

Filosofia crítica: da palavra ao martelo e do martelo ao tacape

FILIPE CEPPAS*

“Na crítica, não se trata de justificar, mas de sentir de outro modo:
uma outra sensibilidade” (*Gilles Deleuze*)

Resumo

Este texto procura repensar a noção tradicional de crítica, de pensamento autônomo e reflexivo, a partir dos pensamentos de Nietzsche e Oswald de Andrade. O texto procura associar a noção de crítica a uma certa “inocência guerreira” presente tanto na filosofia a golpe de martelos de Nietzsche, como na antropofagia oswaldiana.

Palavras-chave: Crítica; Nietzsche; Oswald de Andrade; antropofagia.

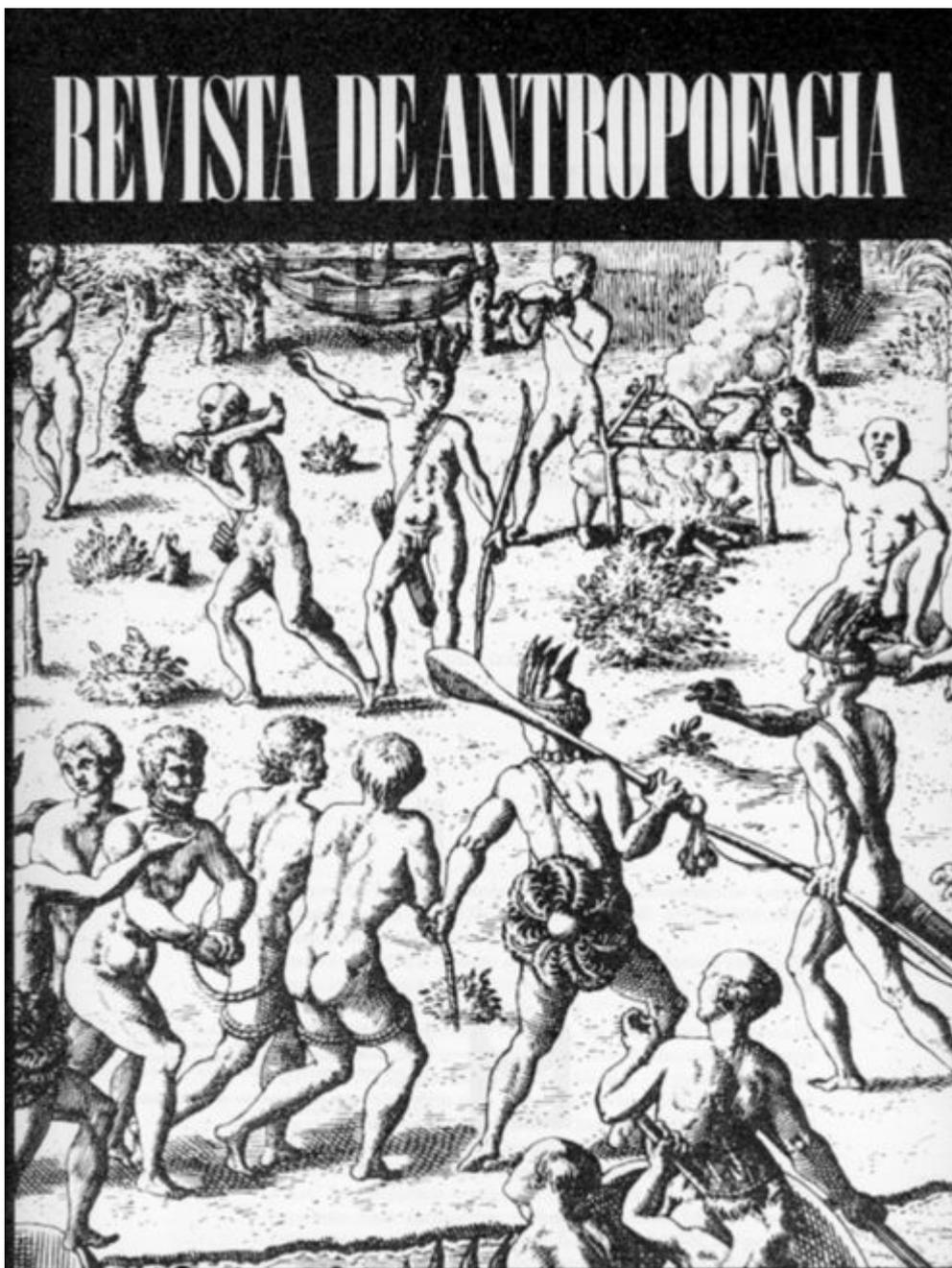
Abstract

This text aims to rethink the traditional notion of criticism, or of a reflective and autonomous thought, from the perspective of Nietzsche and Oswald de Andrade. It seeks to associate the notion of criticism and a certain "warrior innocence" present both in Nietzsche's philosophy with a hammer, as in Oswald anthropophagy.

Key-words: Criticism; Nietzsche; Oswald de Andrade; anthropophagy.



* **FILIPE CEPPAS** é Doutor em Educação também pela PUC-Rio e Pós-Doutor pela Universidade Paris VIII. É professor adjunto da Faculdade de Educação da UFRJ e do PPGF-UFRJ.



O poder da palavra

Crítica é o poder discriminatório do *lógos*, do verbo, da palavra; poder de escolha, de análise, de ajuizamento. Embora cada um desses termos carregue um sem número de determinações complexas, de histórias, de teorias (por exemplo, o *lógos* em Platão, a teoria do juízo de Kant), podemos começar identificando o exercício da crítica com o exercício de

um ajuizamento do tipo “melhor isso do que aquilo”. Crítica é, portanto, valoração. Essa valoração, por sua vez, consiste numa *decisão*. Isto é, seguir uma escolha pré-determinada, sem reconsiderar ou reafirmar essa escolha, não seria um gesto crítico. Ser crítico é, portanto, como reza a tradição, pensar sem a tutela de outro, sair da minoridade. Neste sentido, ser crítico seria o mesmo que emancipar-se, seria nos reconhecermos como “seres de

razão e de discurso”, que podem opor “razão a razão” e “construir ações como demonstrações”, tal como nos indica Rancière (2003, p.90).

Mas ser crítico, no limite, seria também pensar nas coisas *como se fosse pela primeira vez*. Crítica, neste sentido, é quase sinônimo de ajuizar: é pensar sobre um particular livre de uma regra universal, ou *como se* ele estivesse livre desta regra; é pensar sobre uma regra universal que não sabemos se se aplica ou não a certos particulares, ou *como se* não o soubéssemos. Este “como se” é importante, pois tanto se pode afirmar *criticamente* um determinado estado de coisas já dado pela tradição, como se pode negar qualquer coisa *dogmaticamente*, sem submeter o que é negado a uma verdadeira escolha. Ajuizar criticamente sobre alguma coisa seria pensar sobre/experienciar essa coisa como se o fizéssemos pela primeira vez, como se tivéssemos que aprender a fazer isso sem a tutela de outrem, sem o conforto de uma decisão prévia, de um caminho pré-estabelecido — e se dizemos isso é porque acreditamos que esta não é uma atitude comum, que, ao contrário, a tendência mais forte e usual é a de seguir uma opinião alheia, mesmo quando acreditamos que estamos seguindo a “nossa própria opinião”.

Para ajudar a pensar nessa espécie de inocência, de frescor ou de indecisão implicada em nossa definição de crítica, podemos nos servir da famosa definição heideggeriana de verdade como *alétheia*. Trata-se do contraste entre a idéia de verdade como desvelamento e a verdade como *orthótes*, ou correção/ortodoxia do olhar. Alternativamente, essa inocência vem também de Nietzsche. Como diz Deleuze, a crítica pressupõe valores, mas os valores pressupõem, também e

mais profundamente, avaliações, um modo de existência, que é sempre uma relação de força, uma apreciação, uma *determinada* experiência do mundo.

A crítica também “implica o sujeito” na medida em que, nela, é preciso sempre se arriscar na articulação de gêneros discursivos diferentes. Ser crítico é afirmar o que conta ou o que não conta não somente em meio aos particulares em disputa, mas sobretudo em meio à decisão sobre os critérios, as regras que decidem, coletivamente, qual desses particulares seriam os “melhores”, os “mais adequados” para determinados fins. Essa afirmação envolve a articulação de gêneros discursivos diferentes porque nela entram em conta, inexoravelmente, juízos de gosto, exortações, descrições, tradições e tudo o mais.

A crítica é um exercício de posicionamento político. Ela só é “viva” na medida em que se trata de escolher quais particulares e quais regras contam *em meio a outras pessoas, em meio a decisões que nos afetam coletivamente*. E o que chamamos de “político”, aqui, pode nos levar a muitos mal-entendidos, porque a política também costuma ser pensada em termos da *orthótes*, da ortodoxia. Tanto de uma perspectiva sofisticada (convencer o outro do que me convém), quanto de uma perspectiva platônico-aristotélica (procurar o que é o melhor para todos), pensa-se quase sempre a política em termos da busca do consenso e não como exercício do dissenso. A dimensão política da crítica como exercício do dissenso é um dos maiores desafios do pensamento crítico. Ela nos faz retornar ao primeiro aspecto: não há caminho pré-determinado, todo caminho, toda predicação, exortação, descrição, etc., deve poder ser reavaliada radicalmente.

Isso nos força a considerar *o tempo da crítica*. O pensamento crítico deve dispor de todo o tempo necessário. Embora a crítica envolva decisão, escolha, essa decisão ou escolha aproxima-se e afasta-se continuamente daquela decisão que nos exige a pressão da ação ou do embate político. Isto é, a dimensão política do pensamento crítico está sempre em tensão com a pressa ou a urgência das ações políticas.

Por fim, o pensamento crítico explora o possível, isto é, ele mobiliza conjuntamente dois pares de oposição: palavra e ação / o fora e o dentro. O que é determinante para a crítica é a possibilidade de modificar um estado de coisas. Ele tem a ver com o poder performativo da linguagem e, inversamente, com efeitos narrativos das ações. É por isso que o pensamento crítico não é nunca a aplicação de uma fórmula, como a do falsificacionismo popperiano, por exemplo. O essencial da atitude crítica se dá na descoberta e não na justificação. A decisão sobre o que vale ou o que não vale pode, sem dúvida, se beneficiar de critérios institucionais, metodológicos, científicos, isto é, de uma avaliação *a posteriori*. Mas a adoção e o peso desses critérios para modificar um estado de coisas será sempre uma questão indecível ou uma ação política radical. A atitude crítica começa pela decisão sobre quem pode ou não decidir sobre os critérios a serem adotados, e como tal decisão será tomada.

Criticidade e educação

Muitos discursos educacionais se baseiam numa concepção problemática de criticidade, que prega a autonomia sem exercitá-la. A essa concepção educativa, Rancière chamou de “embrutecedora”. Ao contrário da concepção que procuramos esboçar

acima, uma educação embrutecedora afirma que apenas a instrução, e uma instrução realizada sobre a tutela de um mestre, poderia viabilizar a adoção de uma postura crítica. Para esta perspectiva embrutecedora, seria sempre preciso alguém para dizer quais as condições e as ferramentas adequadas para que outro alguém se assumia como um “ser de palavra”, i.é, alguém capaz de ajuizar, no sentido que indicamos acima: de valorar um particular segundo uma regra ou avaliar uma regra dados certos particulares. Na filosofia, tal capacidade de ajuizamento costuma ser descrita, nessa perspectiva embrutecedora, como “saída do senso comum”.

Que a leitura e a escrita, a escolarização ou o acesso à cultura letrada seriam pré-condição para a adoção de uma postura crítica, e que o contrário disso seria permanecer preso a um senso comum acrítico, é a pressuposição fundamental de uma perspectiva pedagógica embrutecedora. É certo que nosso pensamento e nossa sensibilidade podem e devem nos tornar mais aptos ao exercício do ajuizamento quanto mais entramos em contato com a pluralidade e a complexidade cultural que designamos como a tradição cultural do Ocidente. Porém, podemos dizer também que *a identificação da falta de instrução como principal obstáculo para o surgimento de um coletivo de enunciação e prática política livre de qualquer tutela é ela mesma este obstáculo*. Isto significa que o decisivo no ajuizamento crítico não é nem a quantidade de informação que se tem sobre algo, nem habilidades e competências específicas. Tudo isso será sempre desigual e insuficiente, ainda que necessário. O decisivo para o ajuizamento crítico estaria, antes, naqueles aspectos indicados acima: a inocência, uma disponibilidade para

pensar como se fosse pela primeira vez; uma recusa das hierarquias; a disponibilidade para transitar em diferentes gêneros discursivos; o interesse pelo dissenso, que é uma sensibilidade frente às razões e aos interesses dos outros. Parece evidente, portanto, que a instrução e/ou o conhecimento está longe de ser uma garantia para uma postura crítica.

A armadilha da criticidade, na tradição do pensamento ocidental, está no fato de que sua conquista esteve, desde Platão até a modernidade, referida quase sempre a uma “autonomia” subsumida a concepções identitárias e hierárquicas de conhecimento e à dominação social, com base no poder de quem sabe e tem legitimidade para decidir sobre aqueles que não sabem e não têm legitimidade para decidir. É o que Nietzsche descreve como a mera transposição de uma concepção religiosa do mundo para o mundo das ideias, do Eu, do Espírito: a verdade encontra-se num ente que é *causa sui*, uma fantasia projetada como causa de tudo o mais. E, o que é decisivo, nem todos são capazes e se interessam por saber sobre isso, apenas os sábios, os filósofos, os sacerdotes. Daí advém nossas ideias de justiça, de finalidade da vida, felicidade, etc. E por isso a vida vai se tornando cada vez mais injusta, sem sentido, infeliz, *alheia*. Ou, segundo a formulação da “dialética do esclarecimento” de Adorno e Horkheimer: a civilização ocidental, apesar de procurar, desde os seus primórdios, entender-se sob o signo da justiça e da igualdade, parece aprofundar cada vez mais a injustiça e a desigualdade, a despeito de todo o seu progresso aparente.

O martelo

Nietzsche é, sem dúvida, um autor incontornável para tentar escapar dessa armadilha da criticidade, para tentar

compreendê-la, criticá-la, superá-la. Como diz Deleuze: “...a filosofia dos valores, tal como [Nietzsche] a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer a filosofia a ‘marteladas’.” (DELEUZE, 1999)

A questão que apresentamos, inicialmente, é a de que não basta propor uma perspectiva mais igualitária de interação (por exemplo, na escola, entre aluno e professor) para propiciar a adoção de uma postura crítica que escape à armadilha da reprodução das injustiças e das desigualdades. Para escapar desta armadilha, parece ser preciso desconstruir certos modos de pensar a realidade, a linguagem, o ser humano, a natureza. O que significa dizer que essa desconstrução deve ser feita “a marteladas”?

Em *O crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo*, Nietzsche apresenta “três tarefas em virtude das quais se precisa de educadores. Tem-se de aprender a *ver*, tem-se de aprender a *pensar*, tem-se de aprender a *falar* e *escrever*”:

Aprender a *ver*: acostumar os olhos à quietude, à paciência, a aguardar atentamente as coisas; protelar os juízos, aprender a circundar e envolver o caso singular por todos os lados. Esta é a *primeira* preparação para a espiritualidade: *não* reagir imediatamente a um estímulo, mas saber acolher os instintos que entravam e isolam. Aprender a *ver*, assim como eu o entendo, é quase isso que o modo de falar não-filosófico chama de a vontade forte: o essencial nisso é precisamente o fato de *poder não “querer”*, de *poder* suspender a decisão. Toda ação sem espiritualidade, bem como toda vulgaridade repousa sobre a incapacidade de sustentar uma oposição a um estímulo – o

“*precisa-se* reagir” segue-se a cada impulso.

Aprender a *pensar*: (...) não há agora a mais remota lembrança de que é necessário ao pensamento uma técnica, um plano de estudo, uma vontade de domínio – de que o pensar deve ser aprendido, como o dançar é aprendido, como um tipo de dança...

- Que é preciso aprender a *escrever*? - Mas neste ponto eu me tornaria plenamente um enigma para os leitores alemães... (NIETZSCHE, 2006)

Salta aos olhos, nessa passagem, o caráter sensível do aprendizado do pensamento: “o pensar deve ser aprendido, como o dançar é aprendido, como um tipo de dança.” Trata-se de uma técnica e de um tempo para aprender a circundar um caso singular, acolher os instintos. Com essas ideias, Nietzsche nos apresenta a imagem de uma “filosofia crítica” que é um jogo de forças cuja dinâmica, parecida à dinâmica da dança, aproxima-se do retrato que buscamos traçar acima: um jogo que se dá na dificuldade da escolha, na ausência de regra pré-determinada, no saber conter e soltar os impulsos, “como se” a decisão fosse sempre a primeira, perigosa, tal como o movimento do dançarino, (re)descoberto a cada vez.

Claro, esse aprendizado em Nietzsche é inseparável de uma crítica feroz, uma denúncia destruidora do fundamento moral, monoteísta e egóico de toda a metafísica ocidental; um aprendizado de *se pensar enquanto totalidade* e “contra Deus”:

O homem *não* é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade, de uma finalidade. Com ele *não* é feita a tentativa de alcançar um “ideal de homem” ou um “ideal de felicidade” ou um

“ideal de moralidade”. – É absurdo querer fazer *rolar* sua existência em direção a uma finalidade qualquer. Nós inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade falta a finalidade... É-se necessariamente, se é um pedaço de fatalidade, se pertence ao todo, *se está* no todo. Não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não há nada fora do todo!* Que ninguém mais seja responsável, que o modo de ser não possa ser reconduzido a uma *causa prima*, que o mundo não seja uma unidade nem enquanto mundo sensível, nem enquanto “espírito”: *só isso é a grande libertação*. - Com isso a *inocência* do vir-a-ser é restabelecida... O conceito de “Deus” foi até aqui a maior *objeção* contra a existência... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente *com isso* redimimos o mundo. (NIETZSCHE, 2006)

Essa “inocência do vir-a-ser”, a morte de Deus e a negação da finalidade e dos ídolos, tudo isso pode ser pensado em continuidade com a ingenuidade e a recusa das hierarquias que associamos, no início deste texto, ao ajuizamento crítico. Essa associação, obviamente, não parece nada inocente. Mas a inocência, como diz Deleuze, advém do caráter, por assim dizer, não ardiloso da crítica. Ela tem a ver com nos entendermos enquanto forças: a crítica não se faz a partir de regras absolutas, de verdades a serem reveladas, de uma finalidade pré-estabelecida. “A inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, eis a primeira aproximação à inocência.” (DELEUZE, 1999, p.27)

A crítica enquanto martelada tem, também, um sentido mais imediato, colado à ideia mesma de “martelo”, que Paulo Cesar de Souza, tradutor de Nietzsche, esclarece: “no subtítulo, a palavra ‘martelo’ deve ser entendida como marreta, para destroçar os ídolos, e também como diapasão, para, ao tocar as estátuas dos ídolos, comprovar que são ocos.” Importante insistir na característica do jogo de forças, na necessidade de pensar o próprio pensamento como movimento. Assim, contra qualquer leitura “literal” do martelo ou de “matar Deus” (afinal, é a tradição criticada por Nietzsche que sempre construiu a argumentação como uma batalha em que se ataca e se defende, etc., e não como uma dança), a *destruição* dos ídolos não é nenhum exercício bárbaro de negação da história. Muito ao contrário!

Os senhores me perguntam o que são todas as idiosincrasias dos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a representação mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam que desistoricizar uma coisa, torná-la uma *sub specie aeterni*, construir a partir dela uma múmia, é uma forma de honrá-la. Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. (NIETZSCHE, 2006, “A razão na filosofia” §1)

Do martelo ao tacape

E o que nós, seres tropicais, temos a ver com múmias? Por que nós teríamos sequer a necessidade dessa crítica? A resposta, óbvia, seria: do mesmo modo que importamos as múmias, os ídolos, precisamos importar a filosofia a golpes

de martelo como sua crítica. Pensar essa “importação” sob o signo da antropofagia corre o risco de reafirmar alguns lugares comuns. Dizer isso não significa negar as ressonâncias e parentescos importantes entre as metáforas digestivas, utilizadas por Nietzsche para pensar o pensamento e a cultura, em textos como *Ecce homo*, e a proposta antropófaga de Oswald. A “incorporação” das forças e virtudes do inimigo, a temporalidade própria ao cozimento e à digestão, a caracterização sensível da valoração como paladar, etc. Mas o quanto a aproximação nos ajuda a pensar a partir da especificidade da antropofagia ou, ao contrário, nos impele a “traduzir” os filosofemas, as boutades e o ensaísmo oswaldiano sob a ótica da filosofia nietzscheana? Colocar a possibilidade de se pensar uma (a partir de, *desde uma*) “filosofia antropófaga” ou uma filosofia a golpes de tacape poderia nos levar mais longe.

Essas aproximações podem, quem sabe, frutificar em termos do questionamento metafísico, em Nietzsche e na antropofagia, sobre concepções de ser (dos seres), do humano, da natureza e da linguagem. Como mostra a antropologia, e sobretudo o trabalho seminal de Eduardo Viveiros de Castro (2002), desde o ponto de vista da antropofagia (isto é, desde um ponto de vista que leva à sério nossas heranças indígenas, guerreiras, o nosso “pensar selvagem”), os esquemas conceituais e lingüísticos dos indígenas compõem uma intrincada rede que desafia radicalmente os esquemas conceituais, científicos e culturais que associamos, meio que genericamente, à “metafísica ocidental”. Uma filosofia antropófaga —ainda em continuidade com a concepção de crítica que começamos a ensaiar acima—, uma filosofia a golpes de tacape seria, em primeiro lugar, um desafio para pensar “no desvio rotativo”

em que estamos a partir de uma língua “natural e neológica”:

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas
(*Manifesto antropófago*)

Se podemos recusar, na esteira de Nietzsche, a identificação do pensamento com qualquer tipo de “egipcismo”, ciência de mumificação e decifração/tradução de hieróglifos em ideias, podemos assumir, também, que a mestiçagem é uma condição em que linguagem e pensamento se projetam em forma hieroglífica (cinematográfica, [pós]modernista). Roteiros! A linguagem é “sem fundo”. Pensamento de pura superfície, na qual ou a partir da qual algo pode acontecer: um sintoma, um encontro, uma lembrança, uma equação, uma surpresa (“contra a cópia, pela *invenção* e pela *surpresa*” – *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*). Nisto Oswald aproxima-se de Nietzsche: pensar hieroglificamente, a linguagem fora do esquema causal, é exercitar a crítica radical ao preconceito mais arraigado da metafísica ocidental: que as pessoas, porque dizem “Eu”, fazem pular essências fixas e causas e todo um reino de propriedades (e todo o reino da propriedade).

Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma mais rudimentar de psicologia. Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica: ou, em alemão, da *razão*. Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa

em geral; ele crê no “Eu”, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e *projeta* essa crença no Eu-substância para todas as coisas. – Só a partir daí a consciência cria então o conceito “coisa”... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, imputado como causa. Somente a partir da concepção do “Eu” segue, enquanto derivado, o conceito “Ser”... (NIETZSCHE, 2006)

Uma filosofia antropófaga a golpes de tacape afirma, antes, a “transformação permanente do Tabu [o proibido, o ateísmo e a felicidade anárquica] em totem” (“Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista”). A filosofia antropófaga enquanto filosofia crítica é a busca por um pensamento que esteja à altura do comunismo e da alegria, enquanto parte de nossas heranças indígenas.

Referências

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- OSWALD de Andrade. *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias, Obras Completas vol. 6*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aux Bords du Politique*. Paris: Folio, 2003.
- _____. *O Mestre Ignorante. Cinco Lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosacnaify, 2002.

Recebido em 2015-05-25
Publicado em 2015-06-11-