranjos feitos entre sintagmas bem alinhados que imprimem à noção de conjunto um certo modo de funcionar. Não tardamos a dar-mo-nos por conta do circuito operacional fechado em que estamos envoltos, dos valores que ali se instituem, da validade de determinados princípios e dos personagens que o atualizam.

Quando crianças, percebemos este ritual das circunstâncias, as figuras investidas de maior ou menor autoridade que circulam na escola mas, embora ache que tenha internalizado essa dinâmica rápido demais em minha passagem pelos anos iniciais de escolarização, não me recordo de, naquele tempo, dispor de elementos para efetuar alguma crítica ao ensino que me foi transmitido. Estudei, durante todo o Ensino Fundamental, em uma escola confessional cristã, situada na cidade do interior à qual pertenço, que ficava a poucos metros de minha casa. Minha entrada naquela escola estava destinada desde antes de meu nascimento, uma vez que todos da minha família haviam estudado ali – tratava-se de algo mais do que laços afetivos constituídos entre meus pais e avós com as freiras da escola, de modo que aquelas que haviam sido suas professoras, provavelmente também seriam as minhas.

Lembro que eu e outros colegas logo aprendemos nosso lugar na fila, por ordem de tamanho, do menor ao maior; que da chegada à saída tínhamos o momento de trabalhar dividido pelo intervalo do recreio, momento de lanchar, de brincar. Passagem de um tempo que se estendia sob a forma de divisões no calendário letivo, semanas, meses, bimestres de avaliação e semestres que marcavam o compasso entre as férias de inverno e as de verão. Sabíamos muito bem quem entrava em aula e de que armadura estavam investidos, com que finalidade estavam ali.

O silêncio talvez tenha sido para mim um modo de existência, principalmente, durante

os primeiros anos do Ensino Fundamental. Ainda hoje, lembro-me de uma vez em que minha professora primária chamou meus pais em sala de aula para lhes dizer que talvez eu fosse “a melhor aluna da classe”, que meu “caderno era completo e organizado”. De fato, eu me empenhava para fazer tudo com muita dedicação mas, dizia a professora que eu “quase não falava”, que ela sabia o que eu aprendia e como estava aprendendo pelas coisas que eu escrevia, mas que eu “precisava me comunicar mais com os colegas”. Falar, comunicar-me com os outros – esta era uma limitação minha. Talvez ainda hoje o seja.

Era uma escola grande, onde hoje reconheço seu estilo panóptico, com três pátios contornados por corredores e salas de aula. No recreio, tudo era feito para que os monitores que passeavam pelos corredores do segundo ou terceiro andar do prédio pudessem enxergar o que as crianças faziam no pátio, na hora do intervalo. Com uma certa frequência, pelo menos uma vez por semana, éramos levados à capela contígua ao pavilhão da escola, em fila, seja para aprender a via sacra, seja para rezar, seja para acompanhar o piano ensaiando as músicas da comunhão e das missas de domingo. O silêncio talvez fosse um jeito que arranjei de querer ser invisível diante dos outros mas, em retrospecto vejo que estava condenada a deixar vestígios por onde passasse, que falar ou não falar era deixar marcas, era ser qualificada como alguém que se coloca de um jeito ou de outro segundo determinadas normas de conduta. Também já havia tido a oportunidade de testemunhar os encaminhamentos dados aos meus colegas que “falavam demais”, que “não se comportavam como deviam”. Naquela ocasião, confesso, tinha muito receio do que pudesse acontecer comigo quando me colocava diante dos olhos dos outros, se é que posso me expressar assim.

Por ironia do destino, escolhi e fui escolhida por uma profissão onde a todo o tempo somos como que colocados no palco, onde o visível e o invisível, o que é visto e o que se dá a ver se inscrevem em cena. Quando mudei de posição, quando pelos olhos de meus alunos me tornei professora, sabia que o visível e o invisível no cenário pedagógico era algo que colocava em jogo qualquer coisa da ordem de uma transmissão. Eu não me encontrava mais desde um lugar de receber um ensino, mas situava-me desde um lugar de transmiti-lo. A responsabilidade a partir de então assumia um outro matiz.

Por mais que se fale em troca de saberes na relação entre professor e alunos, os personagens que ambos protagonizam no cenário institucional parecem ser investidos por um figurino que demarca posições distintas que tendem a circunscrever, a delimitar um jeito ou outro de veicular um discurso em cena. Dependendo do modo como as coisas se instituem, do

modo como os personagens são representados, do modo como são como que pegos pela vestimenta que lhes foi reservada, do modo como se colocam em cena, o papel protagonizado fica submetido à instantaneidade de um jogo-de-palco, alterando, alternando ou cristalizando as vias pelas quais o discurso transita.

Fui iniciada como professora dos anos iniciais do Ensino Fundamental em uma escola da rede pública, atuando em uma turma de quarta série. Transcorriam os primeiros meses de um dos três ou quatro anos letivos que permaneci trabalhando nesta escola quando me recordo de que em um dos intervalos de aula, a diretora reuniu os professores presentes comunicando-lhes que “aproximava-se a data comemorativa tal... do calendário escolar e que seria interessante se preparássemos alguma coisa com os alunos para apresentar neste dia”.

O ano talvez fosse 2003, 2004; a data comemorativa, talvez fosse o aniversário da escola, mas pelos efeitos da passagem do tempo e das experiências que advieram a esta, minha memória já não me ajuda a certificar com garantia de que se tratava mesmo desta indicação. O que ficou na lembrança foi o modo como as coisas se desenrolaram a partir deste comunicado da diretora.

Voltei à sala de aula e contei aos alunos que se aproximava uma data importante no calendário vigente daquela época e perguntei se estavam dispostos a preparar alguma coisa, com a finalidade de apresentarmos para o coletivo da escola. Se estivessem dispostos, teríamos de pensar juntos o que gostariam de apresentar e como isso iria ocorrer.

Lembro-me também de que estava gostando bastante de trabalhar naquela turma. Os alunos vinham se mostrando além de receptivos ao trabalho proposto, bastante participativos e criativos. Logo se entusiasmaram com a idéia de apresentar algo. Feito o convite para pensarmos na apresentação, as idéias estouraram como pipocas a serem organizadas por mim que solicitava que cada um que tivesse alguma coisa a acrescentar, a sugerir, erguesse o braço e aguardasse a sua vez para falar, evitando que todos falassem ao mesmo tempo e que ninguém se escutasse. Fui escrevendo no quadro as sugestões, dividindo os grupos que iriam ser compostos pelo critério de afinidade com o que estava sendo proposto. De acordo com o entusiasmo dos alunos era possível que tivéssemos até mais de uma apresentação na turma – o que me deixava também bastante entusiasmada para dar andamento ao trabalho.

Na ocasião, vínhamos trabalhando alguns textos, histórias curtas, contos infantis. O trabalho com histórias vinha nos oportunizando encenar algumas passagens ou trechos a

partir do material estudado. A encenação, além de ser um jeito que havia encontrado para abordar os diferentes elementos que compunham os textos trabalhados (narrativa, personagens, contexto, falas, episódios, desenrolar das ações, etc), também era uma técnica de trabalho que vinha incentivando a produção escrita dos alunos, seja individualmente, seja coletivamente. Para isso, contava com a ajuda do professor de artes da escola que, depois, além de colega de trabalho, se tornou um amigo.

Talvez, tomados por essa atmosfera de trabalho que procurava articular a leitura, a encenação, a escrita do início ou do fim de alguns contos, um aluno sugeriu que criássemos uma história para apresentar no dia do evento da escola. A sugestão não tardou para engajar outros alunos, resultando na formação de um grupo que se comprometesse em levar ao cabo esta proposta.

A partir de então, eu tinha de reservar momentos na aula para que eles se reunissem, coordenar os passos desde a escrita de um texto a encenar, passando pela divisão de personagens e papéis a serem ensaiados, da construção do cenário até o momento de apresentação final. Tudo isso tinha de ser calculado tendo em vista a data de programação da escola para a realização da festa.

“Sobre o quê o texto trataria?” ou “Qual a trama da história?” “Quem seriam os personagens?” “Seria preciso um narrador?” “Qual seria o contexto?” Estas eram algumas questões a serem encaminhadas junto com este grupo de alunos e que, ao aparecerem no texto escrito, produzido por eles, deveriam fazer a passagem à encenação. Na época da proposta, recordo-me que tínhamos tempo suficiente para trabalharmos nisso e solicitei que os alunos fossem anotando acontecimentos do dia a dia que eles tivessem testemunhado e que os chamaram a atenção de algum modo; também propus que ao tomarem nota destes acontecimentos cotidianos vivenciados por eles, pensassem se estes episódios poderiam ou não serem transformados em histórias.

Os encontros foram reservados para dar um contorno a estas anotações trazidas pelos alunos. Suspeitei que eles trariam coisas sobre as brincadeiras que costumavam fazer ou sobre circunstâncias que pusessem em evidência conflitos familiares. Para a minha surpresa, com a exceção de poucos componentes do grupo, o restante trouxe sugestões de narrativas recolhidas de situações escolares que tinham vivenciado. De fato, dei-me por conta que o contexto escolar estava perto, bem perto da experiência deles. Era com o que tinham de se haver todos os dias. Era, para muitos, o espaço de convivência onde

permaneciam mais tempo até do que em casa, com a família. Talvez, por isso fosse a experiência sobre a qual se sentissem mais autorizados a falar.

Supondo realizar intervenções apenas técnicas, de coesão, parágrafo, início, meio e fim de uma história, pontuação, concordância e coisas do gênero, ajudei-os a elaborar um texto que depois seria a base para a apresentação para o coletivo da escola. O texto contava a história de um conflito entre alunos que tinha sua origem em um jogo de futebol ocorrido no pátio da instituição em um momento do intervalo do recreio. Quem assistia e fazia a intervenção no conflito era a coordenadora de turno, responsável por “cuidar o recreio”. Dali em diante, havia o encaminhamento dos envolvidos para a supervisão que buscava resolver o impasse registrando uma “ocorrência” de modo a incluir o nome de todos os alunos presentes. A história tinha como desfecho o retorno dos participantes para casa acompanhado de um bilhete requerendo a assinatura do responsável com o intuito de comunicar à família o impasse vivenciado na escola. De acordo com a narrativa, ninguém ausentou-se da sala da direção sem antes assinar seu nome no livro de ocorrências, sem antes reconhecer que errou, comprometendo-se com a supervisora de que este tipo de comportamento não iria mais se repetir, sem antes levar um bilhete para a casa de modo que os familiares viessem a tomar conhecimento do ocorrido.

Há de se considerar que a trama elaborada pelos alunos tinha uma vantagem em ser encenada: dispensava o elemento “cenário”. A escola com seus setores e repartições era o palco onde tudo acontecia. Precisávamos de seis a oito personagens para ensaiar seus papéis e era mais ou menos o número de integrantes que dispúnhamos no grupo. Dois alunos representariam as funções de coordenador de turno e supervisora, enquanto que o restante ficaria com o papel de “alunos”, um papel protagonizado por eles todos os dias – salvo o fator que, no cotidiano da escola, não havia chance de ensaio.

Confesso que, no momento do trabalho com os alunos, não tive a pretensão de semear elementos capazes de incitá-los a realizarem uma crítica sobre o modo de operar da instituição, embora, desde a posição de professora, já me encontrava em condições de empreendê-la. A sugestão de trama, de cenário e personagens, não partiu de mim. Quando solicitei para fazerem as anotações sobre o que gostariam de escrever ou de encenar, cheguei a suspeitar que estava deixando tudo amplo demais e que já podia ocorrer divergência no grupo em relação ao tema escolhido para trabalhar. Tentei ter o cuidado de recolher-me às intervenções técnicas que mencionei – àqueles artifícios usuais da linguagem que

aprendemos no tempo de alunos e que nos ajudam a fornecer maior clareza ao texto, ajudando o leitor na compreensão e interpretação do que é dito.

Sob minha perspectiva, a narrativa dos alunos contava uma situação banal, comum e cotidiana do espaço escolar – algo que costuma acontecer com uma frequência quase que diária. Eu estava contente ao perceber o entusiasmo deles com a proposta, pela capacidade que haviam demonstrado de perceber o que ocorre na escola quando uma conduta sai da norma, que cada setor tem suas funções e atribuições bem definidas. Estava contente pelos alunos poderem fazer a leitura dessa experiência e além de dar um contorno, uma forma à ela através da escrita, dar também um destino – fazer com que essa experiência fosse escutada pelo restante da escola.

Eu e o professor de artes abrimos espaço na rotina das aulas para acompanhar os ensaios, a definição dos papéis a serem representados, a retomada das falas. Inscrevemos a apresentação na lista de programações para o dia da comemoração. Nesta ocasião, cheguei a perceber que quem estava organizando a programação não ocupou-se em saber a respeito do que se tratava a peça, apenas queria incluir “algo mais” na lista das apresentações. Sobre o quê precisamente faríamos, sabia apenas que era um “teatro sobre a escola”.

Nas vésperas da apresentação, a exigência do trabalho era outra. Alguns alunos inseguros, ameaçavam a desistência da apresentação porque não queriam se expor aos demais. Para mim, encorajá-los era ter de lidar com as minhas próprias limitações. O velho artifício de que a apresentação se dirige a uma janela aberta ao fundo, sem ninguém a nos olhar operou como um deixar-se enganar ao supor que, do outro lado, ninguém está nos vendo; ou melhor, janela-miragem como promessa de que depois da apresentação nos é permitido pulá-la. O problema é que a descida do palco carrega junto consigo uma janela imaginária que sempre se desfaz como poeira perdida na atmosfera do espaço. Depois da apresentação, quero dizer, depois de apresentar a ação, de encená-la, de representá-la temos de lidar com os seus efeitos. Da apresentação ipso facto só vamos ter acesso por intermédio dos olhos do outro, só-depois que ela já foi protagonizada.

Um corre-corre normal em dias de festa invadiu o saguão da escola momentos antes do início das apresentações no dia reservado à data comemorativa. Os enfeites nas paredes, a organização das cadeiras, o ajuste do som, a concentração dos alunos antes de subir ao palco eram indícios de que aquela tarde não era um tarde de aula comum. Eram expectativas distintas as de quem iria apresentar e as de quem iria assistir os trabalhos.

Aquela foi uma tarde repleta de surpresas: danças, declamação de poesias, canto, teatro. Também foi um momento de troca, de cada um sair de seu casulo para assistir o que os colegas de trabalho prepararam com seus alunos. Não sei se devido à encenação de um texto feito coletivamente em aula, se devido ao número de ensaios realizados, se devido ao empenho do grupo ou, quem sabe, ao conjunto destes elementos, ocorreu que no momento da apresentação, os alunos tinham suas falas, seus papéis na ponta da língua. Particularmente, eu e o professor de artes gostamos bastante do trabalho realizado, gostamos de ver como havia acontecido um crescimento no grupo, como mesmo aqueles alunos que em certo momento hesitaram, mostrando-se inseguros ou tímidos, haviam superado seus limites.

Os fins-de-festa parece que são sempre acompanhados de tumulto em escola: trata-se de desmontar o cenário, colocar as cadeiras no lugar, retirar os enfeites, ligar para a casa de alunos fazendo contato com aqueles pais que não vieram buscar as crianças devido a alteração de horários. Só pude recolher no outro dia o efeito que a apresentação dos alunos havia causado no restante da escola.

Quando cheguei no dia seguinte para dar aula, logo fui chamada à direção junto com meu colega de artes para responder pelo teatro apresentado no dia anterior. Perguntaram-nos se tivemos a intenção de erguer uma crítica à supervisão da escola.

Na ocasião, lembro que eu e meu colega nos olhamos e ficamos sem saber o que responder.

Até hoje acompanha-me essa via dupla, condição para a comunicação que não deixa de inscrever um enigma: o risco que é ver-se pela imagem reversa que resplandece através da luz dos olhos do outro. Nosso silêncio cúmplice diante do olhar inquisidor da direção denunciava que algo que não concernia a um conteúdo ensinado, mas sim dizia respeito a uma postura docente diante da turma havia sido transmitido. Algo que só nos demos por conta quando fomos chamados à sala da direção, quando nos encontramos com a pergunta que atribuía à nós a responsabilidade sobre o trabalho realizado.

4. RESPONDER PELO ÍNDICE INDETERMINADO NA TRANSMISSÃO

Parece que a imagem de si vista a partir dos olhos de um outro tende a produzir um certo (des)encontro⁴¹, principalmente quando desta visão manifestamos uma recusa com relação a algo que rejeitamos em nos identificar. Ocorre que, quando agimos, queremos dizer, quando conduzimos nosso corpo em contextos e circunstâncias distintas, jamais podemos ter acesso ao modo como procedemos, ao modo como nos posicionamos e nos colocamos na ação senão por intermédio daqueles que nos vêem.

Há no sentido da visão qualquer coisa da ordem de uma afetação, de algo que coloca em xeque o (des) encontro com uma imagem especular de nós mesmos, vista em negativo pelos olhos de quem nos vê, qualquer coisa que nos sinaliza tanto o que é visto e o que se dá a ver quanto o que é visto e o que não quer ser exibido, mostrado, vamos dizer assim; ou ainda, o que insiste em ganhar visibilidade, mas que nem sempre encontra um olhar como forma de alento que disponha-se a acolher sua presença. Ponto conflituoso entre olhos que perscrutam o que teima em se esconder e entre olhos que se fecham diante do que insiste em aparecer, em se mostrar.

Que não enxergamos as coisas do mesmo jeito, não resta dúvida. Índice que costuma nos apontar que a visão não se trata apenas de um sentido orgânico, físico, capaz de nos colocar diretamente vinculados com um mundo que não passa de uma exterioridade objetável. Ver parece implicar a posição em que nos encontramos para assistir o que é visto, parece nos convocar a um jogo de identificação alternável onde não estamos apenas na condição de meros espectadores do que se coloca em cena, diante de nós (XAVIER, 2003).

Olhos são janelas que fotografam o mundo. Se fotografam é porque, de algum modo, foram tocados pelo que viram do cenário que os circunda, que fez deles sua presa. Mais do que isto, nos faltam palavras para dizer a respeito desta dupla face existente entre um eu que se mostra e a produção da imagem de si que tende a ser capturada pelo cenário e que está condenada a aparecer desde um outro lugar, pelos olhos daqueles que nos vêem, que nos assistem. Assim, ficamos com a incógnita sobre as coisas do visível em mãos, sem saber

⁴¹ Consultar o modo como estamos tomando o termo *(des) encontro* aqui, nota 1, p. 25 presente neste mesmo trabalho.

decifrá-la.

O belo texto *Janela da Alma, Espelho do Mundo* de Chauí (1997) nos enseja a pensar o verso e o reverso que incide sobre a questão do olhar: olhos como ponto de passagem ambíguo entre uma suposta interioridade e uma exterioridade, entre a imagem que produzimos e que imaginamos transmitir de nós mesmos e o modo como o entorno nos vê. Efeito de uma torção, parece que nunca sabemos dizer ao certo se nossos olhos são cobiçosos por responder perguntas que o mundo nos coloca ou se as perguntas partem de nós mesmos e lançamo-nos no mundo nas vias de nos obrigarmos a responder, em um circuito que busca desvendar, revelar; em uma espécie de movimento elíptico, incessante, sem-fim, como nos enigmas.

A respeito disto, parece que ficamos com uma explicação como que em apenso, uma explicação que não nos diz outra coisa a não ser que algo da ordem de um jogo de identificação alternável, algo da ordem de um ver-se em negativo, queremos dizer, pelo avesso do que se dá a ver nos olhos do outro, produziu-se ali. Identificação que não põe em cena a semelhança entre agentes, mas faz aparecer uma espécie de torcedura nesta passagem entre eu e o outro, entre eu e o mundo; algo que rompe com a continuidade, que faz com que a visão especular que imaginávamos dispor de nós mesmos e do outro esteja sempre sujeita à alterações e deslocamentos dos traços, esteja sempre sujeita à sofrer os efeitos que as ações produzem e inscrevem nas relações que constituímos.

Temos de considerar que, quando tomamos a ação humana como protagonista da cena, a paisagem que contemplamos não se trata de uma paisagem com traços e perfis constantes, uniformes, trata-se de uma paisagem com tons e matizes peculiares – elementos que nos interpelam no cenário, que nos inquietam e nos envolvem para assistir o que a trama, o enredo de uma história, mesmo que fragmentária, dispõe-se a nos contar. Ao contemplar uma cena parece que, de um instante para o outro, apercebemo-nos como que assaltados por nosso cotidiano – nossos olhos parecem se fazer observadores de uma história que nos implica, de uma trama que nos diz respeito. Este efeito petrificador parece ser insígnia de que algo da ordem de uma outra ação humana nos atravessou, instigando-nos a assistir seu desenrolar, fazendo-nos testemunhas de um episódio que, embora visto pela primeira vez, soa-nos como que familiar.

De algum modo, já vínhamos trabalhando com este efeito de um estranho-familiar que

atravessa nossa experiência e que é constituinte da nossa posição enunciativa⁴². Quando assistimos uma cena que de algum modo nos fisga, interpela-nos fazendo de nós mesmos objeto de intervenção de uma ação distinta (que não deixa também de incidir sobre o endereçamento de um olhar) é porque uma certa eufonia se inscreveu ali, é porque parecemos ter encontrado um traço comum, um ponto de encontro conosco mesmos – mesmo que este ponto atualize para nós um certo estranhamento que nos é desalojador, que venha provocar o efeito de uma certa ruptura na imagem que imaginávamos dispor de nós mesmos.

Neste sentido, vimos considerando a ação humana como isto que, ao entrar em cena, ilumina o cenário modificando traços, matizes e cores de uma paisagem que um observador qualquer está a assistir. A figura do humano como protagonista da ação parece ser investida de um poder que nos inquieta, que nos faz duvidar a respeito de nós de nossa condição existencial, da posição que ocupamos nas pequenas histórias, enredos, acontecimentos que protagonizamos. Enredo, trama que não deixa de produzir o efeito de um olhar fisgado por um outro que, na verdade, diz de nós mesmos. Nestas circunstâncias, não se trata de uma dúvida que coloca em causa a trama da história ou mesmo o estatuto de veridicidade do fatos que a cena nos conta. Trata-se de, ao assistir desde o lugar de testemunhas ou observadores o que se passa no palco, o curso da ação humana protagonizada pelo outro, apercebemo-nos fisgados, capturados por uma experiência que coloca em suspenso a nossa condição existencial de agentes, o curso que seguem as escolhas que fazemos, o modo como vimos respondendo pelos efeitos de nossas ações nos contextos em que atuamos.

Uma das arestas das coisas do visível tende a se inscrever nesta dupla face do que é visto e do que se dá ver, colocando em questão, a um só tempo, uma identificação e uma recusa com uma porção desconhecida de nós mesmos que insiste em aparecer, desde um ponto inesperado da relação que tecemos no laço que nos constitui como agentes e que nos liga ao outro. Esse parece ser o paradoxo da ação que nos traz até aqui: não temos acesso ao modo como agimos *ipso facto* senão por intermédio de um outro que nos vê, que nos assiste. E, mesmo assim, temos de considerar que a imagem especular de nós mesmos que ganha visibilidade através do modo como o outro nos vê, permite-nos ter um acesso parcial, não-todo, recolhido aos pedaços e delimitado em função do índice que mais nos afeta deste espectro em negativo que nos interpela. Trata-se de um certo (des)encontro entre olhares realizado sempre em parte, de forma meio que oblíqua, que vem nos atualizar, de algum

⁴² Ver p. 141 componente da seção 3. 3 intitulada “Sustentar a Verdade”.

modo, que a relação entre o que vemos e o que se mostra, como nos mostramos e como somos vistos diz de um certo impossível que se inscreve em cena.

Assim, vê-mo-nos pelo avesso do que imaginávamos nos ver, e esta visão, assim como tende a atualizar um traço comum, um ponto de encontro conosco, também tende a provocar uma certa fissura na nossa imagem. Nestes termos, olhar também parece presentificar para nós o efeito de um (des)encontro obtuso entre o modo como somos afetados e afetamos, o modo como somos tocados e tocamos o outro – fronteira existente entre o visível e o invisível que tende a colocar em questão um *quantum* de opacidade, de ofuscamento, de fantasia na relação que tecemos com a realidade à nossa volta.

Ficamos a pensar, por exemplo, que... e se quando agimos e nos colocamos em cena, o que protagonizamos não passa de personagens, vestimentas as quais temos de encarnar de acordo com os espaços que atuamos – efeito de um pacto delirante firmado coletivamente com outros atores? Mas, e se for ao contrário, e se a fantasia estiver do lado de quem assiste a ação, a peça e não do lado de quem a encena? Se o que o espectador vê nada diz do que é encenado, mas de algo que não passa de artifício criado pelos olhos dele mesmo, pelos olhos de quem encontra-se do outro lado do palco?

Sobre este aspecto, é-nos interessante lembrar o quanto léxico que compõe algumas palavras deste repertório espalham a dupla face sinalizadora daquilo que é visto e daquilo que nos é dado a ver, daquilo que afirmamos o estatuto de evidência e do que acabamos relegamos ao plano do obscuro. Ao percorrer a raiz lexical de alguns termos, Chauí (1997) nos atenta, por exemplo, que *phaós* significa luz, luz dos olhos, flama; donde deriva *phaiós* que quer dizer sombrio, cinza, escuro e *ta phae* que traduz-se por “os olhos”. Na seqüência, encontramos *phantós* que indica-nos o uso da linguagem como forma de tornar visível; *phaino*, que concerne àquilo que se dá a conhecer pela palavra, que é passível de explicação, donde ainda encontramos *phainómenos* – palavra que, a um só tempo, ramifica e enlaça as transliterações “fenômeno”, “fenomenologia” e “fantástico”, “fantasma” e “fantasia”.

Quando percorremos e investigamos este parentesco genealógico das palavras, ficamos a interrogar a respeito do quanto é indissociável este ato de tornar evidente, manifesto, explicativo do ato de obscurecer, dissimular, representar, disfarçar, mascarar, recobrir alguma coisa – uma vez que é isto que nos remete tanto às acepções dos termos “fantasma” e “fantasia” quanto dos vocábulos “sombrio” e “escuro”. Também parece-nos interessante pensar que a designação “fenômeno”, evocada pela ciência positivista que

presume tanto definir um objeto sem levar em conta a posição do observador quanto costuma obedecer uma certa regularidade em sua análise e, no entanto, na linguagem corrente, cotidiana usamos o vocábulo “fenômeno”, por exemplo, para nos referirmos à algo que nos acontece fora do comum, do usual.

Parece ser mesmo difícil situar o limite, as zonas de contato, de passagem e descontinuidade neste rol que compõe as coisas do visível – difícil perceber o quanto nos implicamos com as cenas que assistimos, difícil perceber qual é a face que mais se resplandece diante de nossos olhos e desde que posição nos encontramos para testemunhá-las. Que há uma espécie de pacto firmado entre as partes, entre o que é visto e o que se dá a ver, é o que suspeitamos. O que incide sobre este pacto, o que desvia seus vetores, o que faz com que sejamos como que petrificados pelo olhar-de-medusa de um cenário que nos envolve, que nos captura, o que deste olhar se inscreve em nossa existência e o que dele não cessa de nos escapar, de nos afigurar como que da ordem de um impossível – são alguns dos elementos que vêm nos fazendo companhia até aqui.

Por protagonizar esse jogo alternável de posições entre agentes onde o espectador nunca se encontra na condição daquele que assiste simplesmente, mas situa-se desde um lugar de quem é implicado, tocado pelas circunstâncias que o envolvem, a ação humana tende a colocar em cena, tende a problematizar, sempre mais ou menos, o que *aparece* de impossível na relação que tecemos com o outro – pontos em aberto que nos lançam a bordear o que se articula no palco onde a dimensão trágica da existência se inscreve.

4. 1 EM TORNO DA TRAGÉDIA

Nossa escolha pela tragédia se deve a muitos motivos. Cabe expor aqueles que julgamos justificáveis no que diz respeito à questão de pesquisa que nos acompanha até aqui, a saber, aquela que trata do destino indeterminado das ações humanas. Justificativa que reside ainda em um espaço à meia-luz no esforço da escrita que vimos nos desafiando a tracejar, no esforço que vimos fazendo em contornar as perguntas que nos propomos. Quanto às razões que resistem em assumir a forma de texto, não se tratam daquelas menos importantes, mas talvez por se situarem em uma instância ainda pouco cifrável para nós, seja justo em torno

delas que o que aparece em relevo em nosso trabalho se sustenta.

No Livro VI de sua *Poética*, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2005) nos diz que “a tragédia é a imitação, não de homens, mas de ações, da vida, da felicidade e da infelicidade”, e mais adiante complementa: “a tragédia consiste pois, na imitação de uma ação e é sobretudo por meio da ação que ela imita as personagens que agem.” (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C], 2005, p. 248-9) Que a tragédia seja um gênero o qual, prescindida da figura do narrador, por assim dizer, de modo que toma por objeto a ação humana com suas complexidades parece ser uma justificativa importante para incluí-la em nosso trabalho na medida em que nos propomos a debater o tema dos impasses éticos. Mas, há de se desdobrar porque via a articulação da ação trágica nos fisga e porque razão ela nos instiga a pesquisar.

Vimos pensando que o que a tragédia põe em cena não se trata de um simples conflito entre os homens. Trata-se de um conflito que coloca em xeque uma ação que se desdobra em três temporalidades distintas: 1) o necessário – o modo como o agente desloca seu corpo pela experiência como que *determinado* por um passado que tende a condicionar sua existência sem que ele o saiba; 2) o possível – o modo como o agente efetua suas escolhas como que às cegas, sem poder garantir o *telos*, o desfecho de suas ações no instante mesmo de sua realização; e 3) o acaso – o modo como, em seu deslocamento pelo campo empírico, algo da ordem de uma *indeterminação* o atravessa e em algum momento o faz acertar as contas com o tempo, o faz responder por uma falta cometida voluntária ou involuntariamente – mesmo que esta falta tenha sido protagonizada pelo agente quando ele se encontrava em uma condição que o impedia de prever os resultados de suas escolhas.

Neste sentido, parece que recebemos como herança repetir as palavras de Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) a cada vez e sempre que nos encontramos com um impasse ético, a cada vez e sempre que pensamos a conduta humana como aquela que nos coloca em cena, em uma relação de tangibilidade imediata com outro agente; a cada vez e sempre que somos submetidos à alteração e à alternância de posições que o contexto no qual atuamos nos envolve. Referi-mo-nos aqui àquela passagem já trabalhada na abertura de nosso trabalho⁴³, recolhida da *Ética a Nicômaco* que nos diz que “se jogamos uma pedra ao ar é impossível trazê-la de volta, embora sejamos responsáveis por ter apanhado a pedra e a ter arrojado ao ar” (ARISTÓTELES, [335 a 323 a. C], 2007, p. 100). O que Aristóteles nos aponta através desta metáfora de uma pedra lançada ao ar a qual tende a atravessar a elaboração de sua obra

⁴³ Ver p. 28, capítulo 1 desta mesma dissertação.

diz respeito ao modo como respondemos pelos efeitos imprevisíveis de nossas ações. Sobre este aspecto, não é demasiado reiterar aqui a concepção de agente ético que retomamos a partir da leitura que nos enseja este mesmo Livro III da *Ética a Nicômaco*, trecho que nos sinaliza que o agente não se encontra em total domínio do que lhe acontece, de que há coisas que estão sob o seu poder e há coisas que lhe escapam no plano da experiência e que mesmo sobre aquelas que não estão sobre seu poder, sobre o seu domínio ele encontra-se desde a condição daquele que é “princípio-fundamento da ação”, portanto, convocado a responder por seus efeitos.

Ficamos a pensar se o filósofo estaria a nos dizer que temos de nos responsabilizar pelo destino indeterminado⁴⁴ de nossas ações, que temos de nos responsabilizar mesmo por aquela porção de não-domínio residente naquilo que fazemos/empreendemos. Nossa leitura de sua *Ética a Nicômaco* nos indica que sim, da mesma forma que ousamos dizer que a *Ética* e a *Poética* aristotélica poderiam ser compilados num só e mesmo livro, tantos são os exemplos que Aristóteles toma emprestado das tragédias para pensar os impasses e desdobramentos da conduta humana. É claro que pensar no agente como “princípio-fundamento da ação” é algo que nos faz incluir muitas reticências. De algum modo, já abordamos no capítulo inicial de nosso trabalho que não há como retomar a um grau zero da ação, seja porque os agentes não partem de um mesmo ponto da escala para agir, seja porque a ação humana nos coloca sempre em relação com os outros; queremos dizer, agir deixa-nos na berlinda – faz de nós objeto de intervenção de uma outra ação humana que nos afeta, modifica o curso dos acontecimentos, interrompe programações desviando-nos do caminho que pretendíamos seguir.

Neste sentido, cabe conceber o agente trágico em sua dimensão *antropos*, se levarmos em conta que a tragédia grega coloca em cena uma reflexão do homem como ser social, por excelência. Vimos tomando de empréstimo a leitura que Loraux (2005) faz desta palavra desde o modo como ela aparece em Sófocles: sua acepção avança no sentido de nos apontar que a tragédia não trata de colocar o tema de um humano abstrato, de uma idéia de humano, mas de colocá-lo no centro das exigências fundamentais da ética no sentido de pensar o homem em sua relação com outros homens, o homem desde a condição de ser social, concebendo-o como aquele que já foi tocado por outrem. *Antropos* tende a assumir aí o

⁴⁴ Lembramos aqui que “destino” e “acaso” não são não são cifrados da mesma forma na cultura grega, tendo também acepções distintas. O primeiro nos aparece sob a forma de *anagkê*, o segundo sob a forma de *tiquê*, o primeiro referindo-se àquela instância que determina e condiciona nossas escolhas e ações, o segundo apontando-nos para aquela instância onde reinam as indeterminações que nos interpelam desde a temporalidade do por vir. Para uma retomada mais detalhada sobre este ponto, consultar p. 34, capítulo 1 presente neste mesmo trabalho.

significado do homem, a um só tempo, em oposição aos deuses e em conflito com seus semelhantes – um conflito que cede lugar a uma tensão no interior de si mesmo: “o homem mal consigo mesmo e, no entanto, estranho a tudo o que não é humano”. (LORAUX, 2005, p. 22)

Neste sentido, deslocar o acento de um “princípio-fundamento da ação” para fazê-lo incidir sobre o homem em sua dimensão *antropos*, não nos parece significar que a tragédia proponha pensar a ação isenta da responsabilidade que decorrem de seus feitos. Muito pelo contrário: se a produção da imagem de si só se dá a ver e se manifesta no viver-junto, é a figura do outro que parece tomar a forma de um indeterminado que nos atravessa e sobre o qual somos convocados a responder pelas conseqüências inesperadas de nossas ações. Parece ser justo pelo lugar que ocupamos e que o outro ocupa em um corpo social, coletivo que a responsabilidade pela ação se inscreve, insistentemente, sob a forma de uma interpelação que nos abate.

Sobre este ponto, não é demasiado lembrar que já desde a seção que antecede a este capítulo arriscamos em erguer nossa hipótese de que não é a dimensão de um pensamento solitário que fornece sustentação e ancoragem à existência (pelo menos não é a única)⁴⁵. Nossa existência se certifica e atesta sua presença através do modo como o (des)encontro com o outro nos interpela e nos desloca de uma pretensa posição na configuração do laço social, provocando-nos a pensar. Neste ponto, parece que estamos bem mais próximos da concepção ética do homem grego, no sentido daquele que articula sua ação entre os demais e atualiza a dimensão trágica que lhe é condição existencial, do que do pensamento moderno.

Ora, o que é este (des)encontro com uma imagem produzida de nós mesmos que se dá a ver através dos olhos do outro senão o modo como somos tocados, afetados, convocados a responder pelos efeitos indeterminados do que transmitimos no contexto em que atuamos? Um pouco acima, dissemos que quando agimos não temos acesso a imagem que é produzida de nós mesmos e que se manifesta na ação e no discurso senão por intermédio daquele que presencia conosco a realização dos feitos e acontecimentos que protagonizamos. Assim, da mesma forma que não há como prescindir do outro uma vez que é ele quem confere certificação à nossa presença no mundo, é também pela sua presença que temos acesso a um “eu” que se dá a ver toda a vez que incursionamos na experiência. Para este “eu” que se manifesta pela via da ação diante dos olhos de quem nos assiste sem que nós mesmos

⁴⁵ Ver p. 134, deste mesmo trabalho.

saibamos com antecedência *quem e o que* revelamos quando agimos, a cultura grega dá o nome de *daimon*. Diz-se que *daimon* é um gênio bom ou mau que tende a seguir tanto uma pessoa quanto uma cidade inscrevendo traços em seu modo de ser. Por acompanhar o agente sem que ele saiba em seus passos, por deixá-lo cego ao curso de ações que ele mesmo protagoniza, atribui-se *daimon* a idéia de destino, de fortuna ou infortúnio, no sentido daquilo que, das ações cometidas, só se vai saber em um tempo-depois, pelos efeitos que provocou. (ARENDDT, 2004)

Nesta via, entre eu e o outro, entre eu e o mundo se abre o espaço do *daimon*, espaço da aparência onde reina o indeterminado, onde só temos acesso ao que manifestamos de nós mesmos por meio de uma imagem especular que se dirige a nós como que invertida, desde os olhos daqueles que atestam conosco sua presença nos espaços em que atuamos. Vimos pensando, junto com Arendt que se “há íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso” isso ocorre porque o agente se desloca meio que às cegas pela experiência, porque o contorno da imagem de nós mesmos só se dá a conhecer através da relação que tecemos com o outro e com o mundo que nos circunda. (ARENDDT, 2004, p. 205) Sobre este aspecto, arriscamos dizer que as notícias de nós mesmos nos chegam tarde, só-depois que já corremos o risco da revelação.

Se é pela via da ação que nos afirmamos no mundo, parece ser pelos olhos do outro que esta ação se confirma e ganha contornos de realização. É também pela relação que tecemos com o outro que temos acesso a uma imagem especular de nós mesmos – outro que nos faz lançar um olhar em retrospecto, que faz com que tenhamos de nos haver com os efeitos imprevisíveis de uma imagem de si que se manifesta, de um imagem de si que até então ignorávamos, que até então nos era desconhecida. Parece que é pela relação com o outro que somos convocados a assumir a responsabilidade pelos efeitos indeterminados da ação.

Fratura de uma imagem que tínhamos de nós mesmos que nos desloca, que nos desconcerta. Relação com o outro que se desestabiliza ao ver a si mesmo pelo avesso daquilo que se imaginava ser. O que está em jogo parece ser um dilema humano que trata do modo como costuramos e rompemos relações no viver-junto, do modo como fazemos parte e nos destacamos de um corpo coletivo, do modo como encenamos um conflito existencial que talvez seja aquele que se desdobra na interface dos enlaces e desenlaces das relações que constituímos.

Sabe-se que a tragédia é cheia de entidades que permeiam os espaços entre deuses e

homens, entre aqueles que estão como que fora-do-tempo e aqueles que tem sua vida regida pela condição da morte. Talvez a figura do *daimon* se destaque por ser aquela que interfere na comunicação, por ser aquela que faz chegar, que desvia ou que distorce as mensagens de seu destino. Nem completamente submetido ao tempo, como o corpo humano perecível e transitório, sujeito à morte, nem completamente fora do tempo, como os deuses, o *daimon* tem o papel de um intermediário, se imiscui nas relações entre interlocutores pertencentes a instâncias distintas e parece ser dependente da atualização de um discurso para fazer perdurar sua existência. (CHAUÍ, 2003)

Se as ações que a articulação trágica se põe a imitar colocam em cena um conflito, não é de outra coisa a não ser da comunicação, da relação entre interlocutores pertencentes à instâncias distintas que se trata. Conflito entre uma ordem discursiva precedente (uma determinação que se anuncia sob a forma de um desígnio oracular que incide e se atualiza nos feitos de um agente sem que ele queira ou tenha a intenção de protagonizar) e o modo como o agente responde, entre seus pares, pelos efeitos imprevisíveis das ações que protagoniza. Talvez seja este o ponto que permita à Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2005) insistir em chamar os atores da tragédia não de personagens, mas de *agentes*, recuperando que a encenação trágica toma a ação como *prattein*, tal como já articulamos em nosso trabalho⁴⁶ – termo que faz pender a conduta para o momento de realização de um feito, ali onde o agente é submetido ao estado de padecimento e de sofrimento próprio do risco que corre quando lança seu corpo na experiência, quando atesta sua presença no mundo, junto a outros agentes.

O que a condição de homem como ser social, homem enquanto aquele que é tocado por outrem, põe em cena parece concernir a esta condição de passividade à qual somos submetidos quando agimos: este lugar contraído que nos coloca, de um lado, em oposição aos deuses, de outro, em oposição aos outros homens. Parece haver algo que a tragédia encena, algo que se inscreve nos destinos da ação humana e que subjaz às composições do tempo: inscrita desde sempre em um lugar conflituoso entre uma anterioridade e uma posteridade – ponto que interfere na comunicação, que inscreve um obstáculo, que faz um corte nesta passagem entre interlocutores pertencentes à temporalidades distintas. Por um lado, o agente está como que condenado a seguir os desígnios de uma prescrição oracular. Por outro, por seguir intencionalmente ou não as determinações de um discurso precedente que lhe é legado, acaba semeando a discórdia entre seus pares, sendo chamado a responder diante de uma

⁴⁶ Sobre a etimologia da palavra “ação”, consultar p. 30-1 e p. 37 deste mesmo trabalho.

ordem vigente na *pólis* que não pactua com o modo como opera ou veicula um discurso ancestral, com o modo como este discurso se atualiza e se institui sob a forma de ação, com o modo como é transmitido de geração em geração, pairando por sobre o tempo.

Arte política por excelência, ficamos a pensar que talvez a tragédia nos chame atenção porque toma por objeto de encenação escolhas e ações que traduzem a angústia e a inquietação do homem consigo mesmo. Entronizada desde um lugar privilegiado, se levarmos em conta que se instaura no interior das festas públicas da *pólis*, o modo como a tragédia se constitui e se posiciona diante de uma ética da cidade torna visível, no mínimo, o confronto existente entre leis regentes de ordens distintas.

De que modo somos pegos por uma ordem discursiva que nos é precedente, que nos atravessa? De que forma ela influencia nossas escolhas e se manifesta em nossas ações? Como respondemos pelo desfecho imprevisível de nossos feitos? - estas são algumas das questões que a articulação trágica põe em cena, interpolando as temporalidades do necessário, do possível e do acaso ou, nos termos em que vínhamos articulando desde o capítulo inicial deste trabalho: do determinado, do não-determinado e da indeterminação. Sabe-se que a *paidéia*, a educação e cultura grega tratava de investir em toda uma preparação que incidia sobre o modo do cidadão se conduzir na *pólis*. Sobre este aspecto, parece-nos bastante interessante pensar que no centro das festas públicas tinha lugar um certo tipo de apresentação que colocava em cena a condição humana no interior da política, colocando em suspenso a interrogação de que, talvez, por mais preparação que se empreenda, por mais investimento que se faça não há como cooptar todos os agentes em um corpo político harmônico – interrogação que tem por função sinalizar que o germe da divergência, da contradição, da discórdia é indissociável do viver-junto entre humanos.

4. 2 ANCESTRALIDADE ∞ POSTERIDADE NA CENA DA TRANSMISSÃO

O trágico parece apresentar algo que se inscreve no interior de um movimento basculante, pendular, onde de um lado há um desígnio oracular que se anuncia no tempo passado fazendo premência sobre as escolhas humanas, enquanto que de outro há uma lei instituída e firmada no tempo presente feita em função de um acordo entre homens no

exercício do poder⁴⁷ que não se coaduna com as prescrições de uma ancestralidade. A nosso ver, o que a tragédia tem de extemporâneo no sentido em que os dilemas que coloca em causa transcendem seu contexto inaugural diz respeito a algo que bifurca e tensiona os destinos das ações humanas, a algo que coloca em concorrência ordens discursivas produzidas e validadas em tempos e circunstâncias distintas.

A tragédia, ao trazer para a cena o humano em meio às circunstâncias em que é envolvido, o modo como ele responde aos efeitos imprevisíveis das ações que protagoniza, não parece tomar apenas uma discussão que gira em torno dos impasses éticos, mas tende a colocar em causa algo da ordem de uma transmissão, algo que se atualiza no tempo como um legado que passamos adiante, algo que tem a tendência de se repetir de geração em geração. Parece que essa balança, esse pêndulo inscrito no interior da tragédia não encontra outra representação a não ser o modo como cada agente, ao lançar-se na experiência, se faz carregador de seu corpo, o modo como cada um conduz a si mesmo por vias errantes, sendo arrastado a percorrer caminhos opostos e irreversíveis, pendendo os passos ora para um lado, ora para o outro da estrada, sem nunca saber ao certo onde seu andarilhar irá lhe levar.

Conflito entre as temporalidades do necessário, do possível e do acaso; conflito entre leis regentes de instâncias distintas, a tragédia coloca o espectador dividido entre pólos opostos da trama, tendendo, para isso, a utilizar um repertório de palavras que fazem flutuar seus significantes de acordo com o modo como são evocados por diferentes personagens do enredo, de acordo com a posição discursiva em que se encontram na história. (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1999) A *dike* e o *nomos*, por exemplo, tratam-se de termos que mudam rapidamente de lugar e de sentido dependendo de *quem*, de *como*, e *em nome-de-quê* são enunciados.

Dike, a personificação da Justiça entre os gregos, é por excelência uma palavra híbrida – tende a ser referida como aquilo que impõe a medida exata às coisas do mundo, ficando na fronteira entre o que depende dos processos humanos para ganhar existência e continuidade e o que independe da nossa vontade, embora nos coloque como que submetidos aos seus efeitos. Quando evocada em nome de uma autoridade divina, a *dike* tende a ser identificada com aquilo que fornece ao mundo um equilíbrio, uma constância, imprimindo uma frequência e uma regularidade à tudo o que nos envolve.⁴⁸ Quando evocada em nome da justiça humana

⁴⁷ Tomamos o cuidado para lembrar que a democracia ateniense excluía da participação política mulheres, escravos e estrangeiros.

⁴⁸ Lembramos que, neste sentido, a noção de *dike* inclui em sua abrangência de significado, tudo o que diz respeito a uma suposta lei natural do mundo: o nascimento e o perecimento dos seres, o movimento

tende a investir o agente da autoridade necessária para estabelecer uma regra como critério capaz de lhe permitir efetuar um julgamento justo. (CHAUÍ, 2003) É-nos interessante observar que a *dike* (seja ela enunciada do lado daquilo que depende dos homens para se fazer vigente, seja ela enunciada do lado daquilo que, por escapar o domínio dos homens, submete-os ao seu poder) é sempre qualificada como algo que imprime justiça ao curso dos acontecimentos, permitindo estabelecer uma regra como critério de julgamento que deve estar acima do bem e do mal, a serviço ou contra quem a reivindica. Por vir acompanhada de todos estes predicativos, a *dike* se apresenta como uma lei *necessária* a tudo aquilo que sendo humano ou não, afirma sua existência no mundo.

Nómos concerne a um vocábulo de menor abrangência semântica do que *dike* e não tende a ser evocado em nome de uma natureza que introduz suas próprias leis ordenando o fluxo dos acontecimentos. *Nómos* tende a ser enunciado, inicialmente, para se referir à partilha, para depois ser associado a tudo aquilo que diz respeito a uma convenção social instituída, a tudo aquilo que, por costume ou por hábito ganhou o estatuto de conferir uma normatividade para a ação. (CHAUÍ, 2003) Ocorre que, de acordo com a acepção que o léxico grego confere a esta palavra, há algo que nos faz pensar, há algo que também parece colocar *nómos* em uma certa fronteira daquilo que é produzido entre temporalidades distintas.

Ficamos a nos interrogar que, se *nómos* tem sua origem nas combinações acordadas entre os homens, naquilo que sofre os efeitos de uma cultura e de um contexto social específico e que, de algum modo, é regido por algumas regras que condicionam, por convenção, a ação e a conduta dos agentes, pode-se dizer que *nómos* tem seu lugar em um tempo ancestral, em um tempo que nos é precedente. Hábito, costume, tradição – pacto que de algum modo não precisou ser escrito para ter sua força, uma vez que sua perpetuação reside no modo como uma comunidade ou um grupo de agentes toma, desde um tempo presente, valores que operam como balizas para a conduta. Nossa questão se dirige ao ponto em que o *nómos*, mesmo sendo efeito de uma cultura, de algo que é criado e validado entre os homens acaba por ser tomado como que da ordem de um imutável, por assim dizer; como uma instância que, por ser capaz de transcender a história particular de um agente, costuma ser tecido no enredo das gerações que o atualizam e o veiculam. Neste sentido, por um lado, por ser condição para a existência da história individual de cada um, *nómos* pode ser evocado como *determinante* de nossas escolhas, como algo que, necessariamente, atualiza um valor

incessante e infinito dos astros, a ordem perfeita do cosmos, enfim, o que precede a nossa existência e continua a existir independente da nossa vontade.

ancestral que nos foi legado; por outro, por ser efeito do pacto entre os homens, por ser aberto à possibilidade de recombinação dos traços e diretivas que dão o tom do modo de se conduzir de um grupo de agentes, o *nómos* diz respeito a algo que pode ser refirmado e refeito a qualquer instante.

Quando dissemos que a tragédia põe em cena o homem como ser social, destinado a viver com os outros, e no entanto, em conflito com seus semelhantes, somos inclinados a pensar que se trata de um conflito que gira em torno de modos distintos de conceber a *dike* e o *nomos*, que se trata da posição em que os personagens se encontram para se relacionar com um bem simbólico e encontrar nele um respaldo, uma justificativa para empreenderem suas escolhas. O que está em jogo parece concernir ao valor que conferimos ao bem que nos foi transmitido, ao modo como recebemos e ao modo como passamos adiante uma determinação tomada como herança simbólica, determinação a qual é concebida como regra para ação presente.

Dilema humano que se inscreve nos modos de viver-junto que não nos diz outra coisa a não ser que há formas distintas de conceber e dar contornos às nossas ações – àquilo que pretende determinar nossa condição existencial, ao discurso que nos precede (receba ele os moldes de um saber oracular ou não); que nas escolhas feitas há uma dimensão de transmissão em causa, há algo da ordem de um bem de valor simbólico que tende a operar como objeto-guia em nossas escolhas.

O humano entre os humanos como insígnia de que há modos distintos de conceber um bem, de que há modos distintos de entender o que é justo ou injusto, o que está de acordo ou fora da lei instituída por um saber normatizado que só tem seu valor pelo valor que conferimos à ele. Se a tragédia se ergue em um cenário político para apresentar uma dimensão antipolítica entre os cidadãos da *pólis* grega parece ser para nos indicar que entre humanos investidos de posições discursivas distintas em relação ao bem, não há consenso possível.

Acerto ou erro, bem ou mal são qualificações arbitrárias de uma avaliação, dependentes do modo como um agente se posiciona em relação à *dike* e ao *nomos*, dependentes de *quem* as invoca ou *em nome do quê* o faz – julgamento que está sujeito a assumir concepções distintas. O bem visto pelos olhos do outro pode ser transmutado em mal; o acerto, em erro⁴⁹.

⁴⁹ De algum modo, já vimos procurando contornar este ponto através de uma seção que tangencia neste tema da transmutação do modo como o bem desliza facilmente para o mal na seção 3.1, intitulada “Fixar Posições”, componente deste mesmo trabalho. Ver p. 83-5.

Há ocasiões na vida em que não há como se voltar atrás, redimir-se ou arrepender-se do que se fez e isto, seja diante do coro que exerce papel de dar conselhos aos protagonistas da tragédia, seja diante de um governante ou de uma assembleia de cidadãos. O modo como concebemos um bem e incursionamos nossos feitos diz respeito ao modo como um discurso ancestral se presentificou em nossa existência, ao modo como validamos o laço que nos faz pertencer a uma filiação simbólica.

Por vezes, fugir à responsabilidade, queremos dizer, negar a ação que se fez, mesmo que esta ação ganhe a forma de uma falta cometida diante dos olhos de quem está investido de poder para julgá-la, de quem exerce o papel de nos “chamar à ordem”, por assim dizer, significa desautorizar-se diante daqueles que nos passaram o saber que aparece em nossas ações, significa romper com um laço simbólico que nos liga a um bem que nos é precedente. Em outras palavras, negar o que se fez significa não fazer jus a algo que por se perfazer em nossa conduta, atravessa nossa existência independente da nossa vontade ou deliberação, significa não reconhecer o lugar que um discurso ancestral ocupa em nossas ações. Sobre este aspecto, vimos pensando que assumir o risco da revelação que se inscreve na ação incide em assumir o risco do que está em jogo na transmissão de um bem simbólico. Nestes termos, responder pela ação, mesmo que a resposta ganhe a forma de um silêncio assentido sob pena da repressão advinda da ordem vigente, tende a se apresentar como uma saída em circunstâncias onde, às vezes, simplesmente não há outra saída.

Tratam-se de impasses da transmissão, do modo como somos como que pegos por um discurso que nos é precedente e que nos forma como agentes éticos, da posição enunciativa que ocupamos na cadeia de relações para repercutir este discurso, do modo como o saber que nos é legado influencia e se atualiza em nossos feitos e, por fim, do modo como passamos adiante, através da ação, a herança simbólica que nos foi transmitida – aquilo que, por se revelar na ação e no discurso, só vamos ter acesso, em retrospecto, por intermédio daqueles que nos vêem. O que a tragédia coloca em cena trata-se de escolhas humanas em conflito entre leis regentes de ordens distintas, entre tempos que se cruzam, entre gerações que colocam em questão a continuidade e a ruptura com o valor que atribuímos a um bem.

No Livro IX, em especial de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) procura tratar das relações díspares ocupadas pelos agentes na configuração do laço social. Assim como vimos sustentando a idéia de que não há ação que parta de uma grau zero para agir, uma vez que um feito tende a deixar atrás de si conseqüências imprevisíveis com as

quais seu feitor e o contexto que o envolve tem de se haver no decurso do tempo e da história⁵⁰, também vimos desconfiando que não pode haver um grau zero em que as condições de transmissão se inscrevam. “Transmitir”, em seu estado de dicionário, por si mesmo já quer dizer: “conduzir”, “passar”, “comunicar”, “destinar”, de tal modo que quando agimos, nos fazemos condutores, mensageiros, destinados a abrir caminho de um ponto ao outro. (HOUAISS, 2006) Nosso corpo não se faz mais do que um carregador dos bens que nos foram transmitidos, atualizadores dos laços que nos ligam a um certa ancestralidade que nos legou uma herança simbólica.

O que Aristóteles ([335 a 323 a. C.] 2007) trata neste Livro quando aborda as posições dessemelhantes na configuração do laço social diz respeito ao modo como um agente se constitui, a um só tempo, credor e devedor de um bem simbólico. Sua articulação avança no sentido de nos ensejar que não há como contrair um bem sem, junto com ele, contrair uma dívida com aqueles que nos creditaram este bem. O único modo de ressarcir esta dívida, de compensá-la é transmitindo-a, passando-a adiante, fazendo-se também credor daqueles que partilham conosco o laço social. Neste sentido, assumimos em nosso percurso existencial dívidas impagáveis, não-ressarcíveis para com aqueles que ocupam um lugar de referência importante na constituição de nosso *éthos* “como é o caso dos deuses e dos pais, onde nossa retribuição ocorre na medida de nossa capacidade”. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C.], 2007, p. 267)

É de uma saber que é precedente que se fala, é de um modo como valoramos um discurso ancestral, é de um modo como a ancestralidade opera e se atualiza em nossos feitos, de um modo como empreendemos nossas escolhas que se trata quando o filósofo aborda a impossibilidade de interlocutores distintos se encontrarem na mesma posição em relação a um bem. (ARISTÓTELES [335 a 323 a. C.], 2007) Já procuramos abordar em seções anteriores que a *philia* é um operador primordial na obra de Aristóteles para constituir sua proposição ética. Ela se faz na transferência de uma *phílesis*, na instituição de um vínculo afetivo como ponte ao transporte de um *orthos logos*, tomado como um discurso que veicula um saber para aquele que se encontra desde a posição de *antiphílesis*, de receptáculo, objeto de um saber/bem a ser veiculado/transmitido⁵¹.

Credor e devedor, benfeitor e favorecido, amante e amado, mestre e discípulo, autor e

⁵⁰ Sobre a impossibilidade de existir um grau zero onde se fundam as ações protagonizadas por um agente no laço social em que atua, consultar p. 32-3, presente no capítulo 1 deste mesmo trabalho.

⁵¹ Sobre a *philia* em Aristóteles, ver capítulo 1: p. 41 e p. 46-7; e capítulo 2: p. 74, p. 76-7, desta mesma dissertação.

obra – são os significantes que recheiam este capítulo para nos sinalizar que há no fazer humano, apresente-se ele em sua dimensão de *práxis* ou de *poiésis*, de ação ou de fabricação, algo da ordem de uma duplicidade em causa na sustentação do laço que nos liga ao outro por intermédio do nosso fazer, convocando-nos a responder por aquilo que ganha visibilidade e materialidade em nossas realizações:

Todo o artista ama sua obra mais do que esta, se tivesse vida o amaria. [...] A posição do benfeitor, então se assemelha àquela do artista; o favorecido de sua generosidade é sua obra e ele, portanto, a ama mais do que sua obra “ama” seu criador. A razão disso é que todas as coisas desejam e amam a existência; mas **nós existimos em atividade através do viver e do fazer e num certo sentido, aquele que criou algo existe ativamente e, assim, ama a sua criação porque ama a existência, o que é aliás um princípio fundamental da natureza: o que ele é em potência é o que sua obra manifesta em ato.** (ARISTÓTELES, [335 a 323 a. C] 2007 p. 278) [grifo nosso]

Neste sentido, parece que a questão que percorremos e que busca interrogar o modo como nos lançamos no mundo, o modo como atuamos se inscreve desde o interior de instâncias distintas que se interpenetram produzindo um mesmo acontecer: 1) o que foi feito de nós mesmos, o que nos foi legado como herança a nos fazer companhia em nosso percurso existencial; 2) que destino conferimos a ela, à que porto iremos endereçá-la; e 3) de que modo este lançar-se no mundo junto com o seu objeto, com a sua criação nos faz voltar ao primeiro ponto, coloca-nos em suspenso, convocando-nos a responder pela herança que nos foi legada e por aquilo que tem sua repercussão só-depois da ação e da criação.

Assim, ancestralidade e posteridade parecem ser dois portos de passagem que interligam um mesmo caminho trilhado pela ação. Sobre este aspecto, temos de levar em conta que o que nos acompanha e o que deixamos atrás de nós pode e tende a ser modificado pela forma que damos ao objeto que lançamos no mundo. Que o artista responda pelos efeitos inesperados que sua obra assume no contexto em que se insere, que o mestre responda pelo modo indeterminado que o discípulo toma o saber que veicula, que o agente responda pelos efeitos imprevisíveis da ação que protagoniza – parecem dizer dos impasses da ação e da criação, do modo como somos representados por um objeto que nos representa e do valor conferido a este objeto nos espaços em que atuamos.

Cabe dizer que este responder pelos efeitos daquilo que se faz também implica em um deslocamento da posição do agente. Deslocamento produzido por um lugar onde o agente já não dispõe de poder sobre aquilo que protagoniza, onde já não tem mais domínio sobre o que

empreende e onde é chamado a responder justo por aquilo que lhe escapa das mãos e lhe interroga – cume em que vêm se encontrar com uma imagem como que torcida de si mesmo. Parece ser nesta via dupla que se tece entre o tempo de um empreendimento da ação e o tempo de um feito realizado que há uma certa afetação entre o lugar destinado ao protagonista e o lugar destinado ao agente da passiva, a posição do artista e o valor conferido à sua obra, a posição do mestre e o aprendizado tomado por seu discípulo. É nesta via dupla que parece se instaurar um *quantum* de passividade, um *quantum* de ignorância, de não-saber sobre aquilo que foi transmitido através da ação. É nesta via dupla onde o mestre recolhe o que foi tomado de seu ensino, onde o agente se faz receptor dos efeitos de suas escolhas, onde o artista vê o resultado da realização de sua obra que o ponto de virada, vamos dizer assim, acontece.

Temos de levar em conta que, no processo de instituição dos laços de *philia*, queremos dizer, neste modo pelo qual nos tornamos, a um só tempo, credores e devedores daquilo que nos foi transmitido como bem, no modo como passamos adiante a herança que recebemos, coloca-se em jogo na ação e na fabricação uma dimensão corporal, relacional e testamentária na figuração do laço que nos tece ao outro. Se o testamento diz de um vínculo estabelecido com uma ancestralidade em causa e de um modo como este vínculo se faz recurso ao transporte das palavras, se faz veículo móbil para conferir uma existência, em concomitância, necessária e possível às coisas que lançamos no mundo – ponto em que ação e discurso se radicam na experiência, a dimensão corporal diz de uma incógnita, de algo inefável onde nunca se sabe definir muito bem o quê ela põe em causa. Ela diz de uma certa postura em relação ao objeto, onde nem o próprio protagonista da ação sabe dizer ao certo o que comunica, o que representa.

Parece que é esta posição paradoxal que diz respeito ao modo como recebemos e ao modo como endereçamos a herança simbólica que nos foi transmitida – algo que se refere ao modo como ela se desenha em nosso corpo, tendendo a nos fazer carregadores, a um só tempo, de bens e de dilemas existenciais. São estes bens e dilemas existenciais que atravessam nosso *éthos*, que condicionam e determinam nossas escolhas. Como diz Pierre Aubenque para Aristóteles: “se a pressão das coisas determina a origem e o sentido da busca é ela também que a anima e a sustenta em seus diferentes momentos”. (AUBENQUE, 1979 *apud* CHAUI, 2003, p. 330) Ora, ficamos a pensar, o que é a pressão das coisas senão o próprio índice indeterminado de nossa experiência que nos interroga e nos afeta e com o qual temos de nos haver? O qual se apresenta como uma demanda a ser contornada e que nos

impulsiona a agir nas vias de transformá-la em nosso objeto-guia para a existência? Parecem ser nestes giros, nestes contornos, nestas bordas que vamos tracejando nossa conduta, constituindo e (re)posicionando nossa condição de agentes entre os demais, buscando produzir sentido justo em função de um furo que “anima e sustenta” o nosso fazer.

Parece que se o modo como o indeterminado nos atravessa “determina a origem e o sentido” de nossas escolhas, ele diz respeito a uma ancestralidade e a uma posteridade em causa, tratam-se de portos de passagem por onde um discurso transita fazendo veicular, a um só tempo, uma herança e uma dívida quando nos lançamos na experiência atestando nossa existência no mundo. Em outras palavras, herdamos um bem que, embora opere como um sustentáculo para ação, coloca-nos em dívida, fazendo-nos repetir e estar às voltas com as mesmas perguntas.

Repetição que parece atualizar um traço que tende a nos identificar com um saber que nos é precedente, mas que também vem inaugurar, inscrever uma diferença nas relações que constituímos. Sobre este aspecto, reiteramos o que de algum modo já vimos contornando desde o capítulo inicial deste trabalho, a saber, que o vínculo que nos liga à gerações anteriores assume o lugar de um bem simbólico que recebemos. No entanto, ao atualizá-lo, ao passá-lo adiante não só presentificamos um traço comum que nos identifica como pertencentes a um determinado grupo, a uma determinada geração como também acabamos por conferir novos contornos à herança que nos foi transmitida – instauramos, com isso, uma ruptura, um diferencial através do modo como este bem se manifesta em nossa conduta.

A nosso ver, é por esse motivo que a dimensão trágica da existência, ao colocar em cena o tema da ética, do homem em sua relação com os outros homens, vem tratar de significantes que flutuam, que se alteram de acordo com o modo como são evocados por personagens distintos na relação. É por esse motivo que as acepções dos termos na articulação trágica parecem ser dependentes do modo como um agente é pego por um discurso que lhe é precedente, do modo como uma certa articulação discursiva constitui seu *éthos*, da posição que o agente se encontra para validá-lo no contexto em que está inscrito; dependente da forma como este discurso se incorpora em seus feitos, do modo como o evoca e faz variar seus significantes.

Desse modo, vimos considerando que o conceito de *philia* trabalhado por Aristóteles ([335 a 323 a. C] 2007) tem sua acepção muito próxima da que anunciamos a respeito do *nómos* – a saber, aquela que se refere ao partilhar, ao fazer parte, ao modo como um agente é

identificado como aquele que *pertence* a um determinado grupo, a uma certa instituição, agremiação ou comunidade com a qual participa de um conjunto de valores estabelecidos. Em contrapartida, se a *philia*, por um lado, nos sugere a idéia de *pertencimento*, por outro, sua definição de partilha, de fazer parte de algo desliza facilmente para a acepção de “tomar partido”, vamos dizer assim, daquele que se destaca, que se posiciona, que demarca seu lugar, sua postura, que empreende suas escolhas em concordância ou não com as convenções normatizadas.

Se as partes de um conjunto não encontram-se na mesma condição em relação à norma, ao bem, o modo pelo qual a ciranda das filiações se institui parece ser alternável, o modo pelo qual o compromisso de passar adiante uma herança e uma dívida se faz arbitrário no que diz respeito a forma com que um agente acaba sendo investido (e fígado) por um determinado discurso que lhe é ancestral.

4.3 UM MESTRE ÀS AVESSAS

Que um modo de pensar, de ser, de agir individual sempre tenha suscitado arrepio em uma comunidade, não nos é surpreendente enunciar. Tampouco nos é novidade dizer que um grupo de agentes tende a estabelecer certos critérios para fazer vigorar um certo conjunto de valores no espaço comum em que habita. Parece que é com este modo de vida gregário, com a partilha e as convenções sociais que nascem não só as regras e os procedimentos culturais a serem atualizados e transmitidos socialmente, como também nascem os mecanismos de seleção e de exclusão que permitem determinar *quem* ou *quais* condutas e saberes pertencem ou não à determinado território; *quem* ou *quais* condutas e saberes devem ser acolhidos ou banidos de uma certa delimitação cultural e geográfica específica⁵².

De acordo com essa forma que como se institui a vida gregária, como prescreve posições e funções a serem ocupadas na cadeia de relações, como elabora, ordena, estrutura, subordina condutas e saberes, somos levados a pensar que se inaugura junto com as convenções sociais um certo ritual que tende a varrer para fora dos contornos de um território todos aqueles modos de existir divergentes, interrogantes, representantes de uma “parte” não

⁵² Dois autores nos acompanham na articulação deste parágrafo: Nietzsche (1983) em *Eticidade do Costume*, § 9, de Aurora; e Foucault ([1981-1982] 2006), com sua definição do conceito de “cultura”, presente em sua *Hermenêutica do Sujeito*.

cooptável ao todo. O que está em jogo parece ser justo a forma como uma postura individual se faz pertencer ou não ao contexto que a entorna, se deixa cooptar ou não pelo conjunto de valores em vigor no cenário que a envolve.

Pensar no que determina a ação humana em seu percurso existencial incide em pensar no modo como é figurada a transmissão de um conjunto de regras e valores que nos atravessam, incide em pensar no modo como nos relacionamos com um saber ancestral, no modo como atualizamos ou não o laço das filiações, no modo como nos fazemos pertencer ou nos divorciamos de determinadas ordens discursivas que nos são precedentes. Ação e transmissão que nos inscreve no interior de um paradoxo se pensarmos no que determina nossa condição humana, no que nos faz pertencer ou não a um laço social, no modo como um certo conjunto de prescrições, de valores e de normas se atualizam em nosso *éthos*, no modo como nos tornamos credores e devedores de uma herança simbólica que nos foi transmitida, legada. Ação e transmissão como ponto de costura, de furo, de borda em relação a uma ordem discursiva que coloca nossa existência em suspenso, enredada entre a urdidora dos fios de uma ancestralidade e de uma posteridade em causa.

Se a tragédia nos fissa é porque ela coloca o inconciliável em cena. Vimos considerando que, se recebemos uma herança é porque, de algum modo, contraímos uma dívida com aquele que se encontra desde a posição de nosso credor. Transmitir um bem simbólico, fazer veicular um discurso ancestral como modo de saldar a dívida parece incidir também em ter de se haver com um preço a ser pago à ordem vigente quando esta se mostra incompatível, não-coadunável com aquilo que concebemos como um bem⁵³.

Nestes termos, diz-nos Lacan “se é preciso fazer as coisas pelo bem, na prática deve-se deveras perguntar sempre pelo bem de quem. (LACAN [1959-1960], 1997, p. 387) A questão do índice não-coadunável, inconciliável que anima e move nossas ações aqui se faz presente, assim como a contabilização que está em jogo quando “abrimos mão” do que consideramos como “nosso bem”.

Sobre este aspecto, o que se atualiza não se trata apenas de posições distintas entre os agentes em relação ao valor conferido a um bem mas, trata-se do modo como estas posições acabam por ser representantes de leis regidas por ordens distintas e inconciliáveis entre si. Não recuar diante de uma certa ordem que nos faz responder pela ação que se cometeu quando estamos tomados pela referência de uma outra parece que significa também ser um

⁵³ Ver nota 8, deste mesmo capítulo.

modo de validar o legado simbólico que recebemos, parece que também nos permite inscrever nossa existência em uma posteridade buscando sustentar, neste (des)encontro com a normatividade vigente, o bem e a falta que nos foi transmitida. Ação e transmissão como ponto de costura, de furo, de borda entre aquilo que nos faz romper ou imiscuir-se às tramas de um tecido social que nos envolve.

Em que registro o que enunciamos como bem se ancora para que possamos tomar uma ação como falta cometida? - este parece ser o paradoxo que a tragédia não cessa de nos apresentar.

Nenhum outro texto nos faz lembrar tanto das posições díspares, dessemelhantes em relação ao modo como concebemos um bem do que aquela narrativa elogiosa feita por Platão ([387 a. C.] s/d) ao seu mestre, a saber, a *Defesa de Sócrates*. A este respeito, pode parecer ambíguo e até mesmo contraditório virmos trabalhando o trágico e recorrermos aqui a um texto da Antigüidade produzido em um campo de pensamento diferente do percurso que vimos trilhando. Desde já gostaríamos de sinalizar que não temos a pretensão de percorrer todo o sistema filosófico de Platão, de esboçá-lo ou mesmo de analisá-lo. Bem sabemos que são muitas as figuras de Sócrates que nos são apresentadas ao longo de seus diálogos. Nossa ousadia em tomar este momento da *Defesa de Sócrates* como um texto literário se deve ao modo como, nesta estruturação narrativa, há algo peculiar da dimensão trágica da existência em cena que parece inscrever como que em falso este lugar ocupado pelo mestre, esta posição dupla que o torna a um só tempo herdeiro e devedor de uma tradição.

Há neste discurso de defesa algo que se copila entre o tempo da acusação e o tempo da condenação, algo que faz Sócrates lançar um olhar em retrospecto sobre sua vida, algo que pende mais para um testemunho autobiográfico proferido em uma assembléia pública do que propriamente ao conteúdo a ser debulhado de seu discurso. A nosso ver, a acusação de Sócrates não se deve precisamente ao quê fala, mas ao modo como faz veicular a palavra; não se deve ao quê ensina, mas ao modo como ensina; não se deve unicamente ao objeto de sua conversação, mas ao sentido que confere à este objeto, à postura inquieta, interrogante que assume diante da vida e que o faz ocupar esta função, como ele mesmo se autoneomeia, de “zangão para a cidade” (PLATÃO [387 a. C.], s/d, p. 18).

Retomemos que o motivo pelo qual é acusado reside em dois pontos: o primeiro alega que Sócrates se excede em investigações sobre coisas que ultrapassam os limites da terra e do céu e o segundo se refere ao modo como Sócrates ensina e incita os jovens a fazerem o

mesmo – a especular, a perguntar, a pesquisar a respeito daquilo que não é de seu domínio nem tampouco da sua alçada. Na visão de Meleto, seu delator, as perguntas de Sócrates ultrapassam quaisquer limites, vão além daquilo que ele possa determinar.

Sócrates defende-se ao primeiro ponto dizendo, justamente, que preza em mais alta conta o lugar reservado aos deuses. Para isso, recorre àquela história conhecida que acontece ainda no tempo de sua juventude e que conta a resposta dada pelo oráculo de Delfos à pergunta feita por seu amigo Queirofonte, a saber, “se havia alguém mais sábio do que Sócrates em Atenas”. (PLATÃO [387 a. C], s/d, p. 6-7) Ao tomar conhecimento da negação da Pítia, Sócrates interroga-se sobre quê enigma, afinal, o deus estaria propondo pois, por um lado, reconhece sua condição de ignorância, sabe que não é nem pode ser o mais sábio dos cidadãos atenienses, por outro, também reconhece que a sacerdotisa do templo de Apolo não pode estar mentindo. A partir de então, incursiona-se sem sossego a pesquisar o quê afinal o oráculo quer dizer quando diz que “Sócrates é o mais sábio”, elegendo três categorias de cidadãos os quais considera disporem de algum saber – entre eles encontram-se políticos, poetas e artesãos. Sócrates envereda-se a perguntar a seus interlocutores se consideram o saber que têm de algum valor e porquê o consideram.

O interessante desta pesquisa é que o que Sócrates descobre não concerne no fato de que estes grupos de cidadãos ilustres não dispunham de um certo saber e que este saber não tinha algum valor capaz de lhes permitir exercer a função que ocupavam na *pólis*. Não se trata disso em sua pesquisa. O interessante de sua investigação é que constatou que, ao considerarem de grande valor o saber que dispunham, faziam com que esta espécie de “investidura de saber” funcionasse como uma certa venda que os imobilizava de buscar, de questionar, de interrogar sobre si mesmos, de praticar a filosofia. As três categorias de cidadãos, políticos, poetas e artesãos tomavam por suficiente o saber que possuíam e costumavam estendê-lo para todas as outras coisas e assuntos, sentindo-se ameaçados quando alguém vinha lhes perguntar sobre algo que lhes era desconhecido, sobre algo que ignoravam. Sócrates constatou que não se distinguia deles pelo fato de um saber e o outro não saber, mas distinguia-se pelo fato de assumir, positivar, reconhecer o lugar que a ignorância, que o não-saber ocupava em sua vida. Sobre este aspecto, consideremos que a condição de ignorância aparece na *Defesa de Sócrates* como um certo motor que não dá sossego ao pensamento, como um certo mote que não faz outra coisa senão catapultar um homem na busca do cuidado de si e do conhecimento de si.

É a partir desta articulação, deste legado recebido do oráculo de Delfos que Sócrates como que positiva a ignorância como aquela força desconfortável, inoportuna, que não deixa um homem satisfazer-se com o saber que possui, que o lança a pesquisar, a inquietar-se, a filosofar. É também fazendo de si mesmo um herdeiro do oráculo que Sócrates avança no sentido de defender-se do segundo ponto da acusação, a saber, aquele que o incrimina de corromper os jovens da cidade, que o incrimina de incitá-los à filosofar. Quase no final de seu testemunho ele como que desmembra seu discurso de defesa alegando que 1) nunca teve a pretensão de ser mestre de ninguém, 2) tampouco prometeu ter ensinado alguma lição a alguém em troca de receber algum dinheiro pelo que fez, 3) embora reconhecesse que muitos tinham aprendido com ele alguma coisa daquilo que disse ou interrogou em praça pública. (PLATÃO [387 a. C], s/d, p. 20)

Neste ponto, chegamos à razão pela qual esta obra nos fisga: a nosso ver, o que Sócrates põe em suspenso concerne ao paradoxo da transmissão. Ponto que inscreve uma interrogação na relação entre ensinar e aprender, dizendo-nos que ela não se trata de uma relação de causa e efeito, que há algo de indeterminado que atravessa a posição de quem ensina e a posição de quem aprende. Neste sentido, pode-se pensar que há uma infinidade de discípulos que nunca tiveram mestre, que nunca tiveram alguém com a intencionalidade de ensiná-los alguma coisa e, no entanto, dispõe de algum saber. Da mesma feita, pode-se pensar que há uma infinidade de mestres com a intencionalidade de transmitir algum saber, de fazer veicular seu ensino e, no entanto, justamente naquilo que eles pretendem ensinar, fracassam, pois seus discípulos não aprendem.

O que parece estar em causa na condição de transmissão de um saber não parece dizer respeito a algo da ordem de um objeto do ensino, mas parece se referir a algo da ordem da forma, do modo como se ensina, do dom de transmitir. (RICKES, 1995) O que parece estar em causa na acusação e no testemunho de Sócrates não se trata de pôr em xeque se o personagem Sócrates ensina ou não ensina, é ou não um bom mestre, tampouco o que está em questão parece ser o objeto de seu ensino, o conteúdo daquilo que elege para discutir pelas ruas e praças da cidade. Tudo nos leva a crer neste texto que a acusação de Meleto coloca seu acento na postura filosófica assumida por Sócrates frente à vida, no modo como envereda-se a interrogar a si mesmo sem com isso deixar de interrogar a tudo e a todos que o rodeiam. O que parece estar em questão com a figura de Sócrates parece concernir à transmissão de um traço existencial àqueles que o ouvem – algo que não diz respeito ao ensino da filosofia, mas

à forma como inaugura/empreende/articula seu filosofar.

A própria palavra “corromper” inscrita já na acusação diz de uma adulteração, refere-se a um traço transmitido, refere-se a uma postura filosófica frente à vida, algo que aponta para uma modificação do *éthos* do interlocutor, uma modificação entre o que se era e o que se tornou depois de ter sido submetido a dialogar com Sócrates. Assim, é como se não houvesse a possibilidade de sair de um encontro com o filósofo sem estar corrompido, dilacerado, adulterado, sem carregar consigo a marca das questões que nos foram postas. Neste sentido, o discurso de defesa não deixa de ser ambíguo justo porque na mesma medida em que recusa o lugar de mestre que lhe fora apontado, assume a responsabilidade pelo que seus ouvintes tomaram de si, nas conversas, nos discursos que proferiu. Este é o motivo, em nossa leitura, pelo qual foi devidamente julgado e condenado: pelo fato de responder por um estilo de vida, por um modo de identificar-se com a filosofia e de transmitir um traço existencial que assume como condição, dilema, bem, destino.

Esta pretensión hace de Sócrates una molestia y un peligro, pero también un misterio e un início: su vida no puede ser vivida sin que los otros sean afectados por ella de determinada manera; su relación con la ignorancia no puede ser mantenida sin que los otros pongan en cuestión su relación con el saber. Esto es, no puede vivir sem afectar la vida de los otros; no puede pensar sin impactar el pensamiento de sus pares. (KOHAN, 2009, p. 10)

Que o nascimento de um jeito de pensar e de interrogar sobre si mesmo e sobre a relação que temos com o mundo coincida com a morte de um homem – isto não deixa de causar o efeito de um choque toda a vez que retornamos a este testemunho filosófico. “Não pode pensar sem impactar o pensamento de seus pares” - é o que Kohan (2009) reitera em sua leitura deste mesmo diálogo de Platão. Sócrates não se contenta em reconhecer a ignorância como um motor para o pensamento, ele sai pelo mundo a interpelar os outros e é aí que seu modo de ser e de se conduzir se torna inoportuno na cidade, é aí que ele produz um desalojamento nas posições assentadas entre as figuras investidas de poder, é precisamente aí que ele se torna uma ameaça à normatividade instituída na cidade.

“Porque uma vida sem o questionamento de si não é digna de ser vivida por um homem”, é preciso fazer Sócrates cessar, abreviar sua existência da vida de Atenas (PLATÃO [387 a. C], s/d, p. 25). Ponto de encontro e de colisão, de desencontro em que a vida de um homem já não pode mais existir sem que seu entorno seja afetado e, vice-versa, seu entorno já não pode existir sem que o modo de ser de um homem particular seja modificado ou

abreviado. Sócrates não cede do preceito que diz ter recebido do templo de Apolo, àquele que o coloca na função de “zangão para cidade” e o preço estabelecido pela ordem vigente não resulta em outro a não ser a morte como efeito da condenação.

Se toda a tragédia diz, como concebe Loraux (2005), tanto de uma dimensão antipolítica, no sentido daquilo que entra em confronto com as leis da cidade, quanto da encenação de um luto, não podemos deixar de identificar nesta *Defesa de Sócrates* um tom e uma estrutura que se assemelha com a articulação trágica. Sobre este aspecto, o próprio Sócrates reconhece em seu testemunho que seu bem não se coaduna com o bem firmado nas convenções da política quando confessa que se sente feliz em ter seguido os conselhos da “voz demoníaca” que o acompanha pois, se tivesse seguido carreira pública, talvez já estivesse morto há muito tempo.

O que Platão ([387 a. C], s/d) faz ao narrar seu testemunho diante da assembléia não deixa de ser dar à existência de seu mestre uma inscrição simbólica, um modo de fazer de seu discurso um epitáfio que, antes de qualquer coisa, reconhece uma vida que fez de si mesma um instrumento do filosofar, um legado que identifica na condição de ignorância, no não-saber uma potência que movimenta e inquieta o pensamento de si e dos outros. O testemunho de Platão é, mais uma vez, uma forma de atualizar um traço existencial em comum com seu mestre, um modo de sustentar um compromisso e de saldar uma dívida.

4. 4 RESPONDER PELA FALTA

Ficamos a pensar a respeito do que leva Sócrates a não recuar diante da sentença de morte, mesmo no momento em que lhe abrem a possibilidade de escolher entre as seguintes alternativas: exilar-se de Atenas ou permanecer ali desde que subordinado à condição de não mais praticar filosofia. O que é que faz Sócrates defender-se da acusação a qual Meleto lhe imputa e, em seu discurso de defesa (um discurso que não pode ser negligenciado o caráter ambíguo da forma como se articula), vir a assumir a responsabilidade pelos efeitos indeterminados do ensino ao qual se dedicou ao longo de sua vida – se é que podemos chamar seu modo de fazer filosofia de “ensino”.

Para nós, é-nos muito pertinente observar como a cena do tribunal se arma de tal

maneira que o discurso de defesa de Sócrates se apresenta não só como o testemunho de uma vida identificada com a interrogação de si mesmo e dos outros como também vem ganhar visibilidade, vem ser pronunciado entre o tempo da acusação e o da condenação. Certamente, a defesa marca uma posição ímpar no que diz respeito tanto à ordem dos acontecimentos no sentido da ritualização das circunstâncias próprias de um tribunal quanto tende a demarcar um lugar na ordem do discurso, uma posição que, de algum modo, procura manter uma coerência com a condição assumida pelo pensador durante seu percurso existencial – a saber, aquela que faz jus à incumbência que lhe foi legada pelo oráculo délfico. Não é à toa que é precisamente neste *entre* escolhido por Platão ([387 a. C] s/d) para articular sua narrativa (queremos dizer, *entre* o tempo da acusação e o tempo da condenação) que o discípulo cede espaço para conferir o estatuto de maior visibilidade ao discurso de seu mestre.

Predestinação délfica que, elevada à última potência, tende a fazer da vida do pensador algo como que regido pela dimensão da morte. Sócrates não pode assumir a determinação da sacerdotisa do templo de Apolo, não pode inquietar a si mesmo sem com isso deixar de interpelar e inquietar os outros, instigando-os a fazerem o mesmo consigo. Esta posição interrogante que acaba por fazer de Sócrates o herdeiro de uma tradição parece que está como que traçada desde muito antes da acusação de Meleto a deparar-se com o que há de mais investido de um suposto domínio de saber-poder-ordem e todo o resto que acompanha o campo dos bens no laço social em que participa. Este *tópos* grego que demarca lugares e funções na estrutura vigente inscreve o Sócrates da *Defesa* em uma posição *atópica*, ou seja, nem fora nem dentro do discurso, mas em um lugar desde sempre inclassificável, insituável, entronizado no próprio modo de operar da linguagem⁵⁴. Neste sentido, vimos considerando que a *atopia* consiste em um significante que tem por função desarrumar, desalojar, colocar as coisas fora-da-ordem, vamos dizer assim, e é desde esta posição que Sócrates se posta e passa a ser identificado quando faz de seu ofício especular, indagar os interlocutores pelas ruas da cidade.

Entre a postura interrogante de Sócrates e aquilo que administra o bem da cidade, aquilo que é responsável pela manutenção de um certo *status quo* não se trata apenas de um conflito onde alguém deve pagar o preço por ter transgredido uma normatividade instituída, por ter desarrumado lugares e funções assentados em uma determinada estrutura. Nestas

⁵⁴ Para uma análise mais detalhada do que consta desta noção de *átomos*, além do que nos apresenta Lacan ([1960-1961] 1992) no seminário em que trata da *Transferência*, consultamos o verbete de Barthes (2007) em *Fragmentos de um discurso amoroso*, onde dedica-se a tratar das posição atópica de Sócrates em relação ao seu amado Alcibiades, no Banquete de Platão.

circunstâncias, parece que se trata de algo que põe em xeque toda e qualquer impossibilidade de conciliação entre as partes.

O conflito, a rivalização que traz Sócrates ao tribunal ateniense não se deve apenas a um debate que gira em torno de um direito que se opõe a um outro direito (no caso do texto da *Defesa*, o direito de manter a norma e as convenções da cidade *versus* o direito de pensar e de interrogar os valores sobre os quais esta norma repousa). Não resta dúvida que isto não deixa de estar presentificado na ordem do dia de acordo com o modo como Platão encaminha sua narrativa. Mas, parece que este debate vêm atualizar, põe em questão, sobretudo, o modo como interlocutores distintos, ocupantes de posições iníquas, dessemelhantes inauguram uma disputa no interior do campo discursivo em que atuam, tendo como cerne o valor que atribuímos a um bem: sob quê tutoria ou sob quê filiação simbólica ancoramos a justificativa de nossas ações?

Sócrates não procura respaldar seus feitos, a função e a postura filosófica assumida em Atenas desde outro lugar que não aquele que lhe fora designado pelos deuses – que lhe fora designado por aqueles que se postam em uma instância fora-do-discurso, inscritos em um registro que afirma, embora não tenha o papel de atualizar a lógica simbólica instituída. O registro dos deuses parece ser aquele que não é governado pela dimensão inexorável do tempo e, por desdobramento, tende a escapar à tudo aquilo que rege a vida e a morte, o início e o fim das coisas. Neste sentido, Sócrates sabe que não é um deus, que sua passagem pelo mundo dos vivos é transitória, perecível, todavia ao colocar-se a serviço da sacerdotisa do templo de Apolo, ao identificar sua existência com a filosofia, entra na ordem do discurso com a função de atualizar o preceito que o deus afirma, ou seja, com a função de desalojar, de desacomodar, de desarrumar posições e funções estabelecidas em uma *topia* da cidade. É por esse motivo que, dos efeitos de leitura que vimos recolhendo desta obra, desconfiamos que o conflito que leva Sócrates ao tribunal se trata de um conflito que coloca em relevo o abismo que há entre posições díspares assumidas por interlocutores distintos no interior de um mesmo campo simbólico – uma posição regida pela ordem dos bens, a outra regida pela ordem dos deuses.

Isso não significa dizer que Sócrates não reconheça o estatuto das leis que dirigem a cidade – a maior prova disso reside no fato de que se submete à condenação resultante da decisão da maioria em assembléia pública. O que parece ser reiterado tanto no discurso de acusação feito por Meleto quanto no de defesa proferido por Sócrates caminha na direção de sublinhar o que já vínhamos trabalhando na seção anterior deste mesmo capítulo, a saber, que

no vocabulário que compõe as tragédias os significantes flutuam de acordo com o modo como são evocados por personagens distintos da trama, como é o caso da *dike* e do *nomos*. Enquanto a acusação de Meleto respalda-se nas convenções da cidade e no que é considerado justo pelos concidadãos, a justificativa de Sócrates parece ancorar-se na determinação e no preceito oracular délfico. Eis o ponto de fissura que circunscreve a diferença no diálogo entre ambos os interlocutores: o modo como somos como que pegos por um discurso que nos precede e que nos investe de determinadas armaduras e propósitos com a finalidade de nos fazer ocupar certas posições no laço social não resulta de outro aspecto que não seja aquele índice da não-coadunação entre as partes, efeito de um compromisso a ser sustentado diante do laço social que fazemos parte.

A forma como Sócrates se responsabiliza em seu discurso de defesa pela acusação que lhe é feita não recuando mesmo no momento em que é colocado face a face com a morte parece que diz de um modo como ergue, respalda e encaminha sua existência a partir de um ponto-cego inscrito como que fora da Lei da linguagem. Um ponto-cego, vazio que por assumir esse lugar de excentricidade acaba por ser determinante de todo o resto que o entorna. Desse modo, a existência de Sócrates, ao levar o preceito délfico às últimas conseqüências, acaba sendo marcada por este *ser-para-a-morte* tão característico da ação trágica – tal como nos ensinam as chaves de leitura desenvolvidas por Lacan ([1959-1960] 1997, [1960-1961] 1992) tanto na parte final de seu seminário sobre a *A Ética da Psicanálise* quanto na parte inicial do seminário sobre *A Transferência*.

Este *ser-para-a-morte* em Lacan ([1959-1960] 1997, [1960-1961] 1992) que tende a dar um ar de tragédia em um texto que se articula em tais moldes não é definido por outro ponto senão por aquele que situa o personagem em uma zona hiante, efêmera – ali onde ele já não pode se sustentar por muito tempo e onde lhe é dada a oportunidade tanto de mensurar a própria vida quanto de olhá-la como que em retrospecto minutos antes da sentença final. Esta zona onde a existência se suspende por instantes não é demarcada por outra coisa senão por algo que a um só tempo vem produzir o efeito de um emparedamento e de uma bifurcação no entredeois definido pela distância cortante entre as margens do simbólico e do real.

Morte que adentra antecipadamente no campo da vida, vida que se sente arrebatada pela iminência da morte – parece que é isto que vamos assistir no momento em que é proferido o discurso de defesa de Sócrates. Nesta perspectiva, cabe acrescentar que em momento algum da narrativa de Platão ([387 a. C] s/d) este trecho nos transmite a idéia de um

Sócrates abatido pela acusação, hesitante diante de Meleto ou do tribunal, fragilizado, arrependido de seu filosofar ou mesmo manifestando o desejo de retroceder diante da barreira posta pelo julgamento da cidade – o qual, com a interdição de sua vida, supõe interromper o modo pelo qual o pensador veicula a linguagem, o jeito como pensa, como ensina, como interroga, como faz filosofia. O Sócrates que surge diante de nós, neste texto de Platão ([387 a. C.] s/d), dá a ver uma altivez e uma convicção de que cumpre o preceito do deus, não manifesta ter temor ou piedade diante desta “primeira fronteira” que reside nesta morte que rompe o fio da vida, seja por velhice, acidente ou doença. Sócrates ocupa-se em validar seu discurso no sentido de galgar uma inscrição simbólica para a sua existência. Reiteramos o que diz no final da *Defesa*: “uma vida sem o questionamento de si não é digna de ser vivida por um homem”. (PLATÃO [387 a. C.], s/d, p. 25)

Sem fazer filosofia a vida já não pode mais ser vivida por Sócrates: recuando diante da morte ele não somente estaria traindo o oráculo de Delfos que desde cedo lhe reservou sua função para a cidade, quanto estaria traindo seus interlocutores que não mais tomariam como legítimo o saber que tanto se empenhou em proferir em suas conversas e diálogos; além disso, recuando diante da sentença de morte estaria condenado a cumprir uma sentença bem mais difícil para ele: ter sua vida como que esvaziada de sentido. O que a morte de Sócrates representa parece nos assinalar que o significante é o que de fato importa, é o que tem seu valor elevado ao primeiro plano. É o significante que confere ao filósofo a possibilidade de sublimação e de transmissão de uma demanda, de cumprimento de um destino que o oráculo lhe prescreve. Em outros termos, é como se com sua postura Sócrates estivesse a nos dizer que, para fazer o significante vibrar, para emprestar a ele vigor e luminosidade, ou seja, para dar vida ao sentido é preciso deixar o corpo esmaecer-se diante deste limiar que tem por função demarcar a fronteira da primeira morte.

[...] que o homem aspira aniquilar-se para se inscrever nos termos do ser. A contradição oculta, o detalhe a se compreender é que o homem aspira a destruir-se na própria medida em que se eterniza. [...]Que a morte do herói seja sempre colocada entre uma ameaça iminente à sua vida e o fato de que **ele a enfrenta para passar a memória da posteridade**, forma derrisória do problema – eis o que significam os dois termos, sempre reencontrados da duplicidade da função mortífera. (LACAN [1960-1961], 1992, p. 103) [grifo nosso]

O que está em jogo com a morte de Sócrates parece se referir à dimensão de ultraje concernente ao preço que tem de se pagar pela falta cometida em relação à lei da cidade. Um modo de assumir as conseqüências por aquilo que se fez que, coincidentemente, resulta do

(des)encontro entre uma postura filosófica que interroga o valor do bem sobre o qual a lei da cidade repousa e um modo de sofrer a pena máxima determinada justo por esta lei que é objeto de violação. O que está em jogo com a morte de Sócrates parece ser aquilo que nos faz responder pelas conseqüências indeterminadas das ações que protagonizamos, ações que não são outra coisa senão o móbil da transmissibilidade que toda existência carrega consigo. Nesta via, o preço a ser pago pelo filósofo para fazer jus ao preceito oracular que determina sua conduta e, com ela, o móbil em torno do qual a dinâmica entre saber e não-saber se movimenta não é outro senão aquele que o coloca na função de passar à posteridade a herança simbólica que recebeu, tendo de submeter, para cumprir este fim, seu próprio corpo ao aniquilamento.

No final do seminário sobre *A Ética da Psicanálise*, Lacan ([1959-1960] 1997) nos aponta que toda a ação trágica, por excelência, faz com que instantes antes de seu protagonista inscrever sua existência de forma simbólica e extemporânea, instantes antes de deparar-se com este limiar fixado pela zona da segunda morte, algo da ordem de uma medida seja contabilizado sobre aquilo que se fez. No caso da *Defesa de Sócrates*, vimos considerando que este momento não só ocorre entre o tempo da acusação e o da condenação (aquele em que o filósofo lança um olhar em retrospecto sobre sua vida), como também, pode-se inferir, ocorre sob a forma do registro de um testemunho e de uma confissão que Platão acaba por realizar e que é resultante de um modo de reconhecer e ressarcir a dívida simbólica herdada de seu mestre. Um reconhecimento e um compromisso que tomou como função inscrever o discurso de Sócrates nas linhas de uma posteridade. Neste sentido, o que nos chega do traçado de Platão ([387 a. C] s/d) já é, vamos dizer assim, a terceira ou quarta camada de um modo de se fazer credor e devedor de uma herança que assinala, desde sempre, este lugar como que em falso ocupado pela figura do mestre, que não o coloca em outra posição senão aquela que lhe atribui a função de ser mensageiro da herança – um mensageiro que nunca sabe ao certo o impacto que irá causar a mensagem que pronuncia.

Se Sócrates não hesita diante da acusação de Meleto, não recua nem mesmo diante da condenação de morte é porque não pode dissociar sua existência desta função que o oráculo lhe legou. Se o pensador responsabiliza-se, em seu discurso de defesa pela acusação que lhe é feita, por ter transmitido algo mesmo quando recusava o lugar de mestre que lhe era atribuído por seus discípulos, afirmando-se justo pela dimensão de não-saber, é porque, de algum modo, já era cômico de que há algo na relação entre quem ensina e quem aprende que, a um

só tempo, extrapola a intencionalidade dos agentes, interlocutores em questão e os coloca no compromisso por aquilo que não se pode antecipar, prever ou mesmo garantir os efeitos.

Responder por aquilo que escapa do seu domínio e da sua alçada e, talvez, por isso mesmo, só possa ser visto ou ganhar contornos de realização através daqueles que atestam conosco sua presença nos espaços em que atuamos, através daqueles que se afetam e se sentem tocados pelas ações que protagonizamos, tende a nos colocar no compromisso com o índice de indeterminação residente em nossos feitos. Neste sentido, vimos observando que parece haver algo neste modo como Sócrates responsabiliza-se por aquilo que lhe é imputado por Meleto em seu discurso de acusação que o aproxima da figura do moleiro Menocchio, a qual trabalhamos na seção intitulada “Sustentar a Verdade”⁵⁵.

Nestas circunstâncias, parece que não é de um engano ou de um equívoco que se trata na articulação de Sócrates no momento de sua defesa. Tampouco é de um engano ou de um equívoco que se trata quando Menocchio, em *O Queijo e os Vermes*, de Ginzburg (2006), põe-se a falar nos tempos da Veneza do século XVI, mesmo correndo o risco de se deparar com a inquisição eclesiástica. Seja no caso de Sócrates, seja no de Menocchio não há nenhum indício que qualifique que ambas as condutas assumem a dimensão de um ato cometido involuntariamente, de acordo com aqueles moldes que Aristóteles articula no Livro III de sua *Ética a Nicômaco* quando nos fala da ação realizada sob o efeito do constrangimento e da coação, ou mesmo sob o efeito de uma ação realizada desde a condição de não-saber, de ignorância. Não se pode dizer que alguém forçava Menocchio a partilhar com os outros as dúvidas que lhe advinham do encontro com as escrituras sagradas, da mesma forma que não se pode dizer que alguém estava coibindo Sócrates a praticar filosofia. Da mesma forma, não se pode utilizar como justificativa que se tratava de uma ação praticada desde a condição de ignorância, sem-o-conhecimento-do-que-se-estava-fazendo. Dadas as circunstâncias distintas do contexto cultural em que cada um se encontrava, temos de levar em conta que ambos os personagens entram “num jogo simbólico cujo resultado é conhecido de antemão” - como nos diz Lacan ([1959-1960], 1997, p. 338)

Em ambos os casos não se pode qualificar como uma ação involuntária, mas sim tratam-se de acontecimentos, de narrativas que nos sinalizam que o pensamento, assim como a ação e a transmissão simbólica, só se realiza na através da relação que estabelecemos com os outros. E, sendo resultante do que se tece entredois, todo o pensar coloca o pensador em

⁵⁵ Consultar p. 130-1 desta dissertação.

uma posição arriscada na medida em que produz um impacto inesperado para aquele que o exerce entre os demais no contexto em que atua.

Nesta via, Lacan ([1959-1960] 1997) nos ajuda a pensar a ação trágica quando toma do texto sofocliano a diferenciação entre os termos *hamartia* e *ektos atas*. Em sua leitura da tragédia antiga nos enseja que *hamartia* significa, literalmente, “erro de julgamento” e tende a ser mais comumente cometida por aqueles que se encontram tomados pela referência ao bem, investidos de uma certa posição de poder que lhes confere a função de querer-fazer-o-bem para todos. O equívoco, o engano e todo o resto de significantes que em uma espécie de metonímia vêm compor o repertório da *hamartia* costumam ser realizados por agentes que procuram respaldar sua ação em referência à ordem, ao *status quo* em questão. Se há alguma dimensão de culpabilidade, de arrependimento implícito na ação cometida, ela se deve àquilo que seduz o agente a precipitar-se em uma avaliação que encontra seu suporte, seu ponto de ancoragem na boa-intenção, naquela que procura, mesmo cambaleante, acertar o passo, pedir perdão pelo que se fez.

O não-recuo de Sócrates diante da morte, sua altivez e convicção no tribunal são indícios que nos sinalizam que não é da *hamartia*, de um erro de julgamento ou mesmo de uma condição que o situa em um não-saber-o-que-estava-fazendo que se trata. A postura filosófica que o leva ao acometimento do ultraje sobre o qual está sendo condenado parece ser mais afeita ao que é articulado em torno do termo *ektos atas* do que em torno da *hamartia*. Nesta perspectiva, o vocábulo *ektos* nos diz muito quando faz referência “àquele que está do lado de fora”. *Atas* – indica-nos que um limite foi transposto. Em conjunto *ektos atas* é trabalhado por Lacan ([1959-1960] 1997) no sentido “daquele que transpõe um limite, uma barreira”. Está claro que não se trata aqui daquela barreira que é posta por um certo modo de viver-junto e que nos convoca responder por nossos feitos, caso venhamos a infringir alguma das convenções firmadas entre os pares. *Ektos atas* parece concernir na transposição de um limite que separa, que interpõe a zona entre a vida e a morte.

Há pouco dissemos que todo modo de pensar, de agir individual tende a suscitar arrepio em uma comunidade, que todo modo de existir divergente, não-cooptável ao todo costuma ser varrido para *fora* de um território. No caso da *Defesa de Sócrates*, o tempo da acusação já diz de uma tentativa de puni-lo trazendo-o ao tribunal. Como se, com isso, fosse possível constranger o acusado, forçando-o a se desculpar pelo que fez não só diante daqueles que foram seus interlocutores como também diante dos demais habitantes da cidade. Ocorre

que Sócrates parece não manifestar ter temor nem piedade diante da acusação de Meleto. Ele assume a imputação que lhe é feita. Ele quer ir para fora, não no sentido de ser exilado de Atenas, mas para fora da vida – dado que nos indica o texto quando o pensador quase que se oferece a sofrer a condenação máxima.

Não lhe basta apenas vir em praça pública ter de justificar-se. Ficamos a nos interrogar a respeito do que Sócrates deseja afinal senão isto: dar visibilidade ao significante que lhe foi legado pelo oráculo délfico. Parece que pouco lhe importa o preço a ser pago, importa-lhe sim o compromisso assumido de sustentar um bem e uma dívida simbólica, o compromisso de passá-la à posteridade.

O que há de intrigante nesta história, a nosso ver, é que a figura de Sócrates não escrevendo nada, não deixando registro algum, escreve seu nome nas vias de uma posteridade através da transmissão de um saber identificado com uma postura interrogante frente à vida. A este respeito, nada sabemos de um Sócrates senão pelos olhos de um Platão ([387 a. C] s/d), senão pelas acusações que lhe foram feitas por um tal Meleto.

E, ficamos a pensar, à que se refere este bem que Sócrates compromete-se em sustentar? Não sendo aquele que se concilia com o bem da cidade, não pode ser outro senão o que está preso à própria estrutura de seu desejo. Na parte final de seu seminário *Sobre a Ética da Psicanálise*, Lacan ([1959-1960] 1997) nos coloca que a única coisa sobre a qual um agente pode vir a ser considerado culpado é “a de ter cedido de seu desejo” (LACAN [1959-1960], 1997, p. 382).

Nestas circunstâncias, parece ser evidente que o que permite Sócrates “não tremer a voz” diante do tribunal, mesmo encontrando-se desde a condição daquele que está sendo acusado, deve-se ao modo como o que considera como sendo “seu bem” lhe demanda nada menos do que isso: que encaminhe sua existência trilhando um destino particular – destino que insiste que sua dívida seja paga. E, o único modo de pagá-la, reiteramos, consiste em ocupar-se consigo mesmo, elevar à última potência os preceitos délficos que lhe foram legados, não recuar diante da acusação.

Com isso, recuperemos que foi justamente a posição de mestre que lhe foi apontada que lhe trouxe ao tribunal e, mesmo não identificando-se com essa posição, Sócrates responsabiliza-se, em seu discurso de defesa por ter transmitido algo à seus discípulos. Parece ter sido justamente ao positivar a dimensão de não-saber que atravessa a experiência humana e ao transmitir, repetimos, não necessariamente uma filosofia, mas o dom de filosofar, que

Sócrates faz de seu destino, de sua condição existencial uma espécie de transmissão da falta, por excelência. Ao positivar o não-saber tomando-o como a pedra-de-toque de seu ensino, o pólo sobre o qual a interrogação e a descoberta de si repousam, Sócrates coloca-se, necessariamente, implicado com os efeitos indeterminados de seu fazer.

No que diz respeito à dimensão trágica da existência, a *Defesa de Sócrates* parece nos assinalar que é preciso responder pelo impossível da relação, por aquilo que ao extrapolar a intencionalidade das posições de quem ensina e de quem aprende, coloca-nos no duplo compromisso não só de efetuar a transmissão, como também de responder por seus efeitos.

5. GUIAR-SE MEIO QUE ÀS CEGAS

É preciso escolher ser um homem – e, um homem só pode agir porque pode ignorar, contentar-se com uma parte desse conhecimento, conhecimento esse que é sua esquisitice peculiar. (VALÉRY, 1996, p. 129)

Uma questão tem nos feito companhia ao longo da escrita deste trabalho: aquela que procura contornar a condição existencial que nos encontramos para agir no campo da experiência efetuando um deslocamento meio que às cegas, fazendo-nos carregadores de nosso corpo em arranjos circunstanciais vários sem poder garantir de antemão por onde nosso destino nos guia.

Lacan ([1959-1960] 1997) em sua leitura de Sófocles recolhe um termo *sui generis* que qualifica a posição em que se situam os protagonistas na conjuntura da tragédia, a saber – *pantôporos áporos*. *Pantôporos*, diz-nos ele, refere-se “àquele que conhece coisas”, situa “aquele que é cheio de recursos e empreendimentos”; enquanto que *áporos* – vocábulo que nos é um pouco mais familiar uma vez que deriva do significante *aporia*, sinaliza-nos a condição de suspensão, de ausência de respostas para lidar com os acontecimentos inusitados os quais um agente se depara em seu caminho. A combinação dos termos, um estando no encaicho do outro, parece cifrar, desde a Antigüidade, a antinomia, a oposição, a contradição daquilo que parece estar instalado no âmago da experiência humana – trama que se combina às avessas para nos noticiar que ali onde mais procuramos estar investidos de um suposto domínio sobre as coisas, ali onde mais pretendemos determinar sobre o fluxo dos acontecimentos à nossa volta, algo como que está sempre por nos puxar o tapete da certeza. E ainda, poderíamos acrescentar, parece ser justo por meio do índice de indeterminação que atravessa nossos feitos nas circunstâncias mais ínfimas que protagonizamos que somos convocados a nos responsabilizar no laço social que nos envolve.

A este respeito, *pantôporos áporos* nos diz muito, se pensarmos que é deslocando-se meio que às cegas, ausente de respostas e de recursos para lidar com as situações inesperadas que nos interpelam no plano da experiência que somos como que convocados a nos

responsabilizar por nossos feitos. Responder pela ausência, pela condição de desamparo, por estarmos de mãos-vazias para lidar com o acaso, por nos encontrarmos com alguns recursos e, no entanto, os recursos que dispomos não nos deixam suficientemente seguros diante dos descaminhos que o por vir nos apronta.

Nossa tentativa de realizar um texto duplo, já a anunciamos, procura deixar entrever a fenda que se abre desde a posição em que nossa questão de investigação se situa. O tema dos impasses éticos e o modo como recolhemos a coleção de acontecimentos testemunhados no cenário escolar para incluí-los no registro simbólico das narrativas que aqui apresentamos não nos atualiza outra coisa senão a cisão existente entre uma dinâmica que procura reduzir a experiência humana a uma correspondência entre o dado e o determinado, entre o decidido e o por decidir-se, entre os prognósticos e presságios – e aquilo que não cessa de interrogar funções, ritmos, posições, expondo um furo desalojador entronizado no interior de uma rede simbólica que entrecruza seus fios justo com a pretensão de estruturar a vida, de insistir em dar contornos ao que tende a escapar para o lado de fora da margem.

Sabemos bem que só a tentativa de dar um registro aos episódios aqui narrados já incide em um certo deslocamento, distanciamento efetuado pela posição dupla implicada na relação existente entre agente e narrador. Narrativa a qual não deixa de ser uma porção fragmentária, parcial, parca realizada em função daquilo que mais nos afetou no modo como procuramos articular nosso testemunho da experiência pedagógica. Ocorre que, o caminho que encontramos de dar um registro desde a temporalidade do *a posteriori* a esta pequena seleção de acontecimentos, permitiu com que não só refundássemos nossa posição de agentes desde um outro lugar, como também assumíssemos a responsabilidade pelo destino de nossa história.

Os giros, contornos, desvios no trabalho aqui empreendidos talvez trate-se de deslocamentos operados tanto do modo como fomos situando e atualizando nossa questão investigativa, quanto da condição em que nos encontramos para abordá-la no decurso da elaboração deste escrito. Modo pelo qual fomos compondo e decompondo nosso “eu” na pluralidade dos cenários em que ele se arriscou a atuar. Modo pelo qual fomos efetuando anotações, pensamentos, falas, lembranças de acontecimentos, permitindo-nos correr o risco de sustentar uma interrogação em apenso na realização de um texto que assume o compromisso de deixar o lugar vazio, hiante ao indeterminado das leituras.

O “Eu” aqui presente, mesmo sendo cômico de sua variabilidade, demorou a aparecer

no elaboração desta escrita – e isto, talvez porque, tratando-se de uma via a seguir que expõe um dilema existencial, sabemos que escrever a si mesmo implica em ter de se haver com um ponto-cego que procuramos contornar, fundante deste lugar em falso onde se situa nossa posição.

Sobre a forma dupla que este texto assumiu, as cenas escolares aqui testemunhadas, a reflexão teórica aqui empreendida e o endereçamento que procuramos dar a elas, resta-nos agora, como nos diz Derrida (2007) “assumir sinceramente a responsabilidade por estes envios” (DERRIDA, 2007, p. 12). Noticiamos ao leitor desde as primeiras páginas desde escrito que não temos a pretensão de obturar, tampouco de responder à questão que nos propomos percorrer neste trabalho. O dilema existencial ao qual nos remetemos (e nos endereçamos) nos convoca a sustentar e atualizar um compromisso com o furo intransponível da experiência.

Um desejo tem nos animado em nossas buscas e tem nos ajudado a suportar este compromisso – que o movimento das trocas, dos “envios”, das correspondências (sejam eles aquelas que nos referem a uma experiência do pensamento, sejam eles provocados por um pensar referido à experiência) não silencie aqui, mas sim possibilite acolher a indeterminação permitindo variar os significantes, repercutindo outros giros, outros deslocamentos em função daquilo que vem interrogar nossa condição existencial.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Traduzido por Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. [335 a 323 a. C] **Retórica da Paixões**. Traduzido por Ísis Borges da Fonseca. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. [335 a 323 a. C] **Arte Poética**. Traduzido por Antônio Pinto de Carvalho. 17. ed. Rio de Janeiro: EDIOURO, 2005.

_____. [335 a 323 a. C] **Metafísica**. Traduzido por Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006.

_____. [335 a 323 a. C] **Ética a Nicômaco**. Traduzido por Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Traduzido por Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. Tiro pela Culatra. In: _____. **Responsabilidade e Julgamento**. Traduzido por Rosaura Eichenber. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 327-247.

BARROS, Manoel. **Memórias Inventadas**. São Paulo: Planeta, 2006.

BARTHES, Roland. [1976-1977] **Como Viver-Juntos**. Traduzido por Leila Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Traduzido por Maria Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CALLIGARIS, Contardo. Dívida e Culpa. **A Cura**. Porto Alegre, n. 5, p. 19-22, maio. 1991.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. **Dialética para Principiantes**. 3. ed. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.

CHAUI, Marilena. Janela da Alma, Espelho do Mundo. In: NOVAES, Adauto. **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (p. 31-65).

_____. O Mau Encontro. In: NOVAES, Adauto. **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (p. 455-477).

_____. **Dos Pré-Socráticos à Aristóteles**. 2 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DERRIDA, Jacques. Envios. In: _____. **O Cartão Postal**. De Sócrates a Freud e além. Traduzido por Simone Perelson e Ana Valéria Lessa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (p. 7-283)

DOSTOIEVSKI. **O Idiota**. Traduzido por Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2008a.

_____. **Notas do Subsolo**. Traduzido por Maria Aparecida Botello Soares. Porto Alegre: L&PM, 2008b.

ELIOT, T. S. Burnt Norton. In: _____. **Poesia**. Traduzido por Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. (p. 207-213)

ESCHER, M. C. **Gravuras e Desenhos**. Traduzido por Maria Odete Gonçalves Koller. Holanda: Paisagem, 2004.

FISCHER, Rosa Maria. Escrita Acadêmica: Arte de Ensinar o que se lê. In: COSTA, Marisa e BUJES, Maria Isabel. (Org.) **Caminhos Investigativos III**: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. (p. 117-142)

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio. 16 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FOUCAULT, Michel. [1981-1982] **A Hermenêutica do Sujeito**. Traduzido por Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FREUD, Sigmund. [1895] Projeto para uma Psicologia Científica. In: _____. **Ed. Standart Brasileira das Obras Completas de Freud**. Traduzido por Jaime Salmão. 2. ed. Rio de

Janeiro: Imago, 1974.

_____, Sigmund. [1919] O Estranho. In: _____. **Edição Standard das Obras Completas de Freud**. Traduzido por Jaime Salmão. 2 Ed. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____, Sigmund. [1923-1925] A Responsabilidade Moral Pelo Conteúdo dos Sonhos. In: _____. **Edição Standard das Obras Completas de Freud**. Traduzido por Jaime Salmão. São Paulo: Imago, 1998.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Acaso e Repetição em Psicanálise: uma introdução à teoria da pulsões**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **O Mal Radical em Freud**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. Traduzido por Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUELLER, Adela Stoppel. A necessidade do acidente: Lacan e a questão do trauma. In: FRANÇA, Olympia, et. Al (Org). **Trauma Psíquico. Uma leitura psicanalítica e filosófica da cultura moderna**. São Paulo: SBPSP, 2005. (p. 177-199)

HOUAISS. **Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Objetiva, 2006. 1CD-ROM.

KANT. [1788] **Crítica da Razão Prática**. Traduzido por Valério Rodhen, 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1776-7, 1783-4, 1786-7] **Sobre a Pedagogia**. Traduzido por Francisco Fontanella. 5 ed. Piracicaba, SP: UNIMEP, 2006.

KAUFFMAN, Pierre. **Dicionário de Psicanálise**. Traduzido por Vera Ribeiro e Maria Luísa Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KOHAN, Walter Omar. **¿Y si enseñar fuera imposible? Aprender a pensar com Sócrates**. Rio de Janeiro, 2009. (p. 1-38)

KHEL, Maria Rita. **Civilização Partida**. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a Ética e a Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LACAN, Jacques. [1959-1960] **Sobre a Ética da Psicanálise**. Traduzido por Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. [1960-1961] A mola do Amor. In: _____. **A transferência**. Traduzido por Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992. (p. 11-152)

_____. [1964] Tiquê e Autômaton. In: _____. **Os quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. (p. 55-69)

LAJONQUIÈRE, Leandro. Dos erros e em especial daquele de renunciar à educação. Notas sobre Psicanálise e Educação. **Estilos da Clínica**. São Paulo. n. 2, p. 27-44, ago/1997.

LA BOE TIÈ, Étienne. **Discurso Sobre a Servidão Voluntária**. Traduzido por Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

LEVY, Lia. **O Dualismo de Descartes**. Porto Alegre: PPGFILO-UFRGS, 2007. (comunicação oral)

LISPECTOR, Clarice. **A Cidade Sitiada**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.

_____. A Legião Estrangeira. In: _____. **Felicidade Clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.

LORAUX, Nicole. A Tragédia Grega e o Humano. In: ADAUTO, Novaes. (Org.) **Ética**. 10. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (p. 17-35)

NIETZSCHE, Friedrich. Segunda dissertação: “culpa”, “má consciência” e “coisas afins”. In: _____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. A Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral. In: _____. **Obras Incompletas**.

Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (p. 45-52)

_____. Aurora. In: _____. **Obras Incompletas**. Traduzido por Rubens Rodrigues Torres Filho. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (p. 159-162)

MATTEO, Vizenzo. O Sujeito Ético num Mundo Globalizado. **Revista Adverbum**. v. 1, p. 35-42, jul/dez. 2006

PESSOA, Fernando. **Poesias**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

POLI, Maria Cristina. Por que Hamlet duvida da mesma forma que Descartes...? **Correio da APPOA**, Porto Alegre, vol 12, nº 44, p. 27-33, março/1997.

PLATÃO. Fedro. In: _____. **Diálogos**. Traduzido por José Cavalcanti de Souza. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. Apologia de Sócrates. In: _____. **Diálogos**. Traduzido por Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000a.

_____. **Defesa de Sócrates**. Traduzido por Marco Sinésio e Fernando Santoro. p. 1-29. s/d

_____. **A República**. Traduzido por Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000b.

RICKES, Simone. Do Vazio das Determinações como Propulsor de Sentido. In: XXXVII Reunião Anual da ANPED, 2004, Caxambu. **Anais...** (p. 1-17)

_____. Do Dom de Transmitir à Transmissão de um Dom. **Psicanálise e Educação: uma transmissão possível**. Porto Alegre, n. 16, APPOA, 1995. (p. 39-51)

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Traduzido por Ana Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VALÉRY, Paul. **Eupalinos ou O Arquiteto**. Traduzido por Olga Reggiani. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

XAVIER, Ismail. Cinema: revelação e engano. In: _____. **O Olhar e a Cena**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.(p. 31-57)