

DELÍRIO E PAIXÃO*

Roberto Goto**

Um professor da Universidade de São Paulo, numa entrevista sobre o curso de Filosofia publicada na página de vestibulares de um jornal da grande imprensa, afirma que grande parte dos estudantes que escolhem o curso está à procura de respostas para seus problemas existenciais. "Quando se dão conta de que o que fazemos aqui é um trabalho de reflexão sobre textos clássicos da tradição filosófica, dizem que não esperavam um ensino acadêmico. E abandonam a escola. Mas não há outra maneira de fazer Filosofia senão trabalhar sobre textos filosóficos. Muitos alunos pensam que basta delirar um pouco que já estão fazendo Filosofia".

Acredito que pelo menos num ponto estamos de acordo com estas afirmações: a filosofia tem um *corpus* e uma especificidade que apontam para o fato de que, se filosofar significa apren-

der a refletir, esta reflexão passa necessariamente pelo que já refletiram os filósofos, incluindo a questão que consiste em saber o que são filosofia e filósofos. Logicamente – devemos concordar também – uma discussão que despreze os pontos de partida, as balizas e alguns (ainda que raros) portos seguros fornecidos pelo texto corre sempre o risco de patinhar infrutiferamente nas águas rasas dos palpites sem argumentação – a versão pobre da *doxa* – ou perder-se na estratosfera das ficções sem referentes, opiniões construídas sobre o chão do imaginário mas das quais resulta menos reflexão que fantasia – a situação mais comum sendo certamente dos que "criticam" um autor sem criticá-lo, pois, não se apoiando em seus textos, atribuem-lhe idéias que não são suas e terminam por atingir não o autor, mas seu fantasma. É provavelmente este o sentido que, no desabafo do professor, tem a palavra "delirar".

* Este texto é o desenvolvimento de um artigo escrito no início de 1984 e destinado a publicação em jornal, o que explica a linguagem coloquial, os jogos de palavras, a leveza e generalidade na análise, o jeito de literatura confessional. O caráter restrito de seus motivos e referências talvez justifique sua publicação numa revista especializada. De qualquer modo, não se trata de um trabalho de filósofo (a defesa rigorosa de um ponto de vista "filosófico"), mas de escritor (uma reflexão livre em torno daquilo a que, num título pretensioso, daríamos o nome de "Filosofia e Ideologia"). Mantive referências a escritores que a moda atual já não reverencia com a mesma intensidade, o que procura indicar que o corpo e o sentido do artigo não foram alterados e, mais importante, que este é um texto datado e contingente – coerente, portanto, com o seu conteúdo.

** Professor de Filosofia da Escola Estadual de Primeiro e Segundo Graus Dom João Nery em Campinas-SP.

Noutro sentido, porém, somos obrigados a reconhecer que o texto não é garantia suficiente para evitar este estigma – o do “delírio”. Textos não são unívocos; é próprio de sua vida admitirem mais de uma interpretação, de acordo com o contexto teórico do intérprete e o quadro mais amplo do momento histórico e das coordenadas culturais que balizam o movimento da interpretação – além de que o texto é já, comumente, uma leitura (de um objeto que pode ser um outro texto), carregando consigo o código de um indivíduo e a semântica da formação social da qual fez ou faz parte. As vicissitudes da decodificação costumam incluir a exigência segundo a qual, para capturar ou reconstruir o(s) sentido(s) próprio(s) de um texto, é necessário penetrar e compreender o(s) seu(s) contexto(s), tarefa da qual nenhum erudito adepto da análise histórico-imanente deve sair sem a suspeita do malogro. Em poucas palavras, parece certo que nenhum de nós está a salvo de cair na rede das ambivalências do texto, rede tecida complexamente não só pelo pensamento como por sua história e pela cultura que o produz e o envolve, portanto pelas correntes, tendências e lutas de idéias.

Para prosseguir na metáfora, podemos dizer que o texto não é amarra suficiente para nos manter presos ao mastro de sua literalidade porque é, ao mesmo tempo, sereia – cuja voz sedutora ouvimos e desejamos ainda quando estamos amarrados e de ouvidos tapados. Alguns são, eles próprios,

convites a que os extrapolem para, então, nos lançarmos e divagarmos – ou, mais imprecisamente, navegarmos – nas águas que, simultaneamente, sustentam, mobilizam e ameaçam tragar esta nau dos sensatos. Extrapolar e divagar seriam a outra face do delirar, e a frequência com que, neste sentido, este verbo é intercambiado na vida acadêmica talvez ateste a dificuldade de haver alguém que possa se dizer na posse da verdade mais pura, originária ou completa de um texto.

No entanto, o trabalho filosófico não se resume apenas em interpretar e comentar textos; inclui também o trabalho igualmente árduo de avaliar suas relações com esta realidade que nossa experiência, imaginação e memória constroem e reconstróem incessantemente diante de nós. Melhor dizendo, interpretar e comentar textos são processos que permaneceriam incompletos se não implicassem a reflexão sobre o que eles dizem – e como o dizem – para o que chamamos, da forma mais genérica, de “nosso tempo” – consequentemente, sobre o que dizem “para nós”. Não é menos freqüente, por isso, ver alunos e professores se acusarem de “delírio” pelo fato de uns e outros interpretarem e comentarem um texto passando por sobre as exigências e demandas que partiriam da realidade vivida. Neste caso, delirar pode significar inclusive aquela busca do sentido próprio e originário do texto quando realizada como puro exercício de erudição, divorciada da preocupação e do diálogo com o tempo presente. Da mesma for-

ma, porém, poderemos ver em troca aqueles acusarem de delírio estes que, segundo seu ponto de vista, querendo ler a sua realidade através do texto e o texto atravessado em sua realidade, instrumentalizam o saber ou, mais que isso, recaem neste pecado mortal – a ideologização.

A esta altura, um balanço parcial e provisório pode nos indicar que a palavra “delírio” é uma moeda polivalente, que adquire valores e effgies diferentes, ao sabor das necessidades de seus usuários; e sua troca, deslizando entre polos às vezes diametralmente opostos, não tem fim, embora seu propósito esteja justamente em pôr fim às trocas mais acerbas e intensas daquele produto legítimo da filosofia – as idéias. Para comprová-lo podemos observar que, quando já não é este ou aquele leitor ou estudioso da filosofia que delira, quando os contendores empatam esgotando o intercâmbio mútuo daquela moeda, ainda – e sempre – resta o recurso de (des)qualificar como delirante o filósofo invocado como argumento de autoridade ou aquele que é o próprio objeto da discussão. Isso põe uma pergunta: se todos estamos, distintamente (de acordo com o ponto de vista aplicado), sujeitos a ter de engolir o remédio – a panacéia, mais precisamente – do delírio, que sentido e fundamento tem o uso de tal palavra?

Notar que ela serve para desqualificar o adversário e seus argumentos é encontrar um sinônimo mas não a resposta, pois resta saber sobre o signifi-

cado e os motivos da desqualificação. Dizer que há outros e diferentes procedimentos para recusar os argumentos adversários e tentar colocar unilateralmente ponto final na polêmica, indicando desde os mais “sutis” (por exemplo, no debate político, as acusações de reacionarismo e conservadorismo, de um lado, e as de esquerdismo e sectarismo, de outro) até os mais duros (a acusação de loucura, da qual a de delírio é uma forma atenuada), passando pelos “moderados” (a acusação de leviandade), pode talvez contribuir para uma inédita Classificação Geral das Formas de Desqualificação do Saber Alheio – que poderia contribuir, por sua vez, para a formulação de uma sólida e volumosa Teoria da Estrutura da Polêmica Intelectual – mas também, infelizmente, não responde à questão.

De um modo muito singelo, conduzidos por nossa experiência, podemos arriscar um começo de resposta observando que tendemos a desqualificar os argumentos contrários aos nossos quanto mais nos apegamos ou sentimos a necessidade de nos apegar a estes, isto é, “nossos” argumentos e pontos de vista. É possível arranjarmos isto numa forma mais explicitamente argumentativa: se desqualificamos os argumentos contrários, é porque sentimos que eles ameaçam de morte nossos argumentos; e se sentimos tal ameaça, é porque nos apegamos a eles. Como adendo, para justificar o uso da linguagem psicologizante, seria pertinente notar que não é casual que a desqualificação costume recorrer a este superego que censura lançando

mão de palavras como “delfrio” e “loucura”: estamos, certamente, num campo em que o lógico confina com o psicológico e é por este influenciado.

Uma vez aceita esta caminhada como um progresso – ainda que modesto – em nossa investigação, fica faltando vencer a parte mais importante do caminho. Resta discutir e explicar que razão e/ou necessidade justificariam o apego a determinadas idéias e raciocínios. A experiência, também aqui, nos oferece várias hipóteses, que não são excludentes. Como não nos é permitido ser mais ingênuos, lembremos logo a possibilidade de ocorrência de fatores como a vaidade e o orgulho intelectuais, paixão da qual não escapou nem mesmo o lógico, empirista e simpático mestre Guilherme de Baskerville, de acordo com o testemunho de seu discípulo Adso. E como continuamos no terreno fronteiro do lógico-psicológico, não seria demais avançar ao ponto de aventarmos certa gratuidade desse apego: menos que ao orgulho ou à necessidade de firmar uma coerência de princípios até o fim, ele se deveria à escolha arbitrária determinada pelo gosto ou temperamento – pense-se, neste caso, em alguém que se apega com unhas e dentes a uma filosofia porque a escolheu, e a escolheu como escolhe uma cor ou mesmo uma esposa, porque é a que está mais de acordo com o seu temperamento, “combina” com seu modo de ser (daí porque filosofias entrariam e sairiam da moda com uma agilidade equivalente à do vestuário).

Um parêntese. Meu propósito era conduzir o pensamento para um canto a fim de provar o oposto – não propriamente uma prova pelo absurdo, mas pela ironia – porém noto que acredito pelo menos em parte nisso que gostaria que parecesse irônico. Antes de passar adiante, portanto, não deixaria de ser instrutivo explicitar uma hipótese mais particular, isto é, pessoal. A hipótese é a seguinte: um primeiro amor, mesmo que apenas filosófico, pode ser igualmente indelével – o advérbio entrando por conta de uma alusão irônica que podemos fazer à idéia de “primeiro amor” vulgarmente atribuída aos românticos. Para tentar corroborar a hipótese, lembraria que para algumas pessoas a primeira filosofia a imiscuir-se entre os miolos sem ter sido para tanto convidada não o faz em absoluto para desempenhar o papel de uma coqueluche “que se pavoneia e gasta sua hora no palco e depois não mais é ouvida” – noutras palavras: uma doença que se tem para não se ter mais – porém o faz na forma de uma paixão – incompleta e incurada – que se leva pelo resto da vida, ainda que surjam, aqui e ali, namoros ocasionais ou amores um pouco mais profundos e prolongados. Lembremos o exemplo muito concreto e sintético de Sartre aos setenta anos, confessando – tão displicente quanto significativamente – preferir a “etiqueta” de existencialista à de marxista. Mas, certamente seria exagero partir deste tipo de exemplo para pensarmos que pode haver também uma espécie de infância filosófica que desenha nossa primeira identidade (não necessaria-

mente na ordem cronológica e psicológica, mas na lógico-afetiva), da qual podemos nos afastar mas não nos desvencilhar e para a qual procuramos retornar (a volta às origens...) num ponto superior da espiral da existência, nostálgicos do seu frescor original – um frescor de *rosebud*. Felizmente não é aí que queremos chegar.

Onde queremos chegar – retomando o caminho da nossa seriedade – é à razão que move alguns de nós a nos entrincheirarmos em determinadas posições filosóficas, que passamos a defender inarredavelmente, passionalmente. A palavra provavelmente é esta: passional. O vigor passional que, não raramente, investimos em nossas razões argumentativas, na construção e aplicação de nossa racionalidade, é talvez o indício de que aquela razão que procuramos está numa certa paixão. Para não darmos ao superego o trabalho de nos censurar por psicologizar e romantizar o raciocínio, expliquemos que se trata da paixão mais simples, ascética, austera: aquela que certos filósofos experimentam na construção de suas verdades, a paixão que está no trabalho áspero e doloroso de encontrar resposta para determinados problemas com que nos defrontamos em nossas vidas. Seria hora, então, de voltar à afirmação inicial – pretexto deste artigo – para dizer que, se o estudo da filosofia não pode ser senão “um trabalho de reflexão sobre textos clássicos”, não deixemos de lado o fato de que os “textos clássicos” também foram e são, por seu turno, reflexões sobre proble-

mas postos pela vida – reflexões que, freqüentemente, não se produziram sem paixão, mas que são, ao contrário, sua expressão.

II

A frase famosa atribuída a Epicuro – “enquanto existimos, a morte não existe e quando a morte existe, não mais existimos” – não é, ao contrário do que se poderia esperar vulgarmente de uma “filosofia do prazer”, um convite à orgia. Tampouco é, porém, um modo matreiro de se descartar do problema da morte, porque é justamente como problema que a morte está aí presente. Podemos vê-la mesmo como um modo de tentar aplacar a dor que esse problema suscita, notando-lhe certo traço estoico – o que só pareceria paradoxal se não soubéssemos que epicurismo e estoicismo não são, de forma alguma, filosofias drasticamente opostas. A este propósito o leitor mais informado poderá lembrar aspectos da biografia de Epicuro que desmentem o estereótipo: tendo uma doença que o fazia sofrer, o prazer que buscava era o da aponia e da ataraxia, o apaziguamento e o equilíbrio das paixões; entre o amor e o ódio, preferia a amizade; um santo sem deus e sem igreja. Alcançamos, assim, o ponto de ver filosofia e religião trocarmos um afago, o que pressupõe ou sugere o fato de filosofias também se prestarem à função religiosa de consolar o desconsolado (ainda que o seja pelo desolamento, como faziam os estoicos, segundo o professor Benedito Nunes, ou, podemos acrescentar, afundando ainda

mais o desconsolado no desconsolo, como parecem fazer os existencialistas) e de a religião também constituir, de acordo com expressões já tomadas clássicas, a "teoria geral", o "compêndio enciclopédico", a "lógica popular" de um "mundo sem coração", ainda que exprimindo e sumariando uma "consciência invertida" desse mesmo mundo. E, para encerrar o rastreamento das frases antológicas, lembremos a de Camus, que a morte de Pedro Nava tornou a trazer à baila. "Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio". Em seu contexto imediato, procura indicar que o único problema digno de ser pensado é o do sentido da vida – se esta vale a pena ser vivida. Em nosso contexto, talvez signifique ainda consolar o desconsolado desconsolando-o, tal como faz o médico que se quer sincero ao paciente desiludido (e daí, provavelmente, a relação estabelecida, talvez inconscientemente, entre o doutor Nava e a citação camusiana no noticiário necrológico).

Os defensores do rigor philosophicus condenarão como abusiva nossa tentativa de pensar e pesar as ligações entre paixão e razão, posto que, de seu ponto de vista, estas ligações sequer existem. Ligar uma a outra, poderão dizer, é contaminar e macular a filosofia com aquilo que lhe é inferior e inferior – a ideologia. A ideologia é este monte de interesses, uma falsa consciência, quando muito uma visão de mundo datada e situada, fabricada para servir a determinados interesses particulares, interesses que ela, de mo-

do escuso, tenta vender como universais. Já a Filosofia é esta ciência de rigor e do real, comprometida com verdades limpas de interesses que não os racionais, uma reflexão desinteressada e insuspeita, sujeita talvez a intempéries homéricas mas posta acima das paixões comezinhas dos mortais comuns.

Tendo recorrido à figura de Ulisses para sugerir que a racionalidade e a astúcia não evitam que o périplo se multiplique em muitos caminhos e desvios – inclusive os da sedução e do delírio –, alongando interminavelmente o que deveria ser uma curta viagem de volta à terra mãe, poderíamos agora, de modo igualmente livre e antiliteral, lançar mão da imagem de Aquiles para indicar que há na filosofia uma parte ideológica, que é tão contingente quanto determinante: um defeito congênito, que atrapalha sua perfeição, mas que faz parte de sua anatomia e destino. Procuramos ver este calcanhar de diferentes ângulos, como manda a reflexão filosófica: uma visão de mundo cujo fundamento último não tem seu apoio senão em si mesmo – que não pode ser provado senão pelos argumentos que lhe são posteriores –, um pensamento que, se é datado e situado, o é porque porta consigo, imiscuída na reflexão, uma chama de desejo ou vontade ou sonho que não se reduz à cera que a alimenta; um fio de vida inseparável da trama em que foi tecido. Numa palavra, a filosofia é ideológica na medida que a realidade não é transparente, não se revela nem fala por si mesma, na medida portanto

que o homem começa por conhecer a realidade construindo para si esta realidade, dando-lhe nome e idéia, transformando-a pelo trabalho do trabalho e o trabalho das idéias.

A parte ideológica da filosofia, seu calcanhar-de-aquiles, é sua fraqueza mas é também seu ponto de apoio e contato com o solo coletivo das paixões humanas, o ponto através do qual pode ser vulnerável e acessível às impaciências e dores do mundo. A contingência que faz ver que cada filosofia foi pensada por um determinado sujeito num determinado tempo e em determinadas circunstâncias é ela mesma, no entanto, aquilo que a humaniza e garante sua universalidade – aquele tipo de universalidade de carne e osso que compete com a atemporalidade dos conceitos, questões e dúvidas propriamente filosóficos; universalidade que lhe permite transpor as barreiras da circunstância e do tempo, mas à maneira de versos de Shakespeare, sempre ideológicos.

A fim de ilustrar o argumento, peço licença para relatar em segunda mão uma experiência, narrada em primeira por um amigo num desses momentos impressentidos e impremeditados em que a conversa amena cede lugar à memória e à confissão. Pelos 16 ou 17 anos, quando ainda se obrigava a ir às missas – o amigo é católico –, alimentava sem saber essa idéia agostiniana de que nenhuma folha cai sem o consentimento de Deus. Transposta para a lógica do mundo social, ela deveria sig-

nificar que coisas como guerras, miséria e opressão só podiam existir ante a ação ou omissão divina; faziam parte também do sentido daquela frase – “é a vontade de Deus. . .” O adolescente que meu amigo era – “às vezes ainda sou”, comentou ele, autoirônico – não conseguia conciliar a idéia de onipotência com a de misericórdia divina. Não atinava para o sentido e a necessidade desta misericórdia; precisava ser misericordioso – neste caso, com quem? consigo mesmo? – alguém que podia tudo, diante de um mundo em que todos os acontecimentos eram produto e expressão de Sua vontade? Um dia, à custa talvez do amalgamento e da sedimentação destas e de outras idéias intermitentemente ruminadas, concluiu que Deus bem podia ter criado os homens livres, isto é, com a liberdade de fazerem na terra o que bem entendessem. Era possível então – e talvez necessário – pensar num Deus que tolerasse misericordiosamente as misérias do mundo, produzidas pelos homens, não mais por Sua vontade soberana. Assim, retirando às costas divinas a pesada responsabilidade pelos males da terra, concordando em assumir sua parcela dessa carga e, então, em ver Deus como um pai tão compassivo quanto distante – um ‘Ser cuja onipotência estaria, doravante, no poder infinito de afastar-se e não intervir nos negócios humanos –, passou inconsciente e algo compulsoriamente de um agostinismo que ignorava a uma espécie de tomismo que igualmente desconhecia. No entanto, durante alguns meses, na transição entre uma concepção

e outra, chegou a pensar num Deus cuja vontade consistia em brincar com os sentimentos e sofrimentos de suas criaturas, como se estas fossem marionetes ou insetos. Pensamento (ou, parafraseando o título de um livro que não li, "pentimento") que ele reviveu quando, falando de uns livros que vinha lendo para ilustrar minhas aulas de História, citei aquela frase do conde de Gloucester, no Rei Lear, motivo e causa de seu relato: "como moscas nas mãos de meninos travessos, assim somos nós para os deuses; eles nos matam para se divertir".

Esta frase não é filosófica, inclusive por seu processo de produção: não é produto de uma reflexão serena e compassada, metodicamente planejada e executada com equilíbrio racional, segundo as normas do bom senso. Se é filosófica, é de uma filosofia de boteco, desabafada após a enésima garrafa. É ideológica até por ser metafórica, na direção da "falsa consciência": literalmente, deuses não há e, portanto, também não há como responsabilizá-los por nos matar como se fôssemos insetos. E assim, caso fosse um filósofo seriamente preocupado em desvelar as aparências e buscar o conhecimento objetivo do real, Gloucester teria de dizer mais ou menos isso: "a luta pelo poder no interior das camadas aristocráticas de nossa sociedade servil acaba de me pisar os olhos!" Mas então Shakespeare não seria Shakespeare e certamente a frase não seria capaz de nos causar a mesma (ou a menor) empatia. Sobretudo, tomar-se-ia

mentirosa em relação à sociedade feudal, pois seria um reflexo falso de seu imaginário. Para explicitar o sentido só aparentemente paradoxal do que acaba de ser dito, não citemos Althusser ao pé da letra: a ideologia não é uma maquiagem cínica e perversa do imaginário de certas camadas sociais, mas um conjunto de representações nas quais acreditam – a falsa consciência é uma crença verdadeira. Isso talvez nos autorize a dizer que a força expressiva das obras de arte está em seu conteúdo e forma ideológicos: quanto mais e melhor servem-se da ideologia, da "falsa consciência" de seus personagens – que, por sua vez, representa a "falsa consciência" deste ou daquele tipo de indivíduo ou setor social –, mais verdadeiramente podem "retratar" a sociedade e a época a que tais personagens aludem. Certamente a universalidade do Rei Lear – como de outras obras dramáticas, de Sófocles a Nelson Rodrigues – não se reduz nem se deve unicamente a esta expressividade, e no entanto é nela que se apóia.

Analogamente – advérbio que, aqui, pretende ter a virtude de recordar a proximidade que existe entre arte e filosofia –, o que há de ideológico na filosofia pode não ser sua mácula mas aquilo que a enobrece, ao modo como a carne, um corpo pode enobrecer a alma, o intelecto – se quisermos aceitar os dualismos zoroastro-cartesianos. O fascínio vivo – quase erótico, segundo Adélia Prado – da figura de Cristo, que realiza esse dualismo para os cristãos da maneira mais dramática, está no fato de ser uma divindade encarnada, que

vive sua vida, paixão e morte sem recorrer às imunidades de um deus. Se Cristo fosse apenas e exclusivamente divino, aos olhos do cristão, sua história não teria graça (e não traria a Graça). A rigor não haveria história, se o que entendemos por história é um processo a que não falta, absolutamente, a paixão humana (paixão que dá ao Calvário o sentido que hoje tem). Principalmente não haveria entre este Cristo inumano e a comunidade dos mortais nenhuma possibilidade de identificação, matriz da maioria das religiões e seus mitos – ideologias por excelência. Se Cristo pode ser amado (e não apenas adorado) é porque transpira uma condição humana, um calor próximo que o povo fiel sente também em relação aos santos – estes igualmente humanos, ou inumanos de acordo com os limites dos sonhos e esperanças humanas.

O corpo ideológico da filosofia, sua encarnação no mundo das paixões humanas, nos oferece a possibilidade de pensar a filosofia com todo o corpo; não apenas com aquela parte, que não sabemos exatamente onde está, a que damos o nome de racionalidade. Atena dos olhos de coruja é uma deusa fria. Mais digno de nossa simpatia é aquele que o filósofo dialético-materialista quando jovem chamou significativamente, no prefácio à sua tese acadêmica sobre Demócrito e Epicuro, de “o primeiro santo do calendário filosófico”. Deus auto-humanizado, Prometeu não é apenas aquele que toma o partido dos homens contra os deuses, mas o que assume como sua, e como um cristão

(como um “mártir”, na grafia de Marx), a condição humana: o que “nunca desejaria trocar minha sorte miserável” pela “servidão” de Hermes, “fiel laçao e mensageiro de Zeus”. É certo que, neste trecho, o autor do prefácio eleva a “consciência humana” (e nisso a filosofia) à altura de “divindade suprema, divindade que não suporta rivais”, mas, humanizando e laicizando o divino, onde ele procura e encontra a força e a coragem da filosofia é justamente no lugar em que outros pensadores de sua época, “tristes poltrões”, achariam o pior: a grandeza da filosofia, de que Prometeu é a metáfora, está em sua “sorte miserável” porém independente, a de cultivar o fogo e de respirar sem a ajuda infalível dos deuses e mesmo contra ela – e certamente não será abusivo atribuir paixão a esta grandeza, aproveitando a semântica popular da palavra “fogo”.

Certamente, também, não é gratuito e não é sem conseqüências o fato de o jovem intérprete de Epicuro recorrer à signos como “santo” e “deuses”, num sentido (metafórico) próximo do de Shakespeare: deuses maldosos, homens sofredores; e um santo que, como todos, é símbolo do limite da capacidade humana, aquele ponto em que o humano se avizinha do sobre-humano. A filosofia que assim fala está no seu papel de porta-voz das humanas paixões – que podem se traduzir em desejo, nostalgia, esperança. Com diferentes entonações, algo desta voz não deixa de soar em meio às análises e críticas mais rigorosas do autor d’O

Capital. Notemos, por exemplo, como, ao mesmo tempo finalizando e interrompendo a descrição de um processo sócio-econômico, o escritor enuncia e anuncia: "os expropriadores serão por sua vez expropriados" – frase que tanto podemos ver como a conclusão mais lógica e "natural" de um raciocínio quanto como a profecia mais ardentemente desejada. Ou aquele trecho em que, depois de inventariar o número de acidentes e morte por trabalho em determinado setor industrial e de mostrar que aos empregadores preocupa menos o gasto de vidas que o dispêndio de capital, nota o autor que no capitalismo é assim mesmo, pois "só malbaratando monstruosamente o desenvolvimento individual assegura-se o desenvolvimento da humanidade na época histórica que precede a fase em que se reconstituirá conscientemente a sociedade humana". A tonalidade de um consolo estoíco (ou epicurista, no sentido autêntico), neste caso, recobre e acentua os outros tons que o discurso também não consegue evitar: o de um certo determinismo histórico, de extração hegeliana (a necessidade do sacrifício das partes para assegurar o necessário desenvolvimento do todo), combinando-se e contrastando com certo ideal humanista que tira uma nota

áspera e incômoda do conflito que condiciona a realização da humanidade à desrealização do indivíduo.

Fiquemos, para terminar, com essa imagem de uma história a ser protagonizada consciente e racionalmente pelo homem. A nós, hoje, soa menos como convicção do que como frágil esperança. Uma esperança que nos pareceria ingênua se não tivesse o poderoso contrapeso das análises implacáveis e do vigor retórico dos textos de Marx. É nesse contexto que ela faz sentido, um contexto – o do racionalismo do século XIX – em que a paixão que habita a razão é também uma paixão pela razão. Fora dele, neste final de século, varrido aqui e ali por irracionismos desesperados, tocado no fundo por uma razoável desesperança, não nos atrevemos ao otimismo de pensar num futuro dessa espécie. Apesar disso, não deixamos de pensar no futuro e mesmo em algum tipo de futuro, ainda que seja sob a luz negativa e o humor pessimista das teorias de Frankfurt. Sem dúvida, uma filosofia sem paixão teria a inestimável vantagem de não ser otimista nem pessimista, de não pensar a história em termos de razão e barbárie, etc. Provavelmente, contudo, não pensaria. Provavelmente não existe.