

Pensamento, Ação e Violência – Colóquios de Filosofia e Rodas de Capoeira

"Quanto mais o capoeirista calmo, melhor para o capoeirista".¹

Mestre Pastinha

I

Hannah Arendt chamava a atenção, em 1969, para a discrepância entre o "enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos" e o fato de ela ter sido "raramente escolhida como objeto de consideração especial".² Hoje, diferentemente, por razões deixadas aqui em aberto, há mais atenção ao tema. Mas, se debaixo dessas luzes recentes mostram-se múltiplas as formas de violência, de apenas uma delas se ocupará este ensaio: a que praticam os vários pensadores uns contra os outros, vivos ou mortos, e todos contra o pensamento, na sua possibilidade profunda de sobrevivência. Que essa violência tenha a ver com uma relação a ser revista, aquela entre o pensar e o agir, esse é o fio que conduz este trabalho. Como seja, legando ao desenvolvimento do texto a tarefa de indicar se essa vertente do problema tem recebido suficiente atenção, é já claro o motivo da escolha: a preocupação com a violência verificada justo nas interações capazes de dar visibilidade às outras formas de violência e, pretensamente, de atenuá-las, domesticá-las ou conferir-lhes algum sentido.

*

Um primeiro e necessário passo é mostrar que também nesse âmbito há múltiplos ângulos de abordagem possíveis. Normalmente o foco se volta para a questão da interpretação que cada filósofo faz das outras filosofias, seja a crítica da tradição, seja, num plano mais horizontal, aquela observada nas interações presentes em cada contemporaneidade. Nessa acepção do problema – com

¹ PASTINHA 1969, lado 2, faixa 1.

² ARENDT 1969a, p. 16.

variações já presentes – preocupações hermenêuticas, como as de Gadamer, Vattimo ou Derrida, ou comunicativas, como as de Habermas e Apel, têm certamente o problema sob os olhos.

Mas não é possível aprofundar, ou mesmo propor, qualquer deslocamento desse foco principal sem um diagnóstico da época e uma contextualização do problema. Com efeito, termos filosoficamente correntes, como "fim da modernidade", "acabamento da metafísica" ou "crise de autoridade", interpenetram-se ou mesmo recobrem-se, para apontar um abalo geral dos modelos, referências ou parâmetros. Hannah Arendt enxerga nessa situação de ruína das referências tradicionais uma forte ambigüidade: de um lado, há a possibilidade de repensar a política na liberdade que lhe é essencial, para além dos modelos autoritários que fundaram a tradição político-filosófica do Ocidente; de outro, há o problema de evitar que essa política, no exercício de alguma liberdade caracterizada pelo mero vácuo de autoridade, possa fazer-se de forma caótica, atentando inclusive contra si mesma, a ponto de gerar novidades tremendas como o *totalitarismo*.³

Embora nesse diagnóstico Arendt se mostre pontualmente preocupada com a ação e a política – com a dimensão mais nobre da vida ativa, portanto –, percebe-se que toda a sua obra se caracteriza pela busca de um modo de reconectar os âmbitos do pensar e do agir que não seja aquele da insistência na produção, pelo pensamento, de modelos novos e melhores para a ação. Numa formulação um pouco mais forte, a preocupação de Arendt não era exatamente a de reinventar para o pensamento alguma nova forma de servir à ação. Isso se verifica com nitidez em afirmações como a proferida no *Colóquio de Toronto*, em que ela esclarece a um grupo de interlocutores ser alguém primeiramente interessada em *compreender*, em *reconciliar* as coisas na compreensão, e não em agir.⁴ Talvez ainda mais ilustrativo de uma preocupação prioritária com o pensamento, com seus papéis e possibilidades de sobrevivência, num contexto de muitas inversões e perigos, é a afirmação que figura na última página de *A Condição Humana*: "(...) a atividade de pensar (...) ainda é possível, e sem dúvida ocorre, onde quer que os homens vivam com liberdade política. Infelizmente, ao

³ Cf. o texto "Hannah Arendt: Filosofia e Política", de Eduardo Jardim de Moraes (2001), de quem sou tributário nesta formulação.

⁴ ARENDT 1972, p. 303.

contrário do que geralmente se supõe quanto à proverbial *torre de marfim* dos pensadores, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; de fato, numa tirania, é muito mais fácil agir do que pensar."⁵ Percebe-se, portanto, o novelo de implicações recíprocas contido na questão arendtiana da relação pensamento-ação, valendo explorar as várias tensões da sua obra como meio de formular, com a clareza possível, o problema em pauta.

*

Descobre-se, seguindo as análises de *A Condição Humana*, que a ação, ao diferenciar-se das outras instâncias da *vida ativa*,⁶ tem a tendência de não se deixar conter no exercício da sua essencial liberdade, caracterizando-se pela *imprevisibilidade e irreversibilidade* dos seus efeitos. Corre, assim, riscos vários, inclusive aquele de aniquilar seu próprio espaço de acontecimento. Sabe-se ainda que Arendt apontou, nesse momento da sua obra, para a *promessa* e o *perdão* como os únicos modos de lidar com essa imprevisibilidade e irreversibilidade, mas que nem aprofundou essas pistas, nem muita atenção a elas posteriormente concedeu, deixando pensar que não seriam capazes de responder à magnitude das ameaças verificadas numa época de marcada hegemonia da técnica, de uma instrumentalidade onipresente. De fato, o livro termina descrevendo os perigos contemporâneos a partir de interpenetrações desordenadas, e mesmo inversões entre os diversos âmbitos humanos, vitais e espirituais. Para os fins aqui em foco, a mais importante dessas inversões é a que diz respeito à prevalência cada vez maior da vida ativa sobre a contemplativa, mais precisamente, de uma ação (*praxis*) reduzida ao âmbito da produção (*poiesis*) sobre um pensamento essencialmente entendido como contemplação.

Importa notar que a história da relação entre pensar e agir contada por Arendt é sobretudo uma história de descompassos. Um exemplo cabal dos riscos inerentes à liberdade da ação se enxerga no atentado contra o pensamento que a *polis* grega, em pleno exercício político, exerceu no episódio da condenação de

⁵ ARENDT 1958, p. 338, grifo meu.

⁶ No texto publicado primeiramente em inglês, as três instâncias da *vida ativa* são nomeadas como *Action*, *Work* e *Labor*, traduzidas para o português por Celso Raposo (ver Arendt 1958, tr. 1999) por *Ação*, *Trabalho* e *Labor*. Fica aqui indicado que, por força do contexto da discussão e mesmo

Sócrates. Arendt interpreta, inclusive, em *O que é Autoridade?*,⁷ a fundação da tradição político-filosófica do Ocidente, pelo Platão da *República*, como uma tentativa de evitar semelhantes riscos, conferindo ao pensamento a tarefa de, definindo modelos para o agir, cuidar da sua própria preservação.

O fato, saltando agora por cima da história da falência desse projeto, é que no inacabado texto de publicação póstuma, *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1970-1975), Arendt vê-se ainda às voltas⁸ com a necessidade de reexaminar, no cenário de uma crise de autoridade sem volta, a relação entre o pensar e o agir. Tomando o *juízo* como elo de ligação entre os dois âmbitos, ela se volta para a *Crítica da Faculdade de Julgar*, particularmente para a comunhão entre as noções de *desinteresse* e de *comunicabilidade*, inerentes ao juízo de gosto kantiano. A tentativa era a de manter a superioridade judicativa do pensar contemplativo – fundada no seu distanciamento em relação aos engajamentos da ação –, mas sem deixar que essa superioridade se fizesse às custas do esquecimento autoritário da pluralidade das opiniões e dos julgamentos humanos. Pode-se ver, inclusive, nessa atenção a um princípio de comunicabilidade, uma recuperação da sinalização já presente em *A Condição Humana*, que punha o âmbito do discurso, da *lexis* e da sua inteligibilidade coletiva como aquele sem o qual os agentes da ação não se mostrariam uns aos outros na sua humanidade.⁹ Como seja, é por esses caminhos que Arendt passa a falar de um *pacto original* capaz de evocar uma unidade fundamental entre pensar e agir e, assim, fornecer a uma ação essencialmente imprevisível e irreversível o termo da sua própria sobrevivência. Isso representaria mesmo uma coroação da sua obra, não fosse o fato de ela deparar-se com um *imperativo categórico*, o de fazer esse pacto continuamente "atualizar-se numa lei geral".¹⁰ Acima de tudo, a confrontação do veredito de ser sem volta a crise de autoridade com o fato de não haver nada mais autoritário que um imperativo mostra o quanto esse resultado é em si mesmo inaceitável. O texto, na verdade um conjunto de notas, permaneceu inacabado.¹¹

dos correspondentes alemães *Handeln*, *Werk* e *Arbeit*, há objeções a essas opções de tradução. Cf. por exemplo Duarte (2000, cap. 2), que prefere *Ação*, *Fabricação* e *Trabalho*, respectivamente.

⁷ In ARENDT 1954, p. 127-87.

⁸ Esse texto foi apresentado pelo seu compilador, Ronald Beiner, com elaboração preliminar da terceira parte de *A Vida do Espírito* (1970-1975).

⁹ Cf. ARENDT 1958, p.188-93.

¹⁰ ARENDT 1970/75, p. 75.

¹¹ Discuti esses impasses arendtianos, confrontando-os com os motivos das críticas políticas por ela dirigidas a Heidegger, em LYRA 2001.

*

O que menos importa nesta recuperação é decidir se Arendt foi bem ou mal sucedida na sua busca. Aquilo que, com o auxílio da sua trajetória, se pode pensar é o que aqui tem relevância; no caso, a questão das violências feitas *ao e pelo* pensamento ao longo da história.

Muito necessário é insistir, se não for para tomar o diagnóstico da atual crise de referências de forma meramente temática, em que efetivamente não se dispõe de fundamentos mesmo para práticas hermenêuticas e comunicativas dadas entre filósofos, isto é, entre aqueles que historicamente pretenderam estabelecer fundamentos para as demais práticas. É por aí que se deve retomar o impasse de Arendt e perseverar em algo, por paradoxal que pareça, assemelhado a uma *ação* ou *política de pensamento*, ou seja, no problema das interações, negociações e acordos entre pensadores. Mais pontualmente ainda, trata-se de radicalizar a discussão sobre a vigência de um pensamento que, se tornou visível a inexistência de foros últimos para a mediação dos seus conflitos, tampouco pode abandonar-se a práticas predatórias ou autofágicas.

Um balizamento geral, ainda que grosseiro, dessa discussão faz-se necessário para dar a medida da sua amplitude e complexidade: tem-se, de um lado (mais nietzscheano), a desconfiança de que a referência normativa a alguma situação ideal de fala traia a realidade dos discursos e sirva para acobertar dissimulações, além de inibir justamente aquilo que de mais criativo e essencial neles pode vir à luz; de outro lado (mais habermasiano), indaga-se se o veredito perspectivista de que todo discurso se faz a partir de interesses e se serve de dissimulações não estabeleceria alguma espécie de lei cega do mais criativo ou do mais eloqüente. Enfim, no que seriam termos mais próximos de Arendt, pergunta-se como resguardar a emergência do novo e do criativo no âmbito que liga pensamento, discurso e ação, evitando, ao mesmo tempo, que essas novidades inviabilizem criações futuras.

Trágico é intuir que o modo hoje já velocíssimo com que os vários centros de produção de pensamento interagem, se descontroem e mutuamente se "reatualizam", possa desenhar algo como um cenário estroboscópico, desorientador, sobretudo capaz de abrigar ou fomentar a hegemonia de discursos cada vez mais instrumentalizados, menos reflexivos, numa trilha que vai da

hegemonia das várias e cada vez mais separadas ciências sobre a filosofia, em especial as naturais, até o domínio da pura e cada vez mais invasiva técnica.

O que se delinea, em traços atentos a uma espécie de traição ou autofagia do pensamento não-instrumental, é um horizonte de preocupações precariamente nomeável pela rubrica de uma *violência hermenêutico-discursiva*. Esboça-se, paralelamente, a envergadura de um problema que, com seus múltiplos dobramentos e ramificações, produz um campo gravitacional forte o suficiente para impedir que dele se fale de fora, restando buscar alternativas para tensioná-lo a partir de dentro.

II

São duas as indicações que definem o desenvolvimento destes apontamentos: primeiro a que toma o que tem acontecido nos *colóquios brasileiros de filosofia* como objeto de reflexão; depois a que convida a buscar numa arte, também muito brasileira, a *capoeira*, uma metáfora útil à ilustração dos conflitos e problemas de regulação do então esperadamente caracterizado campo de ação do pensamento.

Aposta-se, certamente, numa atenção filosófica a coisas que no Brasil próxima e singularmente se fazem; mas como, igualmente, se cuida de não esgarçar o espaço em processo de revisão, faz-se necessário completar as remissões histórico-filosóficas e mostrar como as alternativas propostas podem contribuir para os fins perseguidos.

Recapitulando, Arendt parte historicamente de um pensamento contemplativo, posto como fim em si mesmo e quase integralmente descolado da vida ativa. Trata, em seguida, da necessidade de esse pensamento se preservar e, a partir daí, do seu funcionamento como produtor de modelos para a ação. Por fim, diagnostica a falência desse projeto autoritário e volta-se para investigar uma outra relação possível entre pensar e agir, em meio ao resultante vácuo de autoridade e a concomitantes desatinos.

Tomando essa última necessidade como novo ponto de partida, vale recorrer a outro autor, Martin Heidegger – de quem Arendt foi aluna e com o qual, é sempre bom lembrar, não cessou de interagir, mesmo no período de ruptura –,

que já antes de *Ser e Tempo* (1927) procurava escapar da cisão clássica entre a vida contemplativa e vida ativa em geral. O alargamento da noção de compreensão, como se sabe, produzido pelo "primeiro Heidegger", mostrou-se capaz de abraçar mesmo saberes não teóricos ou conceituais, como os que permitem ao homem orientar-se espacialmente e manusear instrumentos, ou outros ligados aos afetos e disposições de ânimo, ou ainda aqueles que dizem respeito à convivência com os outros homens. Esse filósofo estaria preocupado, desde cedo, com o fosso histórico-ontológico cavado entre as várias instâncias teóricas e práticas; mas seu *Dasein*, assim interpretam muitos autores, Arendt inclusive, ao alçar-se à sua condição mais própria ou *autêntica*, o faria às custas de um abandono do mundo dos outros homens, configurando uma individualidade socialmente alienada. Seja qual for a justeza dessas interpretações, é possível contrapor-lhes uma outra: a de que o pensamento de Heidegger se fez progressivamente na direção de uma afirmação da carnadura do mundo, quer dizer, de um mundo, para além do seu aspecto puramente estrutural, atravessado por uma linguagem, por uma história, por hábitos e desejos que são também os dos outros *Dasein*, e que definem a sua possibilidade de fazer-se ou sobreviver como pensamento profundo. Heidegger chegou, enfim, a reivindicar para o pensamento, em *Sobre o Humanismo*, o atributo de "agir enquanto pensa".¹²

Hannah Arendt acompanha Heidegger, de qualquer modo, na reconstrução de uma história da cisão entre teoria e prática, cujos primórdios remontariam a Platão e Aristóteles. Compreende-se. O projeto metafísico-autoritário de definição de parâmetros para o agir precisava fugir da volatilidade das negociações e da instabilidade dos meros acordos, e mais ainda daquilo que se dava na simples palavra falada. E justamente por não conseguir furtar-se inteiramente à sua mundaneidade, deparando-se, pelo menos e inevitavelmente, com a dimensão histórica e intersubjetiva da crítica escrita, o projeto metafísico-autoritário chegaria a experimentar o fato da sua teimosa incompletude ou incongruência. De fato, cada filósofo, ao olhar para os anteriores e declarar insuficientes os projetos de fundamentação por eles empreendidos, tentando corrigi-los e buscando estabelecer, finalmente, a tão sonhada pedra fundamental, teria levado a filosofia, já nas palavras de Kant, nos prefácios da *Crítica da Razão*

¹² Cf. HEIDEGGER 1946, p. 5: "Das Denken handelt, indem es denkt".

Pura, a assemelhar-se a um cenário de "infundáveis disputas",¹³ contra cujo descrédito era preciso se precaver.

Importante é notar que o citado Heidegger, ao reivindicar de volta para o pensamento o seu ser-no-mundo, tenha mais se notabilizado pelo "diálogo" escrito com a tradição, sendo bastante mais tímidos os relatos de debates abertos com interlocutores contemporâneos. Mas registre-se que, fora essa volta constante aos textos clássicos, e conquanto ele permanecesse absolutamente zeloso da organização da obra a ser publicada, a reencarnação do pensamento buscada por Heidegger privilegiou em grande e progressiva medida o âmbito da sala de aula, das preleções, conferências e seminários, enfim, do abandono dos tratados. Tampouco passe despercebido o quanto ele admirava Sócrates e a sua capacidade de "expôr-se ao vento", ao desabrigo dos diálogos e das palavras não escritas, a ponto de nomeá-lo "o mais puro pensador do Ocidente" e a comparar a escrita a uma espécie de abrigo contra os ventos mais fortes.¹⁴

III

Feitas então essas já longas mas nem por isso menos precárias remissões, é o exemplo dos colóquios de filosofia, atualmente tornados freqüentes, que pretende contribuir para pensar a questão da violência feita *ao* e *pelo* pensamento. Deixa-se de lado, no caso, a discussão com autores hermenêutico-comunicativos em favor do deslocamento da atenção para a consideração de situações "corriqueiras" na atual cena intelectual.

Tome-se, para começar, a dificuldade geral de adequação dos trabalhos ao espaço-tempo da sua veiculação oral. Facilmente se verifica que muitas das comunicações, se não a maioria, são elaboradas como *papers*, comprometidas muito mais com sua veiculação escrita posterior do que com a singularidade daquilo que acontece no momento das apresentações e debates.

Fique claro que este ensaio passa muito longe da intenção ou da pretensão de impugnar *papers*, livros ou anais, apenas deixando para outras oportunidades a discussão sobre os caminhos mundanos dos pensamentos feitos

¹³ KANT 1781/87, A VIII.

¹⁴ Cf. HEIDEGGER 1951, p. 52 (tr. fr., p. 91): "(...) der reinste Denker des Abendlandes".

por escrito. O que se indaga, precisamente, é se uma impensada e excessiva hegemonia do texto não seria capaz de fazer violência ao pensamento, ao tolher o desenvolvimento de suas outras possibilidades de ser no mundo. Algo espantoso se mostra, por exemplo, ao se cruzar o fato dessa marcada hegemonia com o diagnóstico do qual há pouco se lançou mão: se é razoável aceitar que o projeto metafísico-autoritário tivesse procurado, historicamente, primeiro se livrar da volatilidade da palavra falada, depois mesmo da imprecisão do estilo, gerando uma filosofia cada vez mais técnica, pretensamente unívoca em suas indicações, a ponto de fazer-se em linguagens ditas "formais", é estranho constatar a insistente presença dessa mesma hegemonia em pensamentos capazes de apontar a falência histórica desse projeto, e de denunciar o seu aplainamento e sua absorção pelo discurso técnico-científico.

Percebe-se, também, como uma espécie de conseqüência perversa – é o que se tenta aqui alinhavar –, o quanto é difícil manter uma boa "dinâmica" nos colóquios, mesmo um tom aceitável de discussão, dando-se não raramente a ocorrência de desqualificações, constrangimentos, desperdícios e mesmo desatinos de naturezas várias. Lícito, diante dessas memórias, é indagar se a inquestionada e excessiva *hegemonia do papel* não teria como imagem especular uma generalizada falta de atenção às dimensões mais marcadamente mundanas do pensamento, sobretudo as retóricas e afetivas, especialmente à espécie de "rigor" que a elas poderia dizer respeito.

Muito interessante é notar, em busca de amparo, que Heidegger chamou a atenção para o fato de a *Retórica* de Aristóteles, com sua tematização das paixões, ser tudo menos um manual de argumentação, alçando-se, segundo ele, à condição de "primeira hermenêutica sistemática da convivência com os outros" de que se tem notícia.¹⁵

*

São, enfim, algumas generalizações e conjecturas feitas a partir da observação atenta de um colóquio real, realizado pelos alunos de pós-graduação

¹⁵ HEIDEGGER 1927, p. 138 (tr. br., p. 193).

em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1999, que dão corpo ao que até agora apenas se indica.¹⁶

Senão, vejamos, faz diferença se o palestrante lê um texto ou se expõe suas idéias “de cabeça”. Faz diferença se fala sentado ou se fala em pé, alto ou baixo, solene ou comedido, gesticulante ou estático, nervoso ou impassível. Faz diferença o ritmo e a velocidade da exposição. “Tudo” faz diferença, mesmo a luz, o horário, o número de pessoas presentes e a distância em que a platéia se encontra do palestrante. É claro, dado o primado de conteúdos a serem fixados, todas essas sutilezas tendem a ser expurgadas; mas do ponto de vista do que acontece imediatamente no colóquio, é igualmente claro que elas fazem toda a diferença, constituindo estofo categorialmente outro, riquíssimo nas suas singularidades.

Algumas dessas riquezas podem ser parcialmente ressuscitadas numa análise da dinâmica de perguntas e respostas verificada nesse tipo de evento. Ressuscitadas, sim, porque os debates posteriores às exposições não se perpetuam nos anais, apenas em memórias individuais, raramente coletivizadas e, assim mesmo, indiretamente, em elaborações tardias e oblíquas.

Mas façamos aqui experimentalmente a exceção. Uma interpelação dirigida a um palestrante pode ligar-se a um sem-número de nuances e motivos:

1. Pode configurar, simplesmente, um pedido de esclarecimento acerca de trecho da exposição não muito bem compreendido ou de repetição de alguma formulação particularmente feliz. Também podem verificar-se indagações sobre temas contíguos, motivadas pela envergadura do palestrante no trato como seu tema.
2. Em sentido inverso, podem dar-se objeções ao cerne ou a parte da tese apresentada, ou mesmo um alvejamento das bases de algum discurso pretensamente formidável, mas realmente frágil; também não são incomuns perguntas ardilosas, que visam a fazer surgir algo do quê, consciente ou inconscientemente, o palestrante tentou se esquivar.
3. Ocorrem, ainda, auxílios para que o expositor possa concluir aquilo que cuidadosamente preparou e, por algum motivo, não levou às últimas consequências; ou socorros em forma de lembranças, visando a fornecer material

¹⁶ Reelaboro aqui algumas notas publicadas em “A Questão do Tom” (Lyra 2001a).

para uma melhor formulação de pontos obscuros; ou sugestões de reencaminhamento da discussão, ou de fontes a serem acrescentadas para enriquecê-la.

4. Observa-se também a provocação, a criação de uma situação difícil, visando a extrair do palestrante aquilo que de melhor sua perspicácia e consistência possam dar, eventualmente até com menção à fala ou à obra de outra pessoa presente, visando ao confronto, com quaisquer intenções; ainda menções a textos ou ditos anteriores do próprio palestrante se contam entre essas ações interpelativas.

5. Igualmente freqüente é a demonstração de erudição disfarçada de pergunta ou comentário, que pode ir da observação lacônica ao comício. Enfim, porque em algum ponto o inventário deve cessar, acrescenta-se apenas a possibilidade de agradecimento sumário, ou de reconhecimento público do valor de um trabalho apresentado.

Podem em número semelhante contar-se as singularidades presentes nas respostas dadas. Sem forçar a correspondência, até porque a riqueza do campo de pensamento que se tenta iluminar é proporcional à livre combinatória das situações, algumas modulações são apontadas:

1. Registre-se, em primeiro lugar, o pontual fornecimento de informação solicitada ou o simples desenvolvimento de direções implícitas numa comunicação.

2. Pode, também, ocorrer solicitação para que uma pergunta seja melhor formulada; ou o silêncio, ou mesmo uma recusa explícita à resposta, diante de interpelação julgada ofensiva, ou totalmente improcedente; ainda, na mesma situação, pode dar-se o recurso à ironia ou, mais raramente, a substituição da pergunta, com o consentimento do interpelante.

3. Pode igualmente verificar-se a confissão honesta de não saber responder, ou de ter que pensar melhor sobre o assunto; ou o recuo diante de tentativa precipitada e frustrada de resposta; ou, menos freqüentemente, a calma assimilação de críticas feitas; ou até o reencaminhamento da pergunta a algum colega presente, supostamente mais capaz de respondê-la, à guisa de ajuda, respeito ou adulação.

4. Também, através da alusão à sua ocorrência em outros autores, o palestrante pode identificar a abertura da questão; ou enumerar hipóteses para um trato

posterior, mais próprio e aprofundado; ou caracterizar a maior complexidade do assunto, visando a melhor inserir o interpelante na discussão; sem contar que essas mesmas atitudes podem surgir como meio de desqualificar a intervenção, ou de esquivar-se da questão.

5. Finalizando, registra-se a possibilidade de manipulação da pergunta, seja para exibição de competência, para dirigir críticas preconcebidas à matriz de onde ela emerge, ou para quaisquer outros fins não muito claros; nos seus exatos antípodas está o agradecimento sincero por questões, críticas, comentários, ou sugestões encaminhadas.

Deve-se, enfim, acrescentar aos possíveis cruzamentos entre as situações descritas a "espirituosidade", ou a sua falta, que, como matéria mais fina, decide quanto às combinações efetivas e as dota de inusitada singularidade; e a tal ponto que a tarefa de apanhar situações reais de chiste, gravidade, indignância, perspicácia, vertigem ou desconforto – e foram muitas durante o colóquio tomado por base – para relatá-las ou descrevê-las, acaba por exigir talentos e liberdades poético-literárias. Mais importante, todavia, é sublinhar que são os próprios pensadores, ao envolverem-se com esse trançado mais mundano do pensar, composto de afetos, história, língua e momentos oportunos, que podem fornecer material para semelhantes memórias.

*

Dir-se-á, eventualmente, que vista por esse ângulo a filosofia arrisca tornar-se um jogo, um jogo muito sofisticado mas, ainda assim, um jogo. Apenas, antes de redirecionar essa crítica para o cerne do problema, convém evocar outros planos de interação presentes num colóquio. Deve-se, por exemplo, lembrar que os participantes tomam conhecimento das diversas linhas de trabalho desenvolvidas pelos colegas e que esse conhecimento pode fomentar o interesse pela leitura mútua e pelo prosseguimento dos diálogos. Também relevante é o fato de muitas das comunicações apresentadas serem refeitas, enriquecidas pelas críticas e sugestões de que foram alvo, e de, publicadas ou não, darem origem a outras, as quais, não se sabe em que medida, âmbito ou tempo, amadurecem e servem de referência ou ponto de partida para mais pensamento. Pode-se

conceber, enfim, que algumas pessoas da assistência sejam instigadas pelas exposições e discussões, e que, de algum modo, essa instigação seja capaz de alterar a ordem a elas adjacente, gerando as coisas mais inesperadas, entre as quais se conta este texto. Fica naturalmente em aberto, na hipótese funesta do colóquio desandar em *rinha intelectual ou entrincheiramento coletivo*, quais seriam as consequências para os encadeamentos descritos.

Tudo o que não pretende esta reflexão, em suma, é desqualificar quaisquer formas outras de se pensar com profundidade nesses tempos de formidável míngua reflexiva. O que está em questão, precisamente, é a chamada de atenção para possibilidades sufocadas ou insuficientemente exploradas de pensamento, de *práxis pensante*; e é justamente nesse sentido que a questão do jogo, ao trazer sempre consigo o problema da possibilidade do seu acontecimento, isto é, tanto da elaboração das regras quanto da sua obediência ou vigência, mostra-se muito mais relevante que desqualificante para as questões em pauta. Deveria bastar a já clássica referência a Wittgenstein e às suas *Investigações Filosóficas* (1953), para resgatar a amplitude da noção de jogo (sobretudo aplicada à linguagem) e apontar para a riqueza dos cruzamentos que em torno dela se dão. Como seja, visando a afastar qualquer subreptício rebaixamento dessa práxis pensante, pode-se falar em jogos de vida ou de morte – de novo com Heidegger – de vida ou de morte daquilo que pode vir à palavra e, nela, ou com ela, a cada vez acontecer, numa semana ou numa época.

IV

É também nesse mesmo e vertiginoso sentido que a já referida capoeira, especificamente a *capoeira angola*, jogo perigoso e sem vencedores, em que aqueles que jogam não se chamam adversários, mas *camaradas*, pode configurar-se como um interessante veio de afloramento de possibilidades sufocadas de pensamento. A procura, em outras palavras, é a de um caminho capaz, às custas de um certo estranhamento, de chamar a atenção para potencialidades carnaissensíveis-materiais-afetivas-históricas-gestuais-pedagógicas-linguísticas de um pensamento que tem que se fazer, de qualquer modo, no mundo.

Tenha-se de pronto a certeza de que aqueles que participam do jogo da capoeira angola, acompanhados por instrumentos musicais e cânticos, ou bem fazem, mútua, sutil e criativamente, acontecer alguma coisa na roda, ou tudo é muito melancólico. "Sutil e criativamente", sim, porque a capoeira angola, ao contrário da *capoeira regional*, variação cada vez mais técnica e hegemônica, não é exatamente espetacular, acrobática, tampouco julgável por modelos usuais de habilidade, virtuosismo ou força.

De fato, a grande dificuldade envolvida nesta alegorização é indicar com exatidão, em meio a uma formidável "diáspora", o fenômeno sociocultural em questão.¹⁷ Hoje espalhada pela maioria dos países da Europa e da América do Norte, também pelo Japão e Austrália, a capoeira, dona de uma história de peripécias e marginalidade, ligada à vinda dos negros escravos para o Brasil,¹⁸ reproduz nesses países, tanto quanto aqui, algumas divisões internas. Curiosamente, apesar do seu progressivo "embranquecimento",¹⁹ ela ainda continua oferecendo resistência às tentativas de institucionalização e absorção definitiva como prática esportiva. Tais fatos são decerto capazes de despertar os mais diversos interesses, especialmente históricos e sociológicos, mas todos eles demandam considerações que transcendem os horizontes deste texto.²⁰

Seja como for, respeitando a possível precisão indicativa, registrem-se os nomes dos dois mais velhos mestres praticantes da capoeira angola ainda vivos: João Grande, hoje *doctor of humane letters* pela *Upsala College*, inteligentíssimo apesar de semi-analfabeto, ensina em Manhattan;²¹ e João Pequeno, criatura doce,

¹⁷ Bom trabalho publicado em revista científica sobre essa grande divisão na capoeira é o do argentino Alejandro Frigerio (1988), "Capoeira: de Arte Negra a Esporte Branco". O estudo clássico, todavia, obrigatório para quem queira conhecer mais detidamente a história da capoeira ainda é o de Waldeloir Rego (1968), *Capoeira Angola: Ensaio Sócio-Etnográfico*.

¹⁸ Note-se que não há consenso estabelecido quanto à origem da capoeira. Cf. REGO 1968, p. 30-35.

¹⁹ O termo diz respeito, em última análise, a concessões feitas pela capoeira para ver-se aceita numa sociedade de valores hegemonicamente europeus. Cf. FRIGERIO 1988 e também REGO 1968, p. 359-62.

²⁰ Acrescente-se apenas que a própria nomeação, por mestre Bimba, de uma *capoeira regional baiana*, que acabou forçando um uso cada vez mais freqüente do nome composto *capoeira angola*, para aludir à variante antiga ou "original", está ligada à migração da capoeira das ruas para as academias e ao seu reconhecimento oficial posterior, em 1937, como prática de educação física. Cf. REGO 1968, p. 32-3, 268-69 e 361.

²¹ Cf. "Angola em Manhattan – João Grande, *Doctor of Humane Letters!*" in LOPES 1999, p. 95-7) e "Mestre João Grande – João Oliveira do Santos, *Doctor of Humane Letters!*" in LOPES 1999, p. 327-8.

também discípulo dileto do lendário Mestre Pastinha,²² permaneceu em Salvador ensinando e, até há bem pouco tempo, viajava pelo Brasil a convites. Em torno desses mestres, em relações não necessariamente hierárquicas, mas caracterizadas por alguma forma de respeito, organizam-se os vários grupos de uma capoeira angola que, contra uma corrente que privilegia o caráter cada vez mais acentuadamente *espetacular* da capoeira regional,²³ soube reter aquilo que de melhor a história dessa luta-folguedo lhe legou.²⁴

Importante, a partir desses rápidos traços, é perceber que o problema do regramento da capoeira angola passa historicamente bem longe dos modelos jurídicos de controle, aproximando-se essas rodas de espaços cuja regulação, conforme definição de Hannah Arendt para a autêntica política, "precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo".²⁵ Os "angoleiros" que inspiram estas menções, de fato, parecem lidar com regras que, embora nunca inteira ou definitivamente formuladas ou fixadas, a cada momento tornam possível o jogo, numa estranha mistura de rigor ritual, malícia²⁶ e liberdade.

Mas não se perca de vista a intenção principal de usar episódios dessas rodas de capoeira para alegorizar situações de pensamento-discurso-ação e tentar assim rever, pelo menos nos seus pesos e prioridades, o campo da práxis pensante. Cruzam-se, a seguir, algumas recuperações feitas com liberdade literária, a partir de "crônicas" recentes da capoeira e do pensamento.

²² Entre outras razões, pela amizade com o escritor Jorge Amado, há uma aura em torno da figura de mestre Pastinha, contestada, por exemplo, por REGO 1968, p. 270-5. O fato é que Pastinha é, para os angoleiros de hoje, o referencial principal de uma fidelidade a certas *raízes* ou *fundamentos*.

²³ Caráter esse já muito distante, em muitos casos esgarçadamente distante, da capoeira de Mestre Bimba. Apenas ressalve-se que muitos mestres de capoeira regional hoje em atividade têm forte apreço pela capoeira angola, a qual chamam de *capoeira mãe* e cuja memória cultivam, promovendo oficinas com mestres de angola e outras atividades em seus grupos. Há inclusive mestres que, sem efetivamente se afastar da linha regional, chegaram a desenvolver bons trabalhos na linha angola. São exemplos Elias (a cujo grupo pertenci durante quase sete anos) e Marrom, formados pelo grupo Senzala do Rio de Janeiro.

²⁴ Entre os muitos nomes que poderiam ser citados privilegio os dos mestres Curió, Moraes, Cláudio Rasta (grande amigo e exemplo de fidelidade à capoeira angola), Cobra Mansa, Jogo de Dentro e Angolinha.

²⁵ ARENDT 1958, p. 211-2.

²⁶ A *malícia* é uma "categoria" central na capoeira angola. Conta-se que ela é necessária aos que, determinados a ser *bons*, precisam se cuidar para não se tornar *bobos*. Cf., a propósito dessa noção, o livro de Nestor Capoeira (1992) que tem o curioso título de *Os Fundamentos da Malícia*.

1) Sertão da Bahia, "festa de largo". Dois mestres, compadres, têm o ano todo para jogar, mas guardam-se para essas ocasiões. Ambos sabem que só podem ser plenos, "soltar" seus golpes, diante de camarada à altura, capaz de esquivar-se, de inventar esQUIVA e fazer acontecer o espantoso. Esperam os dois que a molecada brinque. É festa e é difícil regular quem entra na roda. No tempo oportuno, passam os instrumentos que até então tocavam, e jogam. Mas tinha um dos dois dormido mal, e um "rabo-de-arraia" lhe acerta a boca de raspão. Quem golpeou sabe, espera, "mandinga", teatraliza; por fim aceita o chamado do atingido. Agacham-se ao "pé-do-berimbau". A boca que ainda sangra pede a voz e entoia uma "ladainha": "Amanhã é Dia Santo/ Dia de Corpo de Deus/ Quem tem roupa vai à missa/ Quem não tem faz como eu/ Casa de palha é palhoça/ Se eu fosse o fogo eu queimava/ Toda mulher ciumenta/ Se eu fosse a morte eu matava/ Ê viva meu Deus..." E o coro responde: "Ê viva meu Deus, camará...". Segue a cantoria até o aceno de entrada, ainda feito pela boca ferida, que chama: "Vem jogar mais eu/ Vem jogar mais eu, mano meu". E recomeça o jogo, se é que foi interrompido em algum momento. De fora, um espectador ocasional comenta: "Dois amigos, a capoeira tão bonita, bobagem essa violência..." Hannah Arendt, de fato, disse que a violência, e o poder negociado que estrutura a ação, apesar de antagônicos, raríssimamente são encontrados em estado puro; e evocando a origem grega desse poder, ligada à noção de *dynamis* (*potentia*, no latim),²⁷ deixa por pensar, em *A Condição Humana*, as possibilidades de tensionamento e os limites de integridade do campo da ação. Apenas não passe despercebido que, na cena descrita, a "ofensa" não destrói o poder que estrutura a roda; ao contrário, recria-o, criativa e sofisticadamente.²⁸ Não pode, portanto, ser tida como violência em sentido arendtiano.

2) São Paulo, colóquio de filosofia. Doutoranda nova e inteligente apresenta "tese forte", indefensável. Pergunta-lhe um dos presentes, em tom amigável, se ela tem consciência do que está propondo. Responde que sim, mas que pretende perseverar no caminho. Outro presente, também afável, aperta o ponto da pergunta; mas ela se mantém firme, obstinada. Nada seria capaz de reorientá-la.

²⁷ Cf. ARENDT 1958, p. 212 ss.

²⁸ Para uma síntese das discussões, na obra de Arendt, das relações entre *poder* e *violência*, cf. o ótimo texto de André Duarte: *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. DUARTE 2000, p. 238-47.

Pede então a palavra o orientador da moça. Simultaneamente implacável e cordial, pergunta-lhe se ela concorda com o enunciado A. Ela diz que sim. Apresenta-lhe então B e repete a pergunta. Ela também o aceita. Conclui que de A e B se segue C e, com novo assentimento, que de C decorre ser a tese em questão um equívoco. Silêncio momentâneo, a aluna responde, com melífluo sotaque: "É, professor, agora o senhor me arrasou. Ainda bem que, sendo meu orientador, poderá me ajudar no caminho de volta". E ri, junto com a surpresa assistência. Curioso é notar que, por mais cristalina que fosse a "refutação" apresentada, a refutada poderia esquivar-se de um assentimento cabal, por meio de quaisquer subterfúgios. Também é fato que ela poderia sair dali realmente "arrasada", não fosse uma rara mistura de honestidade, respeito e apurado senso de humor. Mais ainda, o orientador, por mais que a conhecesse, é difícil imaginar que previsse o criativo desfecho. Impossível, por conseguinte, nessas práticas de *pensamento a céu aberto*, é desconsiderar o risco e a imprevisibilidade típicos da ação.

3) Rio de Janeiro, uma praça qualquer. Franzino e rápido mestre de capoeira angola defronta-se com outro capoeirista muito vigoroso na sua modalidade, mas apenas ocasional jogador e superficial conhecedor dos "fundamentos" da angola. O rapaz não tem paciência, não sabe "costurar o jogo", disputa ao invés de "vadiar". O mestre teatraliza, chama-o para uma ritualização chamada "passo-a-dois", na esperança de amolecê-lo e, simultaneamente, de compartilhar com os demais da roda a situação negativamente exemplar. O outro continua todavia bruto, cheio de si, avesso a quaisquer finezas. Acontece então o inusitado: valendo-se sobretudo de "malícia", o mestre dissimula suas intenções e "chama o jogo para o chão"; no que o outro aceita, executa um rodopio e sai do outro lado, em condições de aplicar-lhe um beijo na testa, antes que se levante ou possa fazer qualquer coisa para evitá-lo. Quem viu, viu, e pensou: a vantagem "temporal" necessária à aplicação do beijo daria ao pequeno mestre a possibilidade, se o quisesse, até de furar os olhos do seu "camarada". E como nem assim o moço se emendasse, como sequer desconfiasse do perigo que corria, passaram na roda a cantar: "Valha-me Deus, senhor São Bento/ Buraco velho tem cobra dentro".

4) Brasil, situação eventual em encontros filosóficos temáticos. Professor apresenta trabalho sobre a hegemonia técnico-instrumental contemporânea e elege

textos de Heidegger para conduzir a reflexão. Refere-se a essa hipertrofiada hegemonia como condição *sine qua non* para o acontecimento de flagelos como o holocausto nazista. Tal construção soa a alguém da assistência como estratégia barato para absolver Heidegger das suas culpas e silêncios. Levanta-se, então, ao início dos debates, no direito – e no dever – de reputar publicamente Heidegger "o canalha que sempre foi"; com as veias do pescoço visíveis, chega a dizer que "tais conjecturas deviam ser proibidas". Observe-se que semelhantes interpelações são feitas, via de regra: 1) sem nenhuma alusão à bibliografia plural que cerca o inaceitável envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo, 2) sem quaisquer considerações a respeito das usualmente complicadas relações entre vida e obra de autores seminiais, melhor, do entrelaçamento textual-biográfico de sentidos que reconstrói a história e, eventualmente, a personalidade do morto e, 3) sem discutir o fato de os textos de Heidegger trazerem (ou não) contribuições a reflexões penosamente tentadas por outras vias. Ao palestrante, admitindo-se que não se trate de alma estúpida ou malévola, deseja-se a sorte de revelar seu *daimon*²⁹ em consonância com a recomendação do citado Mestre Pastinha: "Quanto mais o capoeirista calmo, melhor para o capoeirista".³⁰

V

A violência entre pensadores, violência feita simultaneamente *ao* pensamento e *pelo* pensamento é o tema deste ensaio. A hipótese trabalhada é a de que essa violência tenha a ver com uma reciprocidade de relações, hoje alvo de mais atenções, entre o pensar e o agir. A obra de Hannah Arendt permitiu, em suas tensões internas, articular a seguinte imbricação: tanto a ação precisa de um pensamento capaz de elaborar e temperar sua essencial vocação para a liberdade, quanto o pensamento precisa de uma ação autopreservada, para que ele mesmo possa exercer-se de forma ao mesmo tempo crítica, inventiva, responsável e profunda. Foi recuperada, ademais, a história da filosofia ocidental contada por Arendt, que é uma história das muitas tensões observadas nessa imbricação, e que

²⁹ Cf. ARENDT 1958, p. 192.

³⁰ PASTINHA 1969, lado 2, faixa 1.

desemboca no vácuo de referências onde se instalaram os desafios e as novidades tremendas que hoje nos assolam.

O cenário do pensamento contemporâneo é de fato estranho. Embora boa parte dos pensadores esteja atenta ao problema da instrumentalização crescente de todas as relações, inclusive as pensantes, é muito comum flagrar esses mesmos pensadores, "na prática", subrepticamente aprisionados em disputas pela produção de verdades referenciais, ou seja, insistindo no conflito que acabou por elevar a instrumentalidade ao posto que hoje ocupa. É, inclusive, a real dificuldade de conceber uma saída dessa práxis intelectual que gera textos como este. O tema que, mesmo razoavelmente tratado na filosofia recente parece ainda não ter alcançado a dimensão de um comportamento pensante, é o do tipo de orientação a ser oferecida, ou do papel a ser desempenhado, pelo pensar. O que não encontra correspondência prática é uma experiência histórico-filosófica já bastante encorpada: a de que, mesmo que *uma* ou *a* verdade fundamental fosse lógica ou epistemologicamente estabelecida, restaria dar conta do sentido desse "estabelecimento", quer dizer, da sua aceitação nos vários círculos, intelectuais e não intelectuais, em especial da sua inserção no tecido dos demais costumes e instituições. Essa questão, que parece presente em todos os *filósofos essenciais* – trata-se sempre de relê-los –, poderia mesmo funcionar como critério para denominá-los "essenciais", evitando os descolamentos trágicos observados, por exemplo, entre ontologia e política.

Percebe-se, além disso, que a intenção de chamar a atenção para o problema da imbricação essencial e para o atual esgarçamento entre pensamento e ação não está aqui atrelada a nenhuma tentativa de *revogação* das práticas correntes de análise de conceitos, crítica filosófica, ou mesmo do primado do pensamento escrito. Mesmo porque, independentemente de quaisquer outras conjecturas sobre o papel desses modos de pensar, tal coisa se filiaria a um projeto apenas aparentemente transformador ou revolucionário, posto que caracterizado pela mesma desatenção à plástica do mundo que define o indesejável esgarçamento, isto é, ao solo sobre o qual ainda é possível ficar em pé e realizar qualquer coisa. O intuito, portanto, é o de *tensionar* o tecido das atuais "práticas de pensamento" em busca da lembrança de um compromisso primeiro com a sua própria possibilidade de existência, quer dizer, da sobrevivência de um pensamento ainda capaz de fazer-se em honestas e abrangentes perguntas, de dizer

o mundo com alguma dose de espanto, para além de uma cada vez mais insidiosa instrumentalidade.

A metáfora da capoeira, enfim, cruzada com momentos da crônica filosófica brasileira recente, foi utilizada – não sem o temor de que possa transformar-se em mera curiosidade – para dar a possível carnadura a essa rememoração.

Como seja, é triste ver, dia após dia, os pensamentos ditos mais elevados retornarem ao mundo embutidos em indicadores econômicos, planos de modificação genética e linguagens cada vez mais técnicas, constituindo uma realidade mais e mais incapaz de quaisquer formulações sérias que digam respeito a princípio ou fim.