

A filosofia como arte, ou a “tópica indefinida” de Gérard Lebrun*

Marcio Suzuki**

RESUMO:

ESTE TEXTO É UMA TENTATIVA DE ILUMINAR ALGUNS ASPECTOS DO “MÉTODO” LEBRUNIANO DE FAZER HISTÓRIA DA FILOSOFIA.

PALAVRAS-CHAVE: GÉRARD LEBRUN - HISTÓRIA DA FILOSOFIA - BERGSON - HEGEL - NIETZSCHE

ABSTRACT:

THIS TEXT IS AN ATTEMPT TO ILLUMINATE SOME ASPECTS OF THE GÉRARD LEBRUN'S “METHOD” OF HISTORY OF THE PHILOSOPHY.

KEYWORDS: GÉRARD LEBRUN - HISTORY OF PHILOSOPHY - BERGSON - HEGEL - NIETZSCHE.

Certa vez alguém pergunta a Rubens Rodrigues Torres Filho se ele havia lido a biografia de uma personalidade que acabara de ser publicada. A resposta foi, como sempre, certa e desconcertante: “Não. Eu não gosto de vida. Eu gosto é de obra”.

A tirada parece vir a calhar toda vez que se queira, como agora, situar as noções de “vida” e de “obra” noutra registro que o da banalidade. As páginas que seguem se limitarão, de certo modo, a comentá-la: depois de localizar nos textos de Gérard Lebrun um conceito bem preciso de Vida (assim mesmo, com letra maiúscula, como ele por vezes grafava), elas tentarão mostrar como se pode, a partir daí, tentar compreender melhor a sua “obra”.

Num texto que escreveu em homenagem a Georges Canguilhem, intitulado “Da superioridade do vivente humano na *Evolução criadora*”, as linhas iniciais são interessantes como documento da trajetória de estudos de Lebrun. Diz ele:

Fui levado a esse tema [da superioridade do ser vivo humano em Bergson] pela lembrança que guardo de meu primeiríssimo con-

* Texto apresentado em 15 de agosto de 2006, por ocasião do lançamento do livro *A filosofia e sua história*, de Gérard Lebrun. Org. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

** Professor Doutor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

tato com a obra de Georges Canguilhem, no início dos anos cinquenta. Um livro como *O conhecimento da vida* era feito justamente para desconcertar um estudante daqueles tempos, cujo interesse estava centrado, quase que forçosamente, no pensamento dialético e na fenomenologia. Nós fomos subitamente postos em presença de um autor cuja força e originalidade filosófica provinha em grande parte da familiaridade dele com a biologia e com a história das ciências. Essa leitura teve em particular o efeito de despertar muito rapidamente em mim a desconfiança em relação à noção de “biologismo”, muito em voga na época e de ressonância tão difamante quanto a de “psicologismo”.¹

Desviando o foco da fenomenologia e do marxismo, Canguilhem faz o jovem estudante Lebrun perder a desconfiança em relação à esfera do “biológico”. Cabe notar que nesse breve relato de seus anos de estudo o narrador oscila entre a primeira pessoa do singular e a primeira do plural, entre o *je* e o *on* — *on* que reforça a idéia de que o livro de 1952 não causou impacto apenas sobre ele, mas também sobre a época e as pessoas próximas a ele (entre os quais certamente Michel Foucault). Lebrun volta a falar, na primeira pessoa, da importância que teve Canguilhem para a sua abordagem de certos autores:

Sem a autoridade de Georges Canguilhem, teria sido difícil para mim pessoalmente abordar sem *parti pris* autores como Nietzsche, Schopenhauer e Bergson, que a formação universitária do pós-guerra tendia a fazer, no melhor dos casos, que considerássemos com condescendência.²

Qual o ensinamento de Canguilhem? Graças a ele, continua o artigo,

nós percebemos que uma filosofia não é de forma alguma trivial porque ela parte do princípio de que o conhecimento é um produ-

¹ Lebrun, G. “De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*”. In: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, p. 208.

² Idem, *ibidem*.

to ou – quem sabe? – um acidente da vida e também que [essa filosofia] não levava de forma alguma, por isso, a uma ‘animalização’ do homem.³

O tema escolhido para a homenagem a Canguilhem é, como foi dito, a “superioridade” do homem na *Evolução criadora* de Bergson. Diferentemente de toda a tradição aristotélica, diz o texto, em Bergson a inteligência não se descola da vida, descolamento que teria sido operado pelos filósofos por receio de que a atividade científica aparecesse como um resultado fortuito, “uma atividade da própria vida”.⁴ Esse receio explicaria por que Schopenhauer, Nietzsche e Bergson foram relegados a um segundo plano, inseridos entre os filósofos “irracionistas”. O que o “intelectualismo” teme, no fundo, é a redução da inteligência à pura fisiologia, à animalidade, a algo como um “natural em estado bruto”. Ora, os trabalhos de Canguilhem mostram que esse natural em estado bruto não existe, ele é justamente uma miragem da inteligência que dele se separou. O que o intelectualismo não percebe é que a inteligência saída da natureza é antes de mais nada uma inteligência técnica, um saber técnico. O artigo passa a palavra a Canguilhem:

Bergson é também um dos raros, se não o único filósofo francês que considerou a invenção mecânica como uma função biológica, um aspecto da organização da matéria pela vida. *A Evolução criadora* é, de algum modo, um tratado de organologia geral.⁵

Toda essa análise tem interesse não só pelo que diz sobre os autores de *Matéria e memória* e de *O conhecimento da vida*, mas também pelo muito que diz a respeito do próprio Lebrun. Com a biologia e com Bergson o jovem estudante de filosofia já não tem por que respeitar a clivagem aristotélica entre a atividade própria do homem (vida superior do intelecto humano ou divino) e a atividade biológica (vida vegetativa e sensitiva), pois já não há “corte entre o biológico e o tecnológico”.⁶ Ao

³ Idem, *ibidem*.

⁴ Idem, p. 216. Lebrun cita, nessa altura, *Le Concept et la Vie* de Canguilhem.

⁵ Idem, p. 218.

⁶ Idem, *ibidem*.

contrário, o *homo faber*, diz o artigo, é a “verdade do *homo sapiens*”. Essa aproximação de vida, técnica e saber — o homem “natural” é, na realidade, um fabricante, e este, para arrepio de Platão, a “verdade” do sábio — parece fornecer uma pista de leitura para a própria obra de Gérard Lebrun. Se é assim, o que se pode propor aqui é o seguinte exercício de reflexão: que tal se por um momento deixássemos de ler os trabalhos dele como a obra de um grande pensador, que ele certamente foi, e nos puséssemos a lê-la como se tivesse saído do ateliê de um artesão? É claro que esse expediente provisório em nada diminuiria a admiração que se tem por ele, e já valeria pelo menos como uma forma de prestar homenagem ao incomparável *mestre* que ele também foi: mestre exímio no ofício pedagógico, na arte de escrever, na arte do ator e na arte do suspense, da ironia e do humor. — A sugestão de seguir esse viés interpretativo se justifica, contudo, quando se lê uma frase sua no mesmo texto sobre Canguilhem, citada aqui fora do contexto: não “é preciso reconhecer que a superioridade do homem” se manifesta menos em sua “capacidade intelectual” do que “principalmente em sua mestria técnica”?⁷

A ênfase sobre o aspecto técnico em detrimento da “capacidade intelectual” pode dar margem a alguns mal-entendidos, como, por exemplo, o de que com isso ele se assemelha à figura de um “técnico competente”. Não se trata, obviamente, disso. O viés da mestria técnica merece ser explorado porque leva a uma encruzilhada decisiva para a compreensão do seu pensamento. Esse momento crucial é expresso por ele próprio no final do texto. Num daqueles lances magistrais em que personifica a si mesmo e aos leitores, ele se endereça a estes dizendo: a desconfiança em relação a *meu* “biologismo” (e é preciso sublinhar o *meu* biologismo) é apenas o “índice da adesão de vocês a um *a priori* arcaico e não questionado”.⁸

Ao ler esse texto, dificilmente se pode fugir à impressão de que o contato com Canguilhem não só lhe permitiu aferir melhor o alcance das filosofias de Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, mas também operar

⁷ Idem, p. 214.

⁸ Idem, p. 221.

certas partilhas decisivas ao longo de sua trajetória. A primeira dessas partilhas que parece indispensável comentar é justamente esta: que vantagens a opção pelo “biologismo” trouxe em comparação àquelas que adviriam de “um *a priori* arcaico”?

O que a compreensão técnica do biológico permite evitar é justamente uma *arkhé*, uma natureza primitiva, um mundo dado e inquestionável, pressuposição ontológica que virá em muitos casos associada a uma tecnofobia. Em contraposição a esse universo (está-se falando obviamente de Heidegger, mas não só dele, e de seus inúmeros seguidores na França), a idéia de uma técnica vinculada à natureza abrirá a Lebrun uma perspectiva nova, decisiva para a elaboração da sua tese de doutorado sobre Kant.

Se para Heidegger a natureza, tal como é descrita na Terceira Crítica kantiana, só é concebível numa Europa moderna, ou seja, se ela é inimaginável nos termos em que se pensava a *phúsis* grega (esta jamais poderia ser entendida nos moldes de uma *tekhné*), Lebrun toma justamente o caminho contrário, mostrando que é a ligação de técnica e organismo que permite a Kant pôr fim à metafísica. Noutras palavras, a sua aceitação do biologismo não só o ajudou a ler a Terceira Crítica de uma maneira até então insuspeitada, mas também lhe permitiu um claro distanciamento em relação à filosofia de Heidegger e às analíticas da Finitude. Foi uma pré-compreensão do que seria o solo da experiência natural o obstáculo que impediu que estas percebessem o grande feito da Terceira Crítica, feito que só se tornou possível porque Kant colocou o *homo faber* no lugar cativo que a metafísica reservava ao Grande Demiurgo.⁹

⁹ À primeira vista poderia parecer que as interpretações de Heidegger e de Lebrun se aproximam: a *physis* grega, mostra Heidegger, é um “desdobramento” do ser que retorna a si e que dispensa um “motor” ou “organizador” externo ao seu movimento de vir-à-presença. Mas toda semelhança acaba aí. Lebrun sabe muito bem que Heidegger ia numa direção diametralmente oposta à sua ao afirmar que a *arkhé* ínsita à natureza dos gregos não pode ser confundida com uma “*fabricação-de-si*”: essa idéia de que o “ente determinado a partir da *phúsis* é tal que ele se fabrica sozinho a si mesmo” é uma interpretação que só se tornou “canônica” no pensamento moderno, isto é, depois que se passou a pensar o “ser vivo como ‘organismo’”. Ela seria a razão da incompreensão da *phúsis* antiga. Cf. Heidegger, M. “Comment se détermine la *phúsis*”. In: _____. *Questions II*. Trad. de François Fédier. Paris: Gallimard, 1968, p. 202-3.

A ligação entre metafísica clássica e filosofia contemporânea que aparece já na remissão ao título da obra de Heidegger (*Kant e o problema da metafísica*) se tornará totalmente explícita na tese complementar de doutorado. As duas teses, aliás, são neste aspecto igualmente originais e polêmicas. A tese principal, *Kant e o fim da metafísica*, mostra que, com a Terceira Crítica, a filosofia adentra uma dimensão inteiramente nova, que não pode ser comparada com nada daquilo que até então se conhecia sob o nome de metafísica. A Terceira Crítica opera uma neutralização ontológica do mundo muito mais radical inclusive que a redução fenomenológica proposta posteriormente por Husserl. Por polêmica que seja, a leitura de Lebrun é a de que um filósofo se torna tanto mais consistente, quanto menos pisa o solo prévio e inquestionado da ontologia, qualquer que seja o nome que se dê a este. E é justamente esse distanciamento em relação ao ser que torna, a seus olhos, Husserl quase sempre mais interessante que Heidegger e Merleau-Ponty.

Na tese suplementar sobre Hegel, fica ainda mais nítido o mapeamento que nosso autor faz da filosofia e da história da filosofia em sua época. Aliás, a filosofia não pode ser desvinculada de sua história. Seria pouco dizer que para ele não é possível fazer a interpretação de um filósofo sem a compreensão de seu lugar na história da filosofia. Na verdade, os autores só têm interesse pelo grau de consciência que possuem da história da filosofia e pelo potencial elucidativo com que contribuem para a sua compreensão. Toda filosofia, mesmo quando declaradamente a rejeita, supõe uma certa história da filosofia. E essa filosofia se torna tanto mais interessante pelo modo como configura ou reconfigura a história da filosofia. É justamente este o caso da filosofia kantiana e pós-kantiana.

O que a filosofia de Hegel ainda teria a dizer a um leitor contemporâneo? A originalidade do discurso kantiano e pós-kantiano não pode ser aferida pelos mesmos padrões de exegese usados para explicar os filósofos clássicos.¹⁰ Essa afirmação é literalmente uma declaração de não-adesão ao método estrutural. Não se deve ler um filósofo pós-kantiano com os mesmos olhos com que se lê um filósofo “dogmático”,

¹⁰ Lebrun, G. *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 15.

porque depois de Kant se está diante de uma “verdade do diagnóstico” e não mais diante de uma “verdade-de-juízo”¹¹ — “verdade-de-juízo” esta que é, como se sabe, um dos pilares fundamentais do método guéraultiano. O discurso pós-kantiano e hegeliano coloca o leitor numa paisagem inteiramente outra, em que se suprime toda referência a uma instância extra, infra ou supra-discursiva. Mas não é só o método estrutural que é inábil para apreender essas “peripécias da linguagem como que suspensa entre o céu e a terra”¹². Nessas mesmas páginas iniciais em que fala das “peripécias da linguagem”, o livro sobre o discurso hegeliano anuncia também sua mais profunda discordância com a história da filosofia concebida em termos de “história do Ser”. A idéia de que o sentido só pode ser reconstituído pelo recuo a uma *arkhé*, seja ela ontológica ou histórica, tem curiosamente uma afinidade muito grande com o próprio discurso metafísico.

Essa afinidade é reconstruída de maneira muito sagaz: alçando-se ao plano do absoluto hegeliano, o autor de *A paciência do conceito* identifica aquilo que há de comum entre o entendimento finito das filosofias clássicas e a analítica da finitude da filosofia sua contemporânea. As duas, assim como a filosofia pós-kantiana anterior a Hegel, continuam no interior da “Representação”. Essa tese de continuidade da Finitude e da Representação (ambas com letra maiúscula) na filosofia contemporânea voltará a ser defendida num texto posterior chamado “Nota sobre a fenomenologia em *As palavras e as coisas*”.¹³ Esse texto é notável pelo modo como lê *As palavras e as coisas*: a precisão conceitual de Foucault é escandida em três tempos, nos quais se faz um contraponto entre a história da filosofia contida no livro e a história da filosofia encontrada na *Krisis* de Husserl. Importa assinalar aqui que o contraponto entre Husserl e Foucault é um contraponto entre *historiadores da filosofia*, ou seja, contrasta-se o modo como lêem a filosofia clássica e Kant. O grande problema da história da filosofia na versão husserliana é que a fenomenologia põe Kant no mesmo quadro conceitual de Descartes,

¹¹ Idem, p. 16.

¹² Idem, p. 17.

¹³ Lebrun, G. “Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les Choses*”. In: *Archéologie et Épistémologie. Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989.

fundindo *cogito* cartesiano e eu transcendental. (A contraprova disso será o esforço posterior de Merleau-Ponty para se desfazer do *cogito* e trazer o transcendental de volta ao solo da facticidade, para reintegrá-lo no empírico — o que Lebrun chama, foucaultianamente, de “circularidade do transcendental e do empírico”). Foucault, ao contrário, retira Kant do universo da Representação, e assim o texto de certo modo revela também como Lebrun pôde entrever uma continuidade entre as filosofias clássicas da Representação e as filosofias da finitude positiva e fundadora, tese que ele defenderia abertamente em *A paciência do conceito*.

O texto que põe, lado a lado, Husserl e Foucault é de 1989. Antes disso Lebrun já havia tratado da comparação entre Foucault e a fenomenologia num ensaio de 1985, intitulado justamente “Transgredir a finitude”, onde fala da “velha paixão” que animava Foucault contra as “analíticas da Finitude”.¹⁴ Mas no ensaio de 89 a argumentação de Lebrun é bem mais astuciosa: sem dúvida, a história da filosofia foucaultiana é muito mais interessante que a história da crise das ciências européias, mas, por uma daquelas reviravoltas típicas dele, no final o leitor se dá conta do enorme legado que Foucault deve a Husserl. Quando ele restringe rigorosamente o espaço de jogo de cada sistema de saber que chama de *epistème*, essa restrição obedece, segundo Lebrun, algumas normas de “regulação eidética” que têm “ao menos um ar de família com aquelas incompatibilidades de essência, cuja força Husserl não podia sublinhar melhor senão invocando — retoricamente — ninguém menos que Deus”.¹⁵

Esta seria uma maneira elegante de dizer o quanto a arqueologia herdou da fenomenologia. Mas é possível enxergar aí também um daqueles momentos cruciais em que Lebrun faz suas opções, marcando sutilmente sua diferença com Foucault: existem certas “condições de possibilidade”, “proibições” ou “prescrições” (todos termos dele) que “caracterizam um ‘a priori histórico’”. Discípulo de Canguilhem, Foucault conseguiu driblar o “a priori arcaico”, mas não acabou montando para si

¹⁴ Lebrun, G. “Transgredir a finitude”. In: _____. *A filosofia e sua história*, p. 352.

¹⁵ Lebrun, G. “Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses”. In: *Archéologie et épistémologie. Michel Foucault philosophe*, p. 49. O autor gostaria de registrar seus agradecimentos a Luiz Damon Santos Moutinho e Vinicius de Figueiredo pela indicação deste texto.

mesmo uma rede conceitual que lhe dificultava os movimentos? Ele não se viu de alguma maneira preso a seu “*a priori* histórico”? O texto arrola alguns exemplos desse apriorismo:

Na época da Representação era, por exemplo, impossível *pensar* algo como um “ser vivo”; na época do Homem, era *impossível* preservar a transparência do *cogito*; era *necessário* que a História natural fosse contemporânea de Descartes e não, como afirmaram, conseqüência do fracasso do mecanismo cartesiano; era necessário que, na taxionomia, o conhecimento das plantas superasse o conhecimento dos animais etc.¹⁶

Se a arqueologia deve respeitar esses constrangimentos de ordem eidética, o preço a pagar pelo “*a priori* histórico” não seria muito caro? Como todas as outras tópicas, também a “tópica de Foucault”¹⁷ pode servir como ferramenta de investigação, mas é difícil imaginar que ela não seja uma espécie de tolhimento. A tópica lebruniana é bem distinta: para usar suas próprias palavras, ela é antes de tudo uma “tópica indefinida”, que não pode ser determinada por nenhum *a priori*, arcaico, histórico ou de qualquer outra espécie que seja.

Como precisar melhor essa sua “tópica indefinida”? Com a neutralidade ontológica do discurso hegeliano, Lebrun pode promover uma desestabilização geral da ordem cronológica da história da filosofia, desestabilização em que Heráclito figura como um filósofo contemporâneo, ao lado de Kant e Hegel, e alguns filósofos tidos como contemporâneos são colocados na vizinhança de Descartes. Daí por diante Lebrun será pródigo nessas inversões temporais. Num só gesto, assiste-se à desarticulação do método estrutural, da história historicizante e da história filosofante da filosofia.

A história cronológica e a história do ser são substituídas por uma “geografia mental” (expressão de Lebrun)¹⁸ ou por uma história “carto-

¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁷ “La topique de Michel Foucault”, publicado na seção “La culture en mouvement” da *Encyclopaedia universalis*, pp. 443-445. Também não se pode esquecer o ensaio “O microscópio de Michel Foucault”, editado na seção “Antropologias” (!) de *Passeios ao léu* (São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 77-84).

¹⁸ Lebrun, G. “Luz e sombra em Platão”. In: _____. *A filosofia e sua história*.

gráfica” da filosofia. Uma cartografia no sentido deleuziano, mas corrigida e atualizada praticamente a cada nova interpretação, como nos dois textos sobre Foucault que se acaba de comentar. Essas atualizações e correções são bastante claras no caso de Kant e de Hegel. Depois de *O fim da metafísica*, a imagem de Kant é modificada, com o crescente interesse pela figura de David Hume. Alguns textos do pequeno volume *Sobre Kant* são bastante contundentes para que se precise repeti-los. A interpretação de Hegel também sofre uma reviravolta, com o *Averso da dialética*. É preciso ressaltar, todavia, que essa reviravolta já está anunciada em *A paciência do conceito* e, sintomaticamente, na análise da relação entre “Conceito” e “organismo”. Nessa análise, Lebrun mostra que, para Hegel, o ser vivo realiza uma forma de conciliação com o seu meio na qual cessa “o comportamento hostil” em relação ao mundo exterior que é característico do... *comportamento técnico*.¹⁹ Não deixa de ser interessante observar como já nessa passagem os velhos temas do organismo e da técnica voltam a reaparecer, vinculados agora à discussão sobre a hostilidade e a violência, naquela que será a combinação peculiar ao livro sobre Hegel lido à luz de Nietzsche.

Se neste livro pouco sobra da dialética hegeliana, isso não significa que Nietzsche assumirá o papel de principal e talvez único operador metodológico para Lebrun. As críticas (e elogios) que se fazem a ele nesse sentido são, no mínimo, bastante superficiais. Da discussão da negatividade hegeliana, ele não passa pura e simplesmente ao niilismo (salto aliás fácil demais para alguém que continua a construir pacientemente os seus textos). Ao contrário, conforme se está tentando mostrar aqui, o procedimento não está eivado de arbitrariedade, mas é pautado por uma coerência temática e metodológica muito grande nas suas opções, e em algum momento a máquina filológica e conceitual escapa ao seu controle. Isso é bastante claro quando se percebe que Hegel continuará servindo como uma indispensável baliza de leitura para ele.²⁰ E o mesmo valerá para Kant.

¹⁹ Lebrun, G. *La patience du Concept*, p. 361-2.

²⁰ No caso de Hegel, isso é possível devido a uma diferenciação no interior da filosofia hegeliana para a qual a *Paciência do conceito* não se cansa de chamar a atenção: além do Hegel “dialético pacificador”, existe um Hegel “especulativo” que ainda é de

A publicação do volume *O filósofo e sua história* dá uma percepção mais nítida da coerência de seu *modus operandi*, que nem sempre aparece na leitura esparsa dos textos. Sem querer sistematizar esses escritos, é possível identificar em grande parte deles uma estratégia que se poderia chamar de “antitipologia”. Essa estratégia, aliás, é explicitada no ensaio “Além-do-homem e homem-total”, em cuja análise é preciso ir com vagar pois ela ajuda na compreensão dos outros ensaios. O que aparece no ensaio é um confronto entre dois tipos de homem, o “homem” pós-hegeliano, idealizado em Feuerbach e no marxismo, e o tipo “*Übermensch*” nietzschiano. Este é, na verdade, um antítipo daquele ou até um antídoto a ele.

Há um aspecto fundamental nessa oposição para o qual é preciso chamar a atenção: é que nela se pode entender melhor o que se indicou no início, ao falar do conceito de Vida ligada à técnica. O que é interessante nessa antitipologia é que ela se instaura em outro plano, diferente do confronto com as analíticas da finitude.

Isso porque o problema é de outra ordem. Trata-se agora de enfrentar um tipo de homem que não é um homem qualquer, mas o homem do trabalho, um homem que guarda semelhança com o *homo faber*. E, de fato, o que esse texto faz é opor o homem fabricante ao homem econômico (*homo oeconomicus*), figuras ou tipos muito próximos mas que de modo algum devem ser confundidos. E esta é mais uma vez uma chave importante para entender a própria atividade de Lebrun como uma espécie de artesão, técnico ou artista. Se toma o martelo das mãos de Nietzsche, ele sabe muito bem que o autor de Zaratustra não o empregava somente para demolir ídolos, o que faria dele apenas mais uma figura banal. Em Lebrun, o martelo serve para construir uma imagem em negativo, um contramodelo com valor heurístico.

A tópica da comparação entre duas figuras do homem é obviamente de inspiração nietzschiana. No aforismo 132 de *Aurora* se encontra a idéia-guia: “Deus está morto, mas os homens permanecem iguais e semelhantes como o eram sob seu olhar.”²¹

grande interesse como chave de interpretação. Cf., por exemplo, os textos “Hegel, leitor de Aristóteles” (1975), “Hegel e a ingenuidade cartesiana” (1998) e “A antinomia e seu conteúdo” (1999).

²¹ Lebrun, G. “A especulação travestida”. In: _____. *A filosofia e sua história*, p. 67.

Essa frase talvez ajude a entender a trajetória coerente, mas nem sempre em linha reta, de Lebrun: de fato, pode-se acreditar que com Kant e Hegel o conteúdo da primeira oração já está decidido, mas não o da segunda. O grande demiurgo foi substituído pelo fabricante, mas ainda não se deu conta do que representa a entrada em cena do artífice. Pois se continua achando os homens “iguais e semelhantes”. Iguais e semelhantes: trata-se de lidar agora com uma forma muito mais insidiosa de apriorismo, que se poderá chamar de “*a priori* humano” (expressão nossa). Ora, é preciso compreender que mesmo aqui a opção filosófica não decorre de uma visão altiva e aristocrática, dessa máscara a que Nietzsche sem dúvida muitas vezes recorre. Quando se volta aos anos de estudante de Lebrun, é como se quase fosse possível dizer que esse combate ao *a priori* humano já estava antecipadamente marcado. É que essa forma de pré-compreensão pressupõe uma igualdade natural, demasiado natural, entre os homens, e não se dá conta de que o organismo já é um limiar de diferenciação na figura do técnico.

Essa recusa de uma igualdade inquestionada explica muito das opções políticas de Gérard Lebrun, mas o interessante é que também ajuda a entender por que não há nada mais avesso ao seu universo que a assimilação ou identificação de um filósofo a outro. Que Hegel ou Marx pareçam hoje um pouco mais estranhos um ao outro, e muito mais distantes de Nietzsche, isso talvez seja em grande parte obra dele. Quando se relêem os seus textos, vê-se que a situação em que se encontrava não era bem essa.

Lebrun concede que pode haver o que ele chama de “homologias temáticas”. Mas uma similaridade extrema só há de revelar uma adesão irrefletida a um mesmo ponto de partida, ou simplesmente uma falta de originalidade, do autor ou do intérprete. O que torna a leitura de seus textos uma experiência tão diferente é que ele vai constantemente contra os hábitos “naturais” de associação por semelhança. Mas ao conhecer por dentro a sua oficina, percebe-se que isso não tem nada de contorcionismo. O que ele faz talvez seja trabalhoso, mas visa um resultado muito simples: ele quer munir os leitores de outros apetrechos que aqueles que estes consideram “naturais”.

Não se trata de um exercício de prestidigitação niilista. Sem dúvida, um filósofo pode ser a bola da vez, e nem sempre é gratificante ver

o autor predileto ser massacrado. Mas essa é apenas uma das faces da moeda: a outra é que essa operação só é possível mediante a eleição e construção de um antagonista que viabilize uma leitura... *instigante*. O antítipo oferece a vantagem de dar munição para uma escaramuça pontual, isto é, sem que seja preciso comprar todo o seu arsenal teórico, muitas vezes comprometedor. Isso vale por vezes uma certa irritação do especialista que vê o seu autor desta vez não como alvo, mas como objeto de uma pequena pilhagem. Mas o procedimento é transparente e vale pelo que rende em termos metódicos e interpretativos. Ou seja, o filósofo escolhido como agente da interpretação deve oferecer o mínimo de pressupostos e o máximo de ganho. O critério implica até um juízo estético. É isso que Lebrun vai chamar, num texto notável sobre o devir da filosofia, de “a arte de tornar a história da filosofia *interessante*”.²² É preciso sublinhar aqui a palavra *arte*. Essa arte já não é apenas uma *técnica*. Além de todos os requisitos filológicos, ela requer algo como um juízo estético, no sentido kantiano da palavra.

Para concluir seria preciso descrever, um pouco ingenuamente talvez, o lado “positivo” do empreendimento pedagógico e artístico de Gérard Lebrun. Se a palavra *Bildung* não fosse tão carregada e desgastada, ela seria útil, porque faz lembrar a vinculação entre Nietzsche e Goethe, tão laboriosa e habilmente construída — contra os nietzschianos apressados — no ensaio sobre Dioniso.²³ Mas pode-se falar de ensino se doutrinalmente não há nada a ser ensinado? Para descrever esse paradoxo tão kantiano de uma arte que não se aprende, nem se ensina (que a filosofia tenha muito de uma crítica de gosto é indicado no texto notável que se acaba de mencionar), pode-se usar a palavra nietzschiana: *Erziehung*.²⁴ Em alemão, quando uma criança é educada

²² Lebrun, G. “Le devenir de la philosophie”. In: *Notions de philosophie* III. Direção de Denis Kambouchner, Paris: Gallimard, 1995, p. 604.

²³ Lebrun, G. “Quem era Dioniso?” In: _____. *A filosofia e sua história*, p. 355-78.

²⁴ “É de todas as partes ao nosso redor que eclode uma nova ‘*Erziehung*’ — e mesmo por meio da loteria esportiva para quem tem ouvidos. Jamais foi menos quimérico imaginar a formação de *um outro tipo* de homem, pois jamais foi mais visível que a única política digna de interesse passa pela *educação* e, mais exatamente, por esta forma apaixonante de *auto-educação*, que nomeamos levianamente (para melhor aproximá-la de alguns mitos familiares: “a revolta”. “o anarquismo”...) a *contestação*.” Nietzsche, F. *apud* Lebrun, G. “Além-do-Homem ou Homem total”. In: _____. *A filosofia e sua história*.

ou bem educada, se diz que ela foi *erzogen* ou *gut erzogen*, ou que ela passou por um bom ou mau estabelecimento de *Erziehung*. Mas também se pode ser adestrado (*erzogen*) para um certo comportamento ou modo de proceder. E uma planta, não uma planta em estado natural, uma planta selvagem, mas uma planta de jardim também pode ser *erzogen*, isto é, cultivada. A etimologia, no entanto, também indica que, em sua primeira acepção, a palavra quer dizer tirar ou puxar e até arrastar alguma coisa de um lugar para outro. Etimologia que se encontra também no latim “educó”. *Duco*: de puxar, levar, conduzir, como no lema da cidade de São Paulo (da qual Lebrun foi cidadão honorário). A etimologia guarda ainda outra preciosidade, pois indica que se trata de um movimento que tira algo do interior para o exterior (*herausziehen*). Exatamente como no prefixo “e” (ex) do latim e do português em educar e educação.

É em nome dessa *Erziehung* que Lebrun pode recusar pontualmente o que lhe parece problemático, por exemplo, no pensamento político grego, aceitando, em troca, nada mais nada menos que algumas idéias de Platão. Se, de um lado, ele recusa a formação da politéia, porque teria sido concebida a partir da idéia de uma isonomia ou *homonóia*, isto é, de uma igualdade (Lebrun se refere aos trabalhos de Levêque e Vidal-Naquet)²⁵, por outro lado, Platão pode ser incorporado a essa *Erziehung*. Na alegoria da caverna, tal como a descreve Lebrun, a *paidéia* é concebida como um “deslocamento para fora da caverna”, que arrasta os indivíduos a outra cartografia, a outra “geografia mental”. Não há nenhuma “razão natural” que os conduza fora dela. Como educador, Platão foi muito melhor que Descartes. Aqui não se pode falar em “luz natural”, pois tudo depende do aprendizado, da *Erziehung*, da *paidéia*.

Ao reconstruir a argumentação platônica, Lebrun monta de tal modo a cena, que é como se o autor da *República* aparecesse dizendo a seu leitor: Saia da caverna! Você não imagina o quanto você é provinciano! Nessa interpelação não vai nenhuma esnobação do francês com os brasileiros, pois ele também chamava os franceses de provincianos,

²⁵ Lebrun, G. “A dialética pacificadora”. In: _____. *A filosofia e sua história*, p. 106.

e dizia que o Brasil lhe fez conhecer coisas que não teria conhecido na França. Questões de geografia? Seja lá como for, de minha parte sempre que lembro dessa passagem acredito, não sei por quantas razões, que é como se Lebrun estivesse dirigindo essas palavras a mim. E este texto que acaba aqui, se tiver algum valor, deve ser lido como uma forma de agradecimento.

BIBLIOGRAFIA:

“La topique de Michel Foucault”, publicado na seção “La culture en mouvement” da *Encyclopaedia universalis*, pp. 443-5.

HEIDEGGER, M. “Comment se détermine la *phúsis*”. In: *Questions II*. Trad. de François Fédier. Paris: Gallimard, 1968.

LEBRUN, G. *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. “Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses”. In: Michel Foucault *Philosophe*. Paris: Seuil, 1989. Atas do encontro internacional realizado em Paris de 9 a 11 de janeiro de 1988, organizado pela Association pour le Centre Michel Foucault.

_____. “De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*”. In: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1990.

_____. “Le devenir de la philosophie”. In: *Notions de philosophie III*. Direção de Denis Kambouchner. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *A filosofia e sua história*. Org. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

