A UTILIDADE DO INÚTIL

NUCCIO ORDINE

UM MANIFESTO

ZAHAR

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.site*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

Nuccio Ordine

A utilidade do inútil

Um manifesto

Seguido de um ensaio de Abraham Flexner

Tradução:
Luiz Carlos Bombassaro

ZAHAR

Para Rosália

Sumário

Introdução

PRIMEIRA PARTE A útil inutilidade da literatura

1. “Quem não tem não é”
2. Os saberes que não trazem lucro são inúteis!
3. O que é a água? Uma anedota de Foster Wallace
4. Os peixinhos de ouro do coronel Buendía
5. Dante e Petrarca: a literatura não é subserviente ao dinheiro
6. A literatura da utopia e os penicos de ouro
7. Jim Hawkins: caçador de tesouros ou colecionador de moedas?
8. *O mercador de Veneza*: a libra de carne, o reino de Belmonte e a hermenêutica de Sileno
9. Aristóteles: o saber não tem utilidade prática
10. Teórico puro ou rei-filósofo? As contradições de Platão
11. Kant: o gosto do belo é desinteressado
12. Ovídio: nada é mais útil que as artes inúteis
13. Montaigne: “nada é inútil, nem mesmo as inutilidades”
14. Leopardi *flâneur*: a escolha do inútil contra o utilitarismo de um “século soberbo e tolo”
15. Théophile Gautier: “o que é útil é feio” como “a latrina”
16. Baudelaire: um homem útil é esquálido
17. John Locke contra a poesia

18. Boccaccio: “pão” e poesia
19. García Lorca: é imprudente viver sem a loucura da poesia
20. A loucura de Dom Quixote, herói do inútil e da gratuidade
21. Os fatos de Coketown: as críticas de Dickens ao utilitarismo
22. Heidegger: é difícil compreender o inútil
23. A inutilidade e a essência da vida: Zhuangzi e Kakuzo Okakura
24. Eugène Ionesco: o útil é um peso inútil
25. Italo Calvino: o gratuito revela-se essencial
26. Emil Cioran e a flauta de Sócrates

SEGUNDA PARTE A universidade-empresa e os estudantes-clientes

1. O Estado sem compromisso
2. Os estudantes-clientes
3. A universidade-empresa e os professores-burocratas
4. Victor Hugo: combate-se a crise não cortando os fundos destinados à cultura, mas duplicando-os
5. Tocqueville: as “belezas fáceis” e os perigos das democracias de mercado
6. Herzen: os comerciantes sem tempo
7. Bataille: o limite do útil e a vitalidade do supérfluo
8. Contra a universidade profissionalizante: John Henry Newman
9. Para que servem as línguas antigas? John Locke e Antonio Gramsci
10. O desaparecimento programado dos clássicos
11. O encontro com um clássico pode mudar a vida
12. As bibliotecas ameaçadas: o clamoroso caso do Instituto Warburg
13. O desaparecimento das livrarias históricas
14. A utilidade imprevisível das ciências inúteis
15. O que se extrai de um teorema?
De Euclides a Arquimedes

16. Poincaré: a “ciência não estuda a natureza” para procurar “o útil”
17. “O conhecimento é uma riqueza que se pode transmitir sem se empobrecer”

TERCEIRA PARTE Possuir mata: *dignitas hominis*, amor, verdade

1. A voz dos clássicos
2. *Dignitas hominis*: a ilusão da riqueza e a prostituição da sabedoria
3. Amar para possuir mata o amor
4. Possuir a verdade significa matar a verdade

APÊNDICE: A utilidade do conhecimento inútil, por Abraham Flexner

Notas

Agradecimentos

Introdução

> E a tarefa da filosofia é mesmo a de revelar aos homens a utilidade do inútil ou, em outras palavras, ensiná-los a distinguir entre os dois sentidos da palavra “útil”.
>
> PIERRE HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*

O oximoro evocado pelo título deste livro merece ser esclarecido. A utilidade paradoxal à qual me refiro não é aquela em nome da qual os saberes humanísticos e, de modo mais geral, todos os saberes que não trazem lucro são considerados inúteis. Numa acepção muito mais universal, coloco no centro das minhas reflexões a ideia da utilidade daqueles saberes cujo valor essencial está completamente desvinculado de qualquer fim utilitarista. Há saberes que têm um fim em si mesmos e que – exatamente graças à sua natureza gratuita e livre de interesses, distante de qualquer vínculo prático e comercial – podem desempenhar um papel fundamental no cultivo do espírito e no crescimento civil e cultural da humanidade. Nesse sentido, considero *útil* tudo o que nos ajuda a nos tornarmos melhores.

Mas a lógica do lucro solapa as bases das instituições (escolas, universidades, centros de pesquisa, laboratórios, museus, bibliotecas, arquivos) e disciplinas (humanísticas e científicas) cujo valor deveria coincidir com o saber em si, independentemente da capacidade de produzir ganhos imediatos ou benefícios comerciais. Claro que com muita frequência museus e sítios arqueológicos também podem ser fontes de receitas extraordinárias. Mas a sua existência, contrariamente ao que alguns gostariam de nos fazer crer, não pode estar subordinada ao sucesso das bilheterias: a vida de um museu ou de uma escavação arqueológica, assim como a vida de um arquivo ou de uma biblioteca, é um tesouro que a coletividade deve preservar ciosamente, a todo custo.

Eis a razão pela qual não é verdade que, em tempo de crise econômica, tudo é permitido. Pelas mesmas razões, também não é verdade que as oscilações do mercado possam justificar a destruição sistemática de tudo o que é considerado inútil com o rolo compressor da inflexibilidade e do corte linear das despesas. A Europa hoje parece ser um teatro em cujo palco se exibem todos os dias especialmente credores e devedores. Não há reuniões de políticos ou de cúpulas financeiras nas quais a obsessão pelos balanços não constitua o único ponto da agenda. Numa espiral que se retorce sobre si mesma, as preocupações legítimas com a restituição das dívidas se tornam exacerbadas ao ponto de provocar efeitos diametralmente opostos àqueles desejados. O remédio da austeridade, como observaram diversos economistas, em vez de curar o doente enfraquece-o ainda mais, inexoravelmente. Sem questionar as razões pelas quais as empresas e os Estados se endividaram – o rigor, estranhamente, não afeta a corrupção, que se alastra, e os fabulosos salários de ex-políticos, administradores, banqueiros e consultores! –, os múltiplos gestores dessa maré recessiva não estão nem um pouco preocupados com o fato de que quem paga a conta são especialmente a classe média e os mais fracos, milhões de seres humanos inocentes expropriados de sua dignidade.

Não se trata de escapar estupidamente da responsabilidade sobre as contas que não fecham. Mas também não é possível ignorar a destruição sistemática de toda e qualquer forma de humanidade e solidariedade: como Shylock em *O mercador de Veneza*, os bancos e os credores cobram impiedosamente a libra de carne viva de quem não pode saldar a dívida. Assim, com crueldade, muitas empresas (que durante décadas gozaram da privatização dos lucros e da socialização das perdas) despedem os operários, enquanto os governos suprimem os postos de trabalho, a educação, a assistência social aos portadores de necessidades especiais e a saúde pública. O direito de ter direitos – para retomar um importante ensaio do jurista e acadêmico Stefano Rodotà, cujo título evoca uma frase de Hannah Arendt – se tornou, de fato, subordinado ao domínio do mercado, com o risco progressivo de se cancelar qualquer forma de respeito às pessoas. Transformando os seres humanos em mercadoria e dinheiro, esse mecanismo econômico perverso deu vida a um monstro impiedoso e apátrida, que acabará por negar às futuras gerações qualquer forma de esperança.

Os esforços hipócritas para evitar a saída da Grécia da União Europeia – e as mesmas reflexões poderiam valer para a Itália e para a Espanha – são fruto de um cálculo cínico (o preço a pagar seria ainda maior que a falta de reembolso da própria dívida), e não de uma cultura política autêntica fundada na ideia de que seria inconcebível uma Europa sem a Grécia, porque os saberes ocidentais estão

profundamente enraizados na língua e na cultura gregas. Podem as dívidas contraídas com os bancos e com o sistema financeiro ter a força de anular, com uma simples passada de borracha, as mais importantes *dívidas* que, no decurso dos séculos, assumimos com aqueles que nos ofereceram como dádiva um extraordinário patrimônio artístico e literário, musical e filosófico, científico e arquitetônico?

Nesse contexto brutal, a utilidade dos saberes inúteis contrapõe-se radicalmente à utilidade dominante que, em nome de um interesse exclusivamente econômico, está progressivamente matando a memória do passado, as disciplinas humanísticas, as línguas clássicas, a educação, a livre pesquisa, a fantasia, a arte, o pensamento crítico e o horizonte civil que deveria inspirar toda atividade humana. No universo do utilitarismo, um martelo vale mais que uma sinfonia, uma faca mais que um poema, uma chave de fenda mais que um quadro: porque é fácil compreender a eficácia de um utensílio, enquanto é sempre mais difícil compreender para que podem servir a música, a literatura ou a arte.

Rousseau já observava que "os antigos políticos falavam sempre em costumes e virtudes, os nossos só falam de comércio e de dinheiro". O que não produz lucro é realmente considerado como um luxo supérfluo, como um obstáculo perigoso. "Tudo o que não é útil é desprezado", observa Diderot, porque "o uso do tempo é precioso demais para perdê-lo com especulações ociosas."

Basta reler os esplêndidos versos de Charles Baudelaire para compreender o desconforto do poeta-albatroz, gigantesco dominador dos céus que, uma vez descido entre os homens, é ridicularizado por um público atraído por outros interesses ("O alado viajor tomba como num limbo!/ Hoje é cômico e feio, ontem tanto agradava!/ Um ao seu bico leva o irritante cachimbo,/ outro imita a coxear o enfermo que voava!").[a] Flaubert, com uma desolação carregada de ironia, em seu *Dicionário de ideias feitas* define a poesia como "completamente inútil" porque "fora de moda", e o poeta como "sinônimo de bobo" e de "sonhador". E a ninguém parece interessar o sublime verso final de um poema de Hölderlin no qual é lembrado o papel fundador do poeta: "Mas o que fica, os poetas o fundam" ("*Was bleibt aber, stiften die Dichter"*).

As próximas páginas não têm a pretensão de constituir um texto orgânico. Refletem o caráter fragmentário que as inspirou. Pois também o subtítulo – "Um manifesto" – poderia parecer desproporcional e ambicioso se não fosse justificado pelo espírito militante que sempre tem animado meu trabalho. Quis

somente reunir, no interior de um programa aberto, citações e pensamentos que colecionei ao longo de muitos anos de ensino e de pesquisa. Fiz isso com total liberdade, sem nenhuma amarra e com a consciência de ter somente esboçado um retrato incompleto e parcial. E, como ocorre muitas vezes nos florilégios e nas antologias, as ausências acabam sendo mais significativas que as presenças. Consciente desses limites, dividi meu ensaio em três partes: a primeira é dedicada ao tema da útil inutilidade da literatura; a segunda, consagrada aos efeitos desastrosos produzidos pela lógica do lucro no campo da educação, da pesquisa e das atividades culturais em geral; na terceira parte, utilizando exemplos elucidativos, reli alguns clássicos que, ao longo dos séculos, têm mostrado a carga ilusória do possuir e os seus efeitos devastadores sobre a *dignitas hominis*, o amor e a verdade.

Juntei às minhas breves reflexões também um ensaio brilhante (mas infelizmente pouco conhecido) de Abraham Flexner, de 1937, republicado com alguns acréscimos em 1939, e que é traduzido pela primeira vez para o italiano.[b] Considerado um dos mais importantes fundadores do Instituto de Estudos Avançados de Princeton – criado justo com o objetivo de propor uma investigação livre de qualquer vínculo utilitarista e inspirado exclusivamente pela *curiositas* dos seus membros ilustres, dentre os quais eu gostaria de recordar pelo menos Albert Einstein e Julius Robert Oppenheimer –, o célebre cientista e pedagogo norte-americano nos apresenta uma narrativa fascinante da história de algumas grandes descobertas, para mostrar como até mesmo as pesquisas científicas teóricas consideradas mais inúteis, porque privadas de qualquer objetivo prático, têm inesperadamente favorecido aplicações práticas, das telecomunicações à eletricidade, que depois se revelaram fundamentais para a humanidade.

O ponto de vista de Flexner pareceu-me muito eficaz para limpar o terreno de quaisquer equívocos: criar contraposições entre os saberes humanísticos e os saberes científicos – como aconteceu muitas vezes, desde os anos 1950, após o famoso ensaio de Charles Percy Snow – significaria fazer o debate deslizar para as areias movediças de uma polêmica estéril. E, sobretudo, teria confirmado um desinteresse total pela necessária unidade dos saberes – a indispensável *nouvelle alliance*, sobre a qual o prêmio Nobel Ilya Prigogine escreveu páginas esclarecedoras –, hoje infelizmente sempre mais ameaçada também pela fragmentação e pela hiperespecialização dos conhecimentos. Flexner mostra-nos com maestria que a ciência tem muito a ensinar sobre a utilidade do inútil. E que, juntamente com os humanistas, os cientistas também desempenharam e continuam a desempenhar um papel importantíssimo na batalha contra a ditadura

do lucro, para defender a liberdade e a gratuidade do conhecimento e da investigação.

Além disso, a consciência da diferença entre uma ciência puramente especulativa e uma ciência aplicada já era amplamente difundida entre os antigos, como atestam as reflexões de Aristóteles e algumas anedotas atribuídas a grandes cientistas do nível de Euclides e de Arquimedes.

Trata-se de questões fascinantes que poderiam nos levar muito longe. Por enquanto, sinto-me compelido a sublinhar a importância vital dos valores que não se podem pesar ou medir com instrumentos calibrados para avaliar a *quantitas* e não a *qualitas*. E, ao mesmo tempo, reivindicar o caráter fundamental daqueles investimentos que não trazem retorno imediato e muito menos financeiro.

O saber apresenta-se por si mesmo como um obstáculo ao delírio da onipotência do dinheiro e do utilitarismo. É bem verdade que tudo se pode comprar. De parlamentares a juízes, do poder ao sucesso, tudo tem seu preço. Mas não o conhecimento: o preço a ser pago para conhecer é de outra natureza. Nem mesmo uma assinatura num cheque em branco poderá nos dar a permissão de adquirir mecanicamente aquilo que é fruto exclusivo de um esforço individual e de uma paixão que não se esgota. Resumindo, ninguém, senão nós mesmos, poderá realizar o cansativo percurso que nos permitirá aprender. Sem grandes motivações interiores, o título de maior prestígio adquirido com o dinheiro não trará nenhum verdadeiro conhecimento, não favorecerá nenhuma autêntica metamorfose do espírito.

Isso Sócrates já o havia explicado a Agatão, quando em *O banquete* contesta a ideia de que o conhecimento possa ser mecanicamente transmitido de um ser humano a outro, como a água que escorre por um fio de lã de um recipiente cheio para um vazio:

> Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio. (175d)

Mas há muito mais. Somente o saber pode ainda desafiar as leis do mercado. Eu posso compartilhar meus conhecimentos com os outros sem me empobrecer. Posso ensinar a um aluno a teoria da relatividade ou ler com ele uma página de Montaigne, dando vida a um milagroso processo virtuoso no qual se enriquece, ao mesmo tempo, tanto quem dá quanto quem recebe.

No mundo em que vivemos, dominado pelo *homo œconomicus*, certamente não é fácil compreender a utilidade do inútil e a inutilidade do útil (quantas mercadorias desnecessárias são consideradas úteis e indispensáveis?). Dói ver os seres humanos, que ignoram a desertificação crescente que sufoca o espírito, consagrarem-se exclusivamente a acumular dinheiro e poder. Dói ver triunfarem, nas redes de televisão e na mídia, as novas representações do sucesso, encarnadas no empresário que consegue criar um império blefando ou no político impune que humilha um parlamento fazendo votar leis de interesse pessoal. Dói ver homens e mulheres ocupados numa corrida louca em direção à terra prometida do lucro fácil, enquanto tudo que está ao seu redor – a natureza, os objetos, os outros seres humanos – não lhes suscita interesse algum. O olhar focado no objetivo a ser alcançado não permite mais desfrutar a alegria dos pequenos gestos cotidianos e descobrir a beleza que pulsa na nossa vida. Muitas vezes, percebe-se melhor a grandeza exatamente nas coisas mais simples.

"Se não se compreende a utilidade do inútil e a inutilidade do útil, não se compreende a arte", observou acertadamente Eugène Ionesco. E não por acaso, muitos anos antes, ao descrever o ritual do chá, Kakuzo Okakura havia identificado no prazer de colher uma flor para oferecê-la à sua companheira o momento preciso no qual o homem havia se elevado acima dos animais: "Penetrou no reino da arte quando percebeu o sutil uso do inútil", explica o escritor japonês em *O livro do chá*. Num só golpe, um prazer redobrado: a flor (o objeto) e o ato de colhê-la (o gesto) representam o inútil, questionando o necessário e o lucro.

Os verdadeiros poetas sabem muito bem que somente longe do cálculo e da pressa é possível cultivar a poesia: "Ser artista", confessa Rainer Maria Rilke numa passagem das *Cartas a um jovem poeta*, "não significa calcular e contar, mas sim amadurecer como a árvore, que não apressa a sua seiva e enfrenta tranquila as tempestades da primavera, sem medo de que depois dela não venha nenhum verão." Os versos não se dobram ante a lógica da pressa e do inútil. Em vez disso, às vezes o inútil é necessário para tornar as coisas mais belas, como sugere Edmond Rostand no final de sua peça *Cyrano de Bergerac*: "Que dizeis?… É *inútil*? Pois que o seja!/ Não está só no sucesso a glória da peleja;/ Não! Não! É ainda melhor quando o sucesso é *inútil*!"[c]

Precisamos do inútil como precisamos das funções vitais essenciais para viver. "A poesia, a necessidade de imaginar e de criar", lembra-nos mais uma vez Ionesco, "é tão fundamental quanto respirar. Respirar é viver e não fugir da vida." Exatamente esse respirar, como mostra Pietro Barcellona, exprime "a vida que excede à própria vida", tornando-se "energia que circula em forma invisível

e que ultrapassa a vida, mesmo sendo imanente a ela". É nas dobras daquelas atividades consideradas supérfluas que, de fato, podemos encontrar o estímulo para pensar um mundo melhor, para cultivar a utopia de poder atenuar, se não eliminar, as injustiças que se propagam e as desigualdades que pesam (ou deveriam pesar) como uma pedra em nossa consciência. Especialmente nos momentos de crise econômica, quando as tentações do utilitarismo e do egoísmo mais sinistro parecem ser a única estrela e a única tábua de salvação, é preciso compreender que exatamente aquelas atividades que não servem para nada podem nos ajudar a escapar da prisão, a salvar-nos da asfixia, a transformar uma vida superficial, uma não vida, numa vida fluida e dinâmica, numa vida orientada pela *curiositas* em relação ao espírito e às *coisas humanas*.

Se o biofísico e filósofo Pierre Lecomte du Noüy nos convida a refletir sobre o fato de que "na escala dos seres, somente o homem realiza atos inúteis", dois psicoterapeutas (Miguel Benasayag e Gérard Schmit) sugerem que "a utilidade do inútil é a utilidade da vida, da criação, do amor, do desejo", porque "o inútil produz aquilo que é mais útil, que se cria sem atalhos, sem ganhar tempo, muito além da miragem criada pela sociedade". Eis por que Mario Vargas Llosa, ao receber o prêmio Nobel em 2010, afirmou que "um mundo sem literatura se transformaria num mundo sem desejos, sem ideais, sem desobediência, um mundo de autômatos privados daquilo que torna humano um ser humano: a capacidade de sair de si mesmo e de se transformar em outro, em outros, modelados pela argila dos nossos sonhos".

Quem sabe se pelas palavras de Erlynne – "Na vida moderna, o supérfluo é tudo" – Oscar Wilde, lembrando-se provavelmente do célebre verso de Voltaire ("o supérfluo, coisa muito necessária"), não tenha querido mesmo fazer uma alusão ao caráter "supérfluo" de seu próprio ofício de escritor? Àquele "algo mais" que, longe de conotar negativamente um "supérfluo" ou algo "superabundante", exprime em vez disso o que excede ao necessário, o que não é indispensável, o que ultrapassa o essencial. Portanto, isso coincide com a ideia vital de um fluxo que escorre renovando-se continuamente (*fluĕre*) e também com a própria noção de inutilidade – como ele já havia acenado alguns anos antes no prefácio a *O retrato de Dorian Gray*: "Toda arte é perfeitamente inútil."

Mas, pensando bem, uma obra de arte não pede para vir ao mundo. Ou melhor, recorrendo mais uma vez a uma reflexão esplêndida de Ionesco, a obra de arte "pede para nascer" do mesmo modo que "a criança pede para nascer": "A criança não nasce para a sociedade", explica o dramaturgo, "embora a sociedade se apodere dela. A criança nasce para nascer. Também a obra de arte nasce para nascer, impõe-se ao seu autor, pede para existir sem levar em conta ou sem se

perguntar se é exigida ou não pela sociedade.” Isso não impede que a sociedade possa “apropriar-se da obra de arte”. E, mesmo se “pode utilizá-la como quiser” – “pode condená-la” ou “pode destruí-la” –, permanece o fato de que “a obra de arte pode cumprir ou não uma função social, mas ela não é esta função social”. E se “é absolutamente necessário que a arte sirva para qualquer coisa”, conclui Ionesco, “eu direi que deve servir para ensinar às pessoas que existem atividades que não servem para nada e que é indispensável que elas existam”.

Sem ter consciência disso, seria muito difícil compreender um paradoxo da história: exatamente nos momentos em que a barbárie ganha espaço, a fúria do fanatismo se volta não somente contra seres humanos mas também contra bibliotecas e obras de arte, contra monumentos e grandes obras-mestras da humanidade. A fúria destrutiva abate-se sobre as coisas consideradas inúteis: o saque da biblioteca real de Luoyang realizado pelos xiongnu na China, a queima dos livros pagãos em Alexandria decretada pela intolerância do bispo Teófilo, os livros heréticos consumidos pelas chamas da Inquisição, as obras “subversivas” destruídas nas fogueiras preparadas pelos nazistas em Berlim, os esplêndidos budas de Bamiyan derrubados pelos talibãs no Afeganistão ou as bibliotecas de Sahel e as estátuas de Alfarouk em Timbuktu ameaçadas pelos jihadistas. Coisas inúteis e inermes, silenciosas e inofensivas, mas consideradas perigosas pelo simples fato de existirem.

Nos escombros de uma Europa destruída pela violência cega da guerra, Benedetto Croce identifica os sinais do advento dos novos bárbaros, capazes de num único instante transformar em pó a longa história de uma grande civilização:

> Quando os espíritos bárbaros [se revigoram] não somente subjugam e oprimem os homens que a [a civilização] representam, mas ocupam-se em destruir as obras que eram para eles instrumentos para outras obras, e destroem monumentos de beleza, sistemas de pensamento, todos os testemunhos do nobre passado, fechando escolas, dispersando ou queimando museus, bibliotecas e arquivos … . Não é preciso procurar exemplos disso em histórias remotas, pois eles podem ser encontrados tão numerosamente em nossos dias que chegam mesmo a amortecer em nós o horror.

Mas também quem ergue muralhas, como nos lembra Jorge Luis Borges, pode facilmente incinerar os livros nas chamas de um auto de fé, porque em ambos os casos acaba-se por “queimar o passado”:

> Li, dias atrás, que o homem que ordenou a construção da quase infinita muralha chinesa foi aquele primeiro Imperador, Che Huang-Ti, que também mandou queimar todos os livros anteriores a ele. Que as duas vastas operações – as quinhentas a seiscentas léguas de pedras contrapostas aos bárbaros, a rigorosa abolição da história, isto é, do passado – procedessem da mesma pessoa e fossem de certa forma atributos dela, inexplicavelmente me deixou satisfeito e, a uma só vez, inquieto.

O sublime desaparece quando a humanidade, tendo sido lançada na parte mais baixa da roda da fortuna, toca o fundo. O homem torna-se cada vez mais pobre, mesmo enquanto pensa estar enriquecendo: “Se, a cada passo, enganas e defraudas, procuras e fazes tramoias”, adverte Cícero em *Paradoxos dos estoicos*, “roubas e tiras com violência, assaltas os teus sócios, depredas o erário … – então, diga-me: todas essas são atitudes típicas de quem se encontra na maior abundância de bens ou de quem está totalmente privado deles?”

Não por acaso, nas páginas finais do tratado *Do sublime*, uma das obras antigas mais importantes da crítica literária que chegaram até nós, Longino indica com clareza as causas que produziram a decadência da eloquência e do saber em Roma, impedindo o surgimento de grandes escritores, após o fim do regime republicano: “O amor das riquezas, com efeito, mal insaciável de que todos hoje padecemos, e o amor dos gozos nos escravizam … O amor do dinheiro é uma doença que empequenece.” Seguindo esses falsos ídolos, os homens egoístas não voltam mais “os olhos para o alto” e se esvanecem “os valores espirituais”. Nessa degradação moral, “quando passam a árbitros da vida inteira de cada um de nós os subornos”, não há espaço para nenhuma forma de sublime. Mas, como nos lembra ainda Longino, para que o sublime possa existir também se faz necessária a liberdade: “A liberdade, dizem, tem o dom de alimentar os pensamentos e as esperanças dos gênios.”

Também Giordano Bruno atribui ao amor pelo dinheiro a destruição do conhecimento e dos valores essenciais, sobre os quais se funda a vida civil: “A sabedoria e a justiça”, escreve no *De immenso*, “começaram a abandonar a terra quando os doutos organizados em seitas começaram a usar sua doutrina com o objetivo do lucro. … Tanto a religião quanto a filosofia são anuladas por tais atitudes, bem como os Estados, os reinos e os impérios são assolados, arruinados, eliminados juntamente com os sábios, os príncipes e os povos.”

Até mesmo John Maynard Keynes, pai da macroeconomia, numa conferência em 1928 revelou que “os deuses” sobre os quais se funda a vida econômica são inevitavelmente gênios do mal. De um mal *necessário* que “pelo menos por outros cem anos nos obrigaria a fingir para nós mesmos que o bem faz mal e o mal faz bem; porque o mal é útil e o bem não o é”. Em resumo, a humanidade deveria ter continuado (até 2028!) a considerar “a avareza, a usura, a avidez” como vícios indispensáveis para “conduzir-nos a ver a luz fora do túnel da necessidade econômica”. E somente então, conquistado o bem-estar difuso, os netos – o título do ensaio, *Possibilidades econômicas para os nossos netos*, é muito eloquente! – teriam finalmente podido compreender que o bom é sempre melhor que o útil:

> Então, penso que estamos livres para recuperar alguns princípios religiosos e valores mais sólidos, e voltar a sustentar que a avareza é um vício, a usura um comportamento repreensível e a avidez repugnante; que quem não pensa no futuro caminha mais rapidamente nas sendas da virtude e da sabedoria. Devemos voltar a colocar os fins antes dos meios, e antepor o bom ao útil. Devemos honrar aqueles que podem nos ensinar a aproveitar melhor a hora e o dia, aquelas pessoas encantadoras que são capazes de apreciar as coisas até o fim, os lírios do campo que não trabalham, nem tecem.

Embora a profecia de Keynes não tenha se realizado – a economia dominante, infelizmente, ao desprezar tudo o que não é funcional à lógica utilitarista do mercado persiste ainda hoje em considerar somente a produção e o consumo, e portanto continua a sacrificar as "artes da alegria" em favor do lucro –, permanece preciosa para nós sua convicção sincera: a essência autêntica da vida coincide com o bom (com aquilo que as democracias comerciais sempre consideraram inútil) e não com o útil.

Algumas décadas mais tarde, de uma perspectiva muito diversa, também Georges Bataille, em *O limite do útil*, interrogava-se sobre a necessidade de pensar uma economia atenta à dimensão do antiutilitarismo. Diferentemente de Keynes, o filósofo francês não se iludiu com os ditos "fins nobres" dos processos utilitaristas, porque "o capitalismo se distingue nitidamente da preocupação em aperfeiçoar a condição humana". Ele apenas parece ter "como fim a melhoria do nível de vida", mas trata-se de uma "perspectiva enganadora". De fato, "a produção industrial moderna eleva o nível médio sem atenuar a desigualdade entre as classes e, somando tudo, remedeia só casualmente o desconforto social". Nesse contexto, somente o superávit – quando não é usado "em função da produtividade" – pode estar vinculado "aos êxitos mais belos da arte, à poesia, à plena exuberância da vida humana". Sem essa energia *supérflua*, distante da acumulação e do crescimento das riquezas, seria impossível liberar a vida "de considerações servis que dominam um mundo consagrado ao crescimento da produção".

E também George Steiner – grande defensor dos clássicos e dos valores humanísticos "que privilegiam a vida do espírito" – lembra que, ao mesmo tempo e de maneira dramática, "a alta cultura e a honestidade esclarecida não foram capazes de formar uma barreira eficaz à barbárie do totalitarismo". Muitas vezes, infelizmente, vimos pensadores e artistas mostrarem-se indiferentes a escolhas desumanas ou até mesmo moralmente *cúmplices* de ditadores e regimes totalitários. É verdade. Esse grave problema sublinhado por Steiner me faz lembrar o belíssimo diálogo entre Marco Polo e Kublai Khan, que encerra as *Cidades invisíveis* de Italo Calvino. Diante das preocupações do soberano, o viajante incansável nos oferece um dramático afresco do inferno que nos circunda:

> O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.

Mas o que poderá nos ajudar a entender, em meio ao inferno, o que não é inferno? É difícil responder de maneira absoluta a essa pergunta. O próprio Calvino, em seu ensaio *Por que ler os clássicos*, mesmo reconhecendo que "os clássicos servem para entender quem somos e aonde chegamos", alerta-nos a não pensar que "os clássicos devem ser lidos porque 'servem' para qualquer coisa". Mas, ao mesmo tempo, Calvino sustenta que "ler os clássicos é melhor do que não ler os clássicos".

"Assim como o amor, a cultura não tem o poder de constranger", observa corretamente o pensador cultural Rob Riemen. "Não oferece garantias. Não obstante, a única possibilidade de conquistar e de defender nossa dignidade de seres humanos nos é oferecida pela cultura e pela educação livre." Eis a razão pela qual acredito que, em todo caso, é *melhor* continuar a lutar pensando que os clássicos e a formação, que o cultivo do supérfluo e do que não produz lucro, podem nos ajudar, de qualquer modo, a *resistir*, a manter acesa a esperança, a vislumbrar aquele raio de luz que nos permita percorrer um caminho digno.

Todavia, entre tantas incertezas, uma coisa é certa: se deixarmos o caráter gratuito morrer, se renunciarmos à força geradora do inútil, se escutarmos unicamente esse mortífero canto das sereias que nos impele a perseguir o dinheiro, somente seremos capazes de produzir uma coletividade doente e sem memória que, perdida, acabará perdendo o sentido de si mesma e da vida. E então, quando a desertificação do espírito nos fizer murchar, será realmente difícil imaginar que o insipiente *Homo sapiens* ainda poderá ter um papel para tornar a humanidade mais humana…

---

[a] "*Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule!/ Lui, naguère si beau, qu'il est comique et laid!/ L'un agace son bec avec un brûle-guele,/ L'autre mime, en boitant, l'infirme qui volait!*" (N.T.)

[b] E também para o português. (N.T.)

[c] "*Que dites vous?… C'est inutile?… Je le sais!/ Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès!/ Non! non, c'est bien plus beau lorsque c'est inutile!*" (N.T.)

PRIMEIRA PARTE

A útil inutilidade da literatura

Oh, utilidade inesperada do que é inútil!
VICTOR HUGO, *Os miseráveis*

1. “Quem não tem não é”

Numa narrativa autobiográfica, Vincenzo Padula – um padre revolucionário que viveu num vilarejo da Calábria, entre 1819 e 1893 – lembra a primeira lição de vida recebida em casa, quando ainda era um jovem estudante. Tendo dado uma resposta insatisfatória a uma insidiosa pergunta do pai (“Por que no alfabeto de todas as línguas o *A* vem antes do *E*?”), o seminarista ouviu com viva curiosidade a explicação que lhe deu o genitor: “Neste mundo miserável quem *tem é*, e quem *não tem* não *é*”, por isso a letra *a* sempre precede a letra *e*.[d] Mas há mais: “no convívio social” aqueles que não têm constituem a massa das *consoantes*, “porque estão de acordo com o que diz o rico, e se conformam com os seus atos, pois ele é a *vogal*, sem a qual duvido que a consoante tenha algum som”.

Quase dois séculos depois, a imagem de uma sociedade desigual, rigidamente dividida entre senhores e serviçais, entre ricos aproveitadores e pobres degradados como se fossem animais, tal como descrita por Padula, não corresponde mais, ao menos em grande parte, ao retrato do mundo em que vivemos. No entanto, em formas muito diversas e mais sofisticadas, ainda persiste uma supremacia do *ter* sobre o *ser*, uma ditadura do lucro e da posse, que atinge todos os âmbitos do saber e todos os nossos comportamentos cotidianos. *Aparecer* é mais importante que *ser*: o que se mostra – do automóvel de luxo ao relógio de grife, do cargo influente a uma posição de poder vale muito mais que a cultura ou o próprio nível de formação.

---

[d] Aqui o autor joga com a homofonia existente no italiano entre, de um lado, a letra *a* e a flexão do verbo ter *ha* (tem), e, de outro lado, a letra *e* e a flexão do verbo ser *è* (é); um jogo de palavras que lamentavelmente não é possível recuperar na tradução. (N.T.)

2. Os saberes que não trazem lucro são inúteis!

Não é um acaso que nas últimas décadas as disciplinas humanísticas tenham passado a ser consideradas inúteis e tenham sido marginalizadas não somente nos currículos escolares e universitários, mas sobretudo nos orçamentos governamentais e nos recursos das fundações e das entidades privadas. Por que empregar dinheiro num âmbito condenado a não produzir lucro? Por que destinar recursos a saberes que não trazem uma vantagem rápida e tangível?

Dentro desse contexto fundado exclusivamente na necessidade de pesar e medir com base em critérios que privilegiam a *quantitas*, a literatura (mas o mesmo discurso também poderia valer para os outros saberes humanísticos e para aqueles saberes científicos livres de um imediato objetivo utilitarista) pode, em vez disso, assumir uma função fundamental, importantíssima: exatamente por ser imune a qualquer aspiração a lucros, poderia colocar-se, por si mesma, como forma de resistência aos egoísmos do presente, como antídoto à barbárie da utilidade, que chega mesmo a corromper as nossas relações sociais e os nossos afetos mais profundos. Sua própria existência, de fato, chama a atenção para a *gratuidade* e para o *desinteresse*, valores considerados quase contracorrente e fora de moda.

3. O que é a água? Uma anedota de Foster Wallace

Eis por que, no início de cada ano letivo, gosto de ler para os meus alunos uma passagem do discurso que David Foster Wallace proferiu no dia 21 de maio de 2005 aos formandos do Kenyon College, nos Estados Unidos. O escritor – que morreu em 2008, aos 46 anos – dirige-se aos estudantes contando uma historieta que serve para exemplificar de maneira excelente o papel e a função da cultura:

> Há dois jovens peixes nadando e, num certo momento, encontram um peixe ancião nadando na direção oposta, que acena para eles e diz:
>
> – Olá, rapazes. Como está a água?
>
> Os dois jovens peixes nadam mais um pouco, depois um olha para o outro e pergunta:
>
> – Água? Que diabo é isso?

É o próprio autor que nos fornece a chave de leitura do seu conto: “A essência da historieta dos peixes é simplesmente que as realidades mais óbvias, onipresentes e importantes são muitas vezes as mais difíceis de compreender e de discutir.” Como os dois peixes mais jovens, nós não nos damos conta do que seja realmente a “água” na qual vivemos cada minuto da nossa existência. Não nos damos conta, de fato, de que a literatura e os saberes humanísticos, a cultura e a educação constituem o líquido amniótico ideal no qual podem se desenvolver vigorosamente as ideias de democracia, liberdade, justiça, laicidade, igualdade, direito à crítica, tolerância, solidariedade e bem comum.

4. Os peixinhos de ouro do coronel Buendía

Permitam que eu me atenha por um momento a um romance que fez sonhar várias gerações de leitores. Penso em *Cem anos de solidão*, de Gabriel García Márquez. Na lúcida loucura de Aureliano Buendía é possível reencontrar, talvez, a fértil inutilidade da literatura. Recluso em sua oficina secreta, de fato, o coronel revolucionário fabrica peixinhos de ouro em troca de moedas de ouro, que depois serão fundidas para produzir novamente outros peixinhos. Círculo vicioso que não escapa às críticas de Úrsula, aos olhos afetuosos da mãe preocupada com o futuro do filho:

> Com o seu incrível senso prático, ela não podia entender o comércio do coronel, que trocava os peixinhos por moedas de ouro, e em seguida transformava as moedas de ouro em peixinhos, e assim sucessivamente, de modo que tinha que trabalhar cada vez mais à medida que vendia, para satisfazer um círculo vicioso exasperante.

De resto, é o próprio coronel que confessa que "os seus únicos momentos felizes, desde a tarde remota em que seu pai o levara para conhecer o gelo, aconteceram na oficina de ourivesaria, onde passava o tempo armando peixinhos de ouro":

> Tivera que promover trinta e duas guerras, e tivera que violar todos os seus pactos com a morte e fuçar como um porco na estrumeira da glória, para descobrir com quase quarenta anos de atraso os privilégios da simplicidade.

Sobre esta *simplicidade*, motivada apenas por uma autêntica alegria e distante de qualquer desejo de lucro, funda-se provavelmente o ato criativo que dá vida àquilo que chamamos literatura. Um ato gratuito, sem uma finalidade precisa, e capaz de escapar de toda lógica comercial. Inútil, portanto, porque não pode ser monetizado. Mas necessário para expressar com a sua própria existência um valor alternativo à supremacia das leis do mercado e do lucro.

5. Dante e Petrarca: a literatura não é subserviente ao dinheiro

Sobre esses temas, aliás, também alguns pais fundadores da literatura ocidental já haviam se manifestado claramente. Dante, só para citar um exemplo, condena no *Convívio* esses pseudoeruditos que não "adquirem as letras para o exercício delas", mas somente para que lhes tragam algum ganho:

> E para seu vitupério digo que se não deveriam chamar literatos, porque não adquirem as letras para o exercício delas, mas para ganhar dinheiro ou dignidades; tal como se não deve chamar citarista a quem tem a cítara em casa para emprestar por bom preço e não para a fazer soar.

As "letras", portanto, não têm nada que ver com os objetivos utilitaristas e vis ligados ao acúmulo monetário. E exatamente ao amor desinteressado pela sabedoria o próprio Petrarca dedica uma série de reflexões em prosa e em verso, para denunciar o desprezo por uma "turba" perdida que vive somente para acumular riquezas ("Mísera e nua, vai, filosofia, diz essa turba ao ganho imundo presa"). Nesse célebre soneto do *Cancioneiro*, o poeta encoraja um seu amigo ilustre a não abandonar a "magnânima empresa" de compor obras, mesmo que a dura fadiga não vá trazer senão, na melhor das hipóteses, a nobre glória do louro e do mirto:

> A gula e o sono, o ócio e o prazer,
> têm deste mundo a virtude banido,
> daí que segue um curso já perdido
> o natural costume deste nosso ser:
>
> tão morta está a luz toda do saber
> vindo do céu dar à vida um sentido,
> que se admira como algo nunca ouvido
> fazer do Hélicon um rio nascer.
>
> Quem sonha com o louro? Ou o mirto?
> – mísera e nua, vai, filosofia; –
> diz essa turba ao ganho imundo presa.
>
> Poucos terás contigo nessa outra via:

muito te rogo então, gentil espír’to,
não deixa tua magnânima empresa.[e]

[e] “*La gola e ’l somno et l’otïose piume/ ànno del mondo ogni vertù sbandita,/ ond’è dal corso suo quasi smarrita/ nostra natura vinta dal costume;// et è sì spento ogni benigno lume/ del ciel, per cui s’informa humana vita,/ che per cosa mirabile s’addita/ chi vòl far d’Elicona nascer fiume.// Qual vaghezza di lauro, qual di mirto?/ Povera et nuda vai, Philosophia,/ dice la turba al vil guadagno intesa.// Pochi compagni avrai per l’altra via;/ tanto ti prego più, gentile spirto:/ non lassar la magnanima tua impresa.*” (N.T.)

6. A literatura da utopia e os penicos de ouro

O desprezo pelo dinheiro, pelo ouro, pela prata e por todas as atividades destinadas ao ganho e ao comércio encontra um lugar privilegiado na literatura renascentista sobre a utopia. Nas famosas ilhas, situadas em lugares misteriosos e distantes da civilização ocidental, toda forma de propriedade individual é condenada, em nome do interesse coletivo. À rapacidade dos indivíduos contrapõe-se um modelo de sociedade baseado no amor pelo bem comum. Deixando de lado as diferenças evidentes entre esses textos e os limites objetivos de alguns aspectos da organização social proposta, emergem de modo inequívoco as críticas severas à realidade contemporânea, na qual reina o desprezo pela justiça social e pelo saber. Por meio da literatura da utopia, em suma, os autores mostram os defeitos e as contradições de uma sociedade europeia que perdeu os valores essenciais da vida e da solidariedade humana.

Na *Utopia* (1516) de Thomas More, um texto fundador do gênero, os ilhéus detestam o ouro a tal ponto que o destinam à fabricação de penicos:

> Eles comem e bebem em louça de barro ou vidro, que, se é elegante na forma, é, no entanto, despida do menor valor; o ouro e a prata são destinados aos usos mais vis, tanto nas residências comuns, como nas casas particulares; são feitos com eles até os vasos noturnos. Assim, tudo concorre para manter o ouro e a prata na ignomínia.

Para os utopianos, onde “a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro”, impede-se que tudo seja feito com justiça e a favor do Estado:

> A menos que denomineis justa a sociedade em que o que há de melhor é a partilha dos piores, e que considereis perfeitamente feliz o Estado no qual a fortuna pública é a presa de um punhado de indivíduos insaciáveis de prazeres, enquanto a massa é devorada pela miséria.

Do mesmo modo, na *Cidade do Sol* (1623), de Tommaso Campanella, os solares identificam na propriedade e no desejo de posse as principais causas da corrupção, que impelem o homem a “defraudar o interesse público”:

> Dizem eles [os solares] que toda espécie de propriedade tem sua origem e força na posse separada e individual das casas, dos filhos, das mulheres. Isso produz o amor-próprio, e cada um trata de

> enriquecer e aumentar os herdeiros, de maneira que, se é poderoso e temido, defrauda o interesse público, e, se é fraco, torna-se avarento, intrigante e hipócrita.

Campanella, que põe a sabedoria no centro de sua *civitas*, está convencido de que a riqueza produz “os insolentes, os soberbos, os ignorantes, os traidores, os presunçosos, os falsários, os vaidosos, os egoístas”. Os solares – ao contrário dos espanhóis, que procuram novos países por pura avareza – viajam somente “para adquirir novos conhecimentos sobre os povos, os países e as coisas”.

Até Francis Bacon – que na literatura da utopia ocupa um lugar de destaque, e não somente porque a propriedade não é banida na sua *Nova Atlântida* (1627) – faz questão de sublinhar, de qualquer forma, que os seus ilhéus mantêm o comércio “não para obter ouro, prata ou joias, nem sedas, especiarias ou qualquer outra mercadoria”, mas somente para “aumentar o conhecimento”, para informar-se sobre as invenções “de todas as partes do mundo” e para procurar “livros, instrumentos e modelos de toda espécie”. E embora os princípios elitistas que inspiram a Casa de Salomão estejam embasados no progresso iluminista, num saber prático e numa técnica vinculada às necessidades humanas, o projeto de Bacon, como sugere o historiador belga Raymond Trousson, “não tem caráter econômico”, mas se baseia especialmente nas “exigências de uma ciência moderna”.

Procurar o bem-estar, permitir a circulação do ouro e da prata significa também acertar as contas com a ambiguidade da técnica e com os perigos da corrupção. Nessa ilha, na realidade, os funcionários consideram-se leais servidores do Estado e do bem comum. E seu código de ética impede-os de aceitarem presentes em dinheiro, como narram estupefatos os estrangeiros que aportaram casualmente em Bensalém:

> Quando se retirava [o funcionário] oferecemos-lhe alguns dobrões, ao que, sorrindo, disse “que não devia ser pago duas vezes pelo mesmo trabalho”, significando (assim pensei) que recebia salário suficiente do Estado pelo seu serviço. Por isso, como vim a saber depois, eles chamam um funcionário que aceita recompensa de *duplamente pago*.

7. Jim Hawkins: caçador de tesouros ou colecionador de moedas?

Mas as ilhas fantásticas não serviram somente para formular modelos de sociedades nas quais as riquezas e a injustiça são desprezadas. Robert Louis Stevenson, num dos mais famosos romances de aventura, transformou-as também num lugar mítico, onde histórias de piratas e de homicídios se entrelaçam com enormes fortunas. Em *A ilha do tesouro* toda a narrativa gira em torno de uma atribulada viagem do *Hispaniola* para recuperar o fabuloso butim enterrado pelo capitão Flint num obscuro atol do mar das Caraíbas:

> Quantas vidas tinha custado para ser reunido, quanto sangue e quanto sofrimento, quantos bons navios afundados para as profundezas do mar, quantos homens bravos caminhando vendados pela prancha, quantos tiros de canhão, quanta vergonha, e mentiras, e crueldade, talvez nenhum homem vivo pudesse contar.

Em seu animadíssimo diálogo com o doutor Livesey, o cavaleiro Trelawney não somente não esconde sua admiração pelo flibusteiro Flint (“Os espanhóis tinham um medo tão prodigioso dele que, eu lhe digo, senhor, às vezes eu até me orgulhava de que ele fosse inglês”), mas cria imediatamente uma sociedade para armar um navio e partir para a conquista do enorme capital acumulado ilicitamente pelos piratas. Como sugere o escritor e economista Geminello Alvi, essa aventura revela ao mesmo tempo “a [falsidade] de dois gentis-homens” e a relação de “parentesco entre a sociedade da pirataria e o capitalista”. Assim, os novos *conquistadores*, prontos para se apropriarem dos roubos do mítico capitão Flint, se apressam em aproveitar a oportunidade:

> – Dinheiro! – exclamou o conde. – Mas você não conhece a história? O que mais queriam esses vilões, senão dinheiro? Por que mais eles se interessavam, se não fosse por dinheiro? Por que outra razão eles iriam arriscar suas carcaças de patifes, senão por dinheiro?

Também o jovem Hawkins, protagonista do romance, embarca com os seus “sócios”. E, após haver superado mil travessias e arriscado muitas vezes a vida, finalmente chega à gruta onde estava escondido o fabuloso tesouro. Mas aqui o leitor encontra-se diante de uma mudança repentina de cenário: quando se apossa da fortuna acumulada pelos corsários inescrupulosos, Jim começa a

embalar aqueles tesouros para transportá-los ao navio, mostrando uma total indiferença pelo valor material das moedas:

> Era um conjunto estranho, tal qual o do baú de Billy Bones, pela diversidade da cunhagem, mas tão maior e tão mais variado que eu penso nunca ter tido maior prazer do que quando estava classificando essas moedas. Eram moedas inglesas, francesas, espanholas, portuguesas, georges e luíses de ouro, dobrões e guinéus duplos, moidores portugueses e sequins árabes, os retratos de todos os reis da Europa durante os últimos cem anos, estranhas peças orientais estampadas com o que pareciam ser pedaços de cordão ou fios de teia de aranha, peças redondas e peças quadradas, peças chinesas perfuradas no meio, como se fossem feitas para serem penduradas ao redor do pescoço – quase toda variedade possível de dinheiro do mundo devia, segundo penso eu, estar representada naquela coleção; quanto à quantidade, tenho certeza de que eram como folhas de outono, de tal modo que minhas costas ficaram doloridas de curvar-me sobre elas e meus dedos ficaram dormentes de tanto classificá-las.

Ao fim de um atribulado percurso iniciático, no qual aprende a conhecer sobretudo as múltiplas faces do mal, o jovem protagonista do romance olha para aquelas peças de ouro e prata com o estupor do neófito colecionador de moedas, sem sentir nenhuma atração pelo seu poder de compra. Diferentemente dos ávidos membros da tripulação, diverte-se a catalogar as moedas, encantado com a variedade das imagens estampadas dos soberanos e com a estranheza dos desenhos ali gravados. Como se seu valor, isento de qualquer interesse econômico, se limitasse exclusivamente à esfera histórico-artística. Tantos riscos corridos para descobrir, ao fim da aventura, que o verdadeiro tesouro não coincide com os dobrões e sequins, mas com a cultura que eles expressam. Assim – em sintonia com a convicção de Stevenson, manifesta explicitamente alhures, de que o *ser* vale mais que o *ter* –, no misterioso atol do Caribe Jim compreende, graças a uma *curiositas* inútil, que aquelas gravuras valem muito mais que sua cotação venal, porque, além de darem testemunho de várias expressões do belo, são também o registro de momentos memoráveis das aventuras de muitos povos e reinos. Já imunizado contra a febre do ouro, nas últimas linhas confessa não lamentar pelos lingotes que deixou enterrados na ilha:

> As barras de prata e as armas ainda jazem, tanto quanto eu sei, nos locais em que Flint as enterrou e, certamente, no que depender de mim, vão ficar lá para sempre. Nem que me amarrassem a uma junta de bois, conseguiriam levar-me de volta àquela ilha maldita.

8. *O mercador de Veneza*: a libra de carne, o reino de Belmonte e a hermenêutica de Sileno

Mas também Shakespeare imagina um reino imune à febre do lucro. No interior do Vêneto situa-se um dos dois cenários nos quais se passa a trama de *O mercador de Veneza*. No fantástico reino de Belmonte, de fato, o ouro e a prata são desprezados, como se evidencia nos versos contidos nos baús associados à escolha do futuro marido da bela e inteligente Pórcia. O Príncipe do Marrocos – que prefere abrir o baú de ouro onde está escrito "Quem me escolher ganhará o que muitos homens desejam" (II.7) –, em vez de encontrar o retrato da desejada esposa, será ridicularizado pelos versos enrolados num pergaminho inserido nas órbitas vazias de uma caveira:

> Nem tudo o que reluz é ouro, certo?/ O ditado vale em terras longe e perto./ Muito homem quis a vida empenhar/ Para, no fim, minha forma contemplar./ (Sepulcro dourado, vede bem/ Acolhe nossos vermes também.)/ Se, além de ousado, fôsseis esperto,/ Teríeis mente de ancião e passo certo./ Vossa escolha deixa a desejar. Adeus; convosco Pórcia não vai casar. (II.7)

Igual sorte também terá o príncipe de Aragão, atraído pelo baú de prata sobre o qual está gravada a promessa "Quem me escolher terá tudo o que merece" (II.7). E, em vez de Pórcia, receberá em troca uma censura severa:

> Prata: sete vezes o fogo refinou;/ Sete vezes prós e contras ponderou/ Quem nos seus julgamentos nunca errou./ Tem quem beije a sua sombra tão somente;/ Com estes, só as sombras são clementes./ Com muita prata é costume condecorar/ Os muito tolos que só pensam em brilhar./ Para esposa, pode escolher quem lhe apeteça./ Nos seus ombros você tem a minha cabeça;/ Pórcia agora espera que você se despeça. (II.9)

Entre tantos pretendentes, somente o "humanista" Bassânio saberá fazer a escolha certa. Suas palavras, na verdade, parecem antecipar os versos que encontrará escondidos, pouco depois, no baú de chumbo, sobre o qual está gravada a advertência "Quem me escolher, deve dar e arriscar tudo o que tem" (II.7):

> Então, a aparência externa pode ser o menos importante. O mundo sempre se deixa enganar pela ornamentação. Na justiça, por mais defeituoso e corrupto que seja um caso, ele não pode sempre ser temperado por uma voz bem-empostada que venha obscurecer a mais clara maldade? Na religião, por mais maldito o pecado, um semblante sério não pode abençoá-lo (e mais, confirmá-lo) com um texto,

> escondendo o erro mais crasso com belos adornos? Não há maldade tão simplória que não ostente alguma marca de bondade em suas partes mais externas. Quantos covardes, corações falsos como um cordame de areia, não usam na cara as barbas de Hércules e do carrancudo Marte? Por dentro, eles têm o fígado branco como o leite; por fora, a barba cerrada, para torná-los temíveis. (III.2)

Bassânio não gosta de acumular dinheiro e não se preocupa com seu patrimônio ("Você não desconhece, Antônio, o quanto dilapidei minha fortuna para ostentar um estilo de vida que é um tanto mais portentoso do que podem meus magros meios continuar sustentando"; I.1). E embora, num primeiro momento, o casamento com Pórcia pareça ser uma simples estratégia para saldar as dívidas (como confessará a Antônio: "é o seu amor por mim que me permite expor todos os meus planos e propósitos no sentido de pagar e me ver livre de todas a minhas dívidas"; I.1), quando colocado diante dos baús no reino imaginário o pretendente expressa uma visão de mundo centrada na dialética entre realidade e aparência. Para o jovem veneziano, é enganador o aspecto exterior daquilo que se manifesta diante dos nossos olhos. É preciso saber ver além das aparências para compreender que, muitas vezes, as mentiras se apresentam disfarçadas pela verdade e que por trás do brilho do ouro e da prata escondem-se insídias infinitas:

> O ornamento não é mais que a praia traiçoeira descortinando um mar devorador; é lindo lenço que cobre uma beleza indiana. Em resumo, esta é a aparente verdade que estes nossos dias ardilosos apresentam para ludibriar os mais sábios. Portanto, vós, ouro vistoso, alimento do rei Midas, não quero saber de vós; nem de vós, pálido e vil metal que se molda conforme a ocasião, que passa de mão em mão. Mas vós, vós, pobre chumbo que aqui está como ameaça e nada promete, vossa característica incolor mexe comigo mais que a eloquência. Minha escolha é esta. Que seja alegria a consequência. (III.2)

Não por acaso, no mais singelo baú, o de chumbo, Bassânio encontrará o retrato da amada e os versos que são o prêmio pela sua sabedoria: "Tu que escolhes não pela fachada;/ Tu, que crês na tua boa sorte" (III.2). Assim, o amante conquista Pórcia inspirando-se na figura de Sileno, que havia sido retomada na Renascença por vários autores (dentre eles Pico della Mirandola, Erasmo de Roterdã, Rabelais, Pierre de Ronsard, Torquato Tasso e Giordano Bruno). Baseada no *topos* do Sócrates-Sileno, descrito por Alcibíades no *Banquete* de Platão, essa imagem torna-se um instrumento hermenêutico para explicar o funcionamento dos textos e do mundo: é preciso necessariamente ir além da superfície para encontrar, por trás da aparência, a verdadeira essência das coisas. O invólucro, na verdade, não conta. Um preceito que serve para julgar não somente as palavras, mas também as coisas e os homens.

Em Veneza, em vez disso, prevalecem os valores opostos àqueles vigentes no reino de Belmonte. Aqui – num contexto no qual emerge uma série de conflitos sociais e religiosos – os temas da usura e do comércio dominam a cena de modo que os próprios seres humanos são equiparados com as mercadorias e com as moedas. Antônio, para ajudar Bassânio, pede emprestado três mil ducados ao judeu Shylock. O mercador veneziano conhece bem o perigo ao qual se expõe (o credor é pintado como um Sileno invertido: “uma alma perniciosa que apresenta testemunho sagrado é o mesmo que um cafajeste com um sorriso na cara, uma maçã bonita podre por dentro. Ah, que bela fachada tem a falsidade!”; I.3). A penalidade combinada, na verdade, não é em dinheiro, mas consiste numa libra de carne que o próprio credor poderá, ao seu belprazer, escolher e cortar do corpo do devedor (“Que seja a multa exatamente uma libra de sua carne clara, a ser cortada e tirada de qualquer parte do seu corpo que eu nominar”; I.3). E por não conseguir honrar o contrato, em razão do naufrágio de seus navios, Antônio é arrastado ao tribunal pelo rico agiota que, não aceitando outra coisa (“Terei o coração dele se ele tiver de pagar a multa”; III.1), pretende que o acordo seja respeitado.

A desumanidade de Shylock, pela qual ele é várias vezes repreendido, é o eco da desumanidade que, na cena anterior, o próprio judeu havia censurado nos cristãos:

> Judeu não tem olhos? Judeu não tem mãos, órgãos, dimensões, sentidos, impulsos, sentimentos? Não se alimenta também de comida, não se machuca com as mesmas armas, não está sujeito às mesmas doenças, não se cura pelos mesmos métodos, não passa frio e não sente calor com o mesmo verão e o mesmo inverno que um cristão? Se nos fazem cócegas, não rimos? Se nos envenenam, não morremos? E, se vocês nos fazem mal, não devemos nos vingar? (III.1)

Caberá a Pórcia, disfarçada de “advogado” Baldassare, resolver a questão. O contrato deverá ser observado ao pé da letra. O judeu deverá cortar com precisão aquilo que lhe toca: uma libra de carne, nem um grama a mais, nem um grama a menos, e sem derramar uma gota de sangue. A penalidade será pesada com a balança de precisão do ourives e à mínima variação Shylock perderá sua vida e seus bens (“Portanto, prepara-te para cortar-lhe a carne. Não derrames sangue, nem um isso a mais nem a menos, mas exatamente uma libra de carne. Se tirares mais que uma libra exatamente, ou menos, mesmo que seja a vigésima parte de um escrópulo[f] para mais ou para menos, mesmo que seja por uma diferença em peso daquilo que se estima ser o peso de um fio de cabelo, tu morres, e todos os teus bens serão confiscados”; IV.1). Não é preciso derramar o sangue de um cidadão veneziano, claro. Mas, ao mesmo tempo, será exatamente

o *supérfluo* (o que excede) ou uma pequena variação da *medida* (o que falta) que irá dissuadir o credor de reivindicar o cumprimento do contrato ao pé da letra.

Pórcia lembrará a Shylock e a Antônio, pelo menos por um momento, que as leis do dinheiro e da usura não podem transformar até mesmo os homens em mercadorias. Sejam eles judeus ou cristãos – o "advogado Baldassare" disfarçado não distingue deliberadamente um do outro: "Quem aqui é o mercador, e quem, o judeu?" (IV.1) –, nenhum contrato autoriza a equiparar a carne humana com qualquer produto de troca. Contrariamente ao que pensa o credor, a vida não pode ser comparada com o dinheiro ("O senhor está me deixando sem ter como viver quando me tira os meios de meu sustento"; IV.1). E a bela mulher do reino de Belmonte dá testemunho disso, quando recusa qualquer forma de retribuição pelo seu trabalho ("Já está bem pago quem está bem satisfeito. E eu estou satisfeito em ter livrado os senhores daquela situação. Portanto, considero-me bem pago. E, no entanto, a minha mente nunca foi tão mercenária"; IV.1).

Uma prova indireta da centralidade do tema da usura e do dinheiro nessa peça de Shakespeare pode ser encontrada também nas análises acuradas de Karl Marx, que evoca Shylock em diversos escritos. Deixando de lado a problemática interpretação da sua concepção da "questão judaica", Marx está convencido de que o protagonista de *O mercador de Veneza* se tornará a encarnação do capitalismo, indicando a passagem do "agiota ao credor moderno". Assim, em seus escritos dedicados ao tema da usura, o fantasma de Shylock – que não tem nada a ver com o judeu de carne e osso – torna-se uma metáfora do capital e da alienação do homem reduzido ao dinheiro e à mercadoria. Em seu ensaio dedicado a Marx e ao personagem shakespeariano, o filósofo italiano Luciano Parinetto explica:

> Como o judeu, como Shylock, o capital tem uma nacionalidade quimérica, pois não se preocupa com ninguém, pois não tem fronteiras: dentro ou fora da nação *exige a sua libra de carne*. Por isso, o judeu da narrativa, apátrida por definição, é a personificação exemplar do capital. É uma reiteração posterior ao que Marx havia escrito em 1843: "A nacionalidade quimérica do judeu é a nacionalidade do comerciante, do homem de negócios em geral."

Diante do jogo ambíguo dos opostos que Shakespeare habilmente coloca em cena nessa comédia complexa e misteriosa, penso que a hermenêutica de Sileno pode ajudar a compreender as reversões entre realidade e aparência, entre verdade e ficção. Como oportunamente destacou o professor e acadêmico Franco Marenco, esse jogo também envolve a própria essência da palavra, cujo sentido oscila entre o valor literal e o figurado. Desse modo, os temas da usura, do comércio, do crédito e do débito, do esbanjamento e da acumulação, da

clemência, do amor heterossexual e homossexual, da melancolia e da alegria, do conflito entre judeus e cristãos, das tensões religiosas entre radicais e moderados, das relações ambíguas entre oprimidos e opressores, remetem à relação dialética entre *res* e *verba* (*intus* e *extra*), que domina toda a peça shakespeariana.

Essa mesma cena pode assumir um significado diverso. Tudo depende do ponto de vista a partir do qual são interpretados os gestos e as palavras de quem recita. O judeu Shylock é ao mesmo tempo vítima e carrasco, assim como vítimas e carrascos são os cristãos que se defrontam com ele. Diante da mesma situação, há quem ri e quem chora (a alusão de Pórcia ao "filósofo lacrimoso" (I.2) certamente remete ao *topos* de Heráclito e Demócrito). O cômico e o trágico convivem no mesmo espaço: para os personagens (no palco) e para os espectadores (no teatro do mundo), de fato, a mesma cena pode suscitar alegria em alguns e tristeza em outros. Como sublinhou o crítico literário Agostino Lombardo, a incerteza e a relatividade impregnam toda a obra.

Muitas outras questões importantes deveriam ser evocadas e discutidas. Mas, nesta breve reflexão, analisei somente um dos tantos fios que poderiam ligar Veneza ao reino imaginário de Belmonte, no qual o ouro e a prata nada valem se comparados ao canto dos pássaros ou às belezas naturais. Em harmonia com algumas reflexões de Pórcia, Lorenzo expressa isso claramente quando afirma que o homem insensível à música pode ceder facilmente à violência utilitarista de enganos e de roubos:

> O homem que não traz a música dentro de si nem se deixa comover pela harmonização de sons suaves é homem feito para traições, ardis e pilhagens; os movimentos de seu espírito são desafinados e melancólicos como a noite, e seus afetos, sombrios como o Érebo.[g] Que ninguém confie em um homem desses. Vamos ao compasso da música. (V.1)

Aqui – nessa "ilha" fantástica inventada por Shakespeare, onde, como lembra o baú de chumbo, *dar* vale mais que *ter* –, a gratuidade e o inútil parecem fora do alcance da força destrutiva do deus dinheiro, do mais desumano utilitarismo que condena os homens, a qualquer custo, a se tornarem escravos do lucro e a se transformarem em mercadoria comum…

---

[f] Medida, equivalente a 1,125g, usada na época de Shakespeare por joalheiros e boticários. (N.T.)

[g] Na mitologia grega, um lugar de escuridão, abaixo da terra e acima do inferno. (N.T.)

9. Aristóteles: o saber não tem utilidade prática

A cultura também tem de ser protegida da força corrosiva do dinheiro e do lucro. Aristóteles escreveu páginas importantes em sua *Metafísica* sobre o valor intrínseco do saber. É mérito seu ter formulado com clareza a ideia de que o conhecimento, em seus níveis mais elevados, não é "uma ciência prática". E que "foi com efeito pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar". Foi exatamente o estupor ante os fenômenos naturais mais comuns que estimulou os homens a empreenderem a investigação. E, portanto, "se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade":

> É pois evidente que não a procuramos por qualquer outro interesse mas, da mesma maneira que chamamos homem livre a quem existe por si e não por outros, assim também esta ciência é, de todas, a única que é livre, pois só ela existe por si. (A, 2, 982b)

Sobre essa liberdade da filosofia, caracterizada pela recusa de ser escrava da utilidade, funda-se a *divinitas* dos seres humanos ("E por tal razão, poderia justamente considerar-se mais que humana a sua aquisição").

10. Teórico puro ou rei-filósofo? As contradições de Platão

Aristóteles resolve assim, com clareza, a tensão contínua que existia em Platão entre o filósofo que se interessava pela pura teorização e o filósofo que se envolvia com a política. No *Teeteto*, Sócrates faz uma distinção precisa entre "escravos" e "homens livres", entre aqueles que frequentam os tribunais e aqueles que se dedicam exclusivamente à filosofia:

Parece-me que os indivíduos que desde moços vivem a rolar nos tribunais ou quejandos ajuntamentos, em confronto com os educados na Filosofia e estudos correlatos são como escravos comparados a homens livres. (172c-d)

Os "homens livres" não têm problemas com o tempo e não devem explicações a ninguém, enquanto os "escravos" estão condicionados pela clepsidra e por um *patrão* que decide:

> [Os homens livres sempre dispõem de tempo e podem conversar em paz] … sem se preocuparem se a conversa dura muito ou pouco. O que importa é atingir a verdade. Os outros, ao revés disso, só falam com o tempo marcado, premidos a todo instante pela água da clépsidra, que não os deixa alargar-se à vontade na apreciação dos temas prediletos. Ademais, o adversário não arreda pé de junto deles, a insistir nos artigos de acusação, de nome antomosia, outras tantas barreiras que não podem ser ultrapassadas. Trata-se sempre de discursos de escravos a favor de algum conservo, pronunciados na presença do senhor que se acha ali sentado e traz na mão alguma queixa. A luta nunca se trava por questões indiferentes, porém sempre de interesse pessoal, estando, muita vez, em jogo a própria vida. (172d-173a)

Estes últimos, pressionados pelo objetivo a ser alcançado, tornam-se "hábeis e sumamente atilados, por saberem adular o senhor com suas falas e servi-lo de mil modos". Assim, com sua alma "estiolada e retorcida", renunciam a toda forma de retidão:

> Pois, escravos desde a infância, ressentem-se no crescimento, na retidão e na liberdade, o que os leva a práticas tortuosas e deixa suas tenras almas expostas a perigos e temores de toda espécie. Não podendo transpor esses obstáculos sem ferir a justiça e a liberdade, voltam-se muito cedo para a mentira e respondem à injustiça com injustiça, donde vem ficarem inteiramente deformados e retorcidos. Desse modo, terminada a adolescência, sem terem nada sadio na mente, quando atingem a idade madura tornam-se sábios e de malícia incontrastável, segundo creem. (173a-b)

“Os verdadeiros filósofos”, em vez disso, “desde a mocidade o que mais de tudo ignoram é o caminho da ágora e onde fica o tribunal, a sala de conselho e quejandos locais de reuniões públicas.” Não sabem o que são as intrigas daqueles que disputam cargos públicos, “as reuniões e os festins, os banquetes animados por tocadoras de flauta”. Julgam “inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém” e estendem seu voo a todo o universo, “sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado” (173c-174a). E quando o filósofo se entretém com os seus semelhantes nas relações privadas e públicas, torna-se “alvo de galhofa, não apenas por parte das raparigas da Trácia como de todo o povo”, e sua falta de experiência o leva a “cair nos poços e na mais triste confusão. Sua irremediável inabilidade para as coisas práticas fá-lo passar por imbecil” (174b-c). Percorrer o caminho da verdadeira filosofia, como bem mostrou o filósofo Paul Ricoeur, significa também expor-se ao fracasso no âmbito da vida. Mas, para conquistar a liberdade, o verdadeiro filósofo procura sempre manter os olhos voltados para o alto e não teme correr o risco de acabar num poço, como Tales:

> Eis aí, Teodoro, a condição desses dois tipos. Um, educado realmente com liberdade e lazer, a quem dás o nome de filósofo, não merece ser vituperado por fazer figura simplória e revelar-se imprestável quando se vê às voltas com alguma ocupação servil, como, por exemplo, não saber amarrar os cobertores na hora de viajar nem temperar alimentos ou preparar discursos bajulatórios. O outro é capaz de fazer tudo isso com rapidez e perfeição, porém não saberá arranjar o manto no ombro direito como faz o homem livre, em muito menos, apanhando a música do discurso, entoar condignamente o hino da verdadeira vida dos deuses e dos varões bem-aventurados. (175d-176a)

No entanto, na *República* Platão já havia analisado as duas perspectivas, deixando entrever a possibilidade da dedicação do filósofo à vida pública. Sócrates, na verdade, lembra ao seu interlocutor a importância da investigação pura, que tem um fim em si mesma: “tão-pouco [os muitos, a multidão] escutaram suficientemente, meu caro amigo, discursos belos e nobres, daqueles em que se procura esforçadamente a verdade, de todas as maneiras, pelo desejo de a conhecer” (499a). E mais adiante, num contexto dominado pelo tema da educação dos jovens, Sócrates reforça a necessidade de que a educação não se configure “forçosamente”, pois “quem é livre não deve aprender ciência alguma como uma escravatura” (VII, 536d-e).

Mas, como bem mostrou o acadêmico Mario Vegetti, existem várias figuras de governantes-filósofos na *República* de Platão. E é exatamente àqueles filósofos que se formam por si mesmos, por meio dos estudos autônomos, e que

são impulsionados pelo exclusivo desejo de saber – no *Teeteto* (155d) também é lembrado, entre outros, o mito hesiódico de Íris (a filosofia), filha de Taumas (o espanto) – que Platão pede "excepcionalmente" para reinar (*basileuein*): cabe a eles formar os *archontes* e os dialéticos que governarão a cidade futura.

11. Kant: o gosto do belo é desinteressado

A partir de Kant, a questão do desinteresse atingirá diretamente também o juízo estético. Nas primeiras páginas da *Crítica da faculdade do juízo* (1790), ele sustenta que o ajuizamento de uma representação do objeto pode ser acompanhado pelo prazer "embora eu possa ser indiferente sobre a existência do seu objeto"(§2):

> Vê-se facilmente que se trata do que faço dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que dependo da existência do objeto, para dizer que ele é *belo* e para provar que tenho gosto.
>
> … Mas não podemos elucidar melhor essa proposição, que é de importância primordial, do que se contrapomos à complacência pura e desinteressada no juízo do gosto aquela que é ligada a interesse. (§2)

Para Kant, o interesse está estreitamente vinculado ao prazer e à existência do objeto. E dado que "todo interesse pressupõe necessidade ou a produz; e enquanto fundamento determinante da aprovação, ele não deixa mais o juízo sobre o objeto ser livre", somente o "gosto pelo belo é uma complacência desinteressada e *livre*; pois nenhum interesse, quer o dos sentidos, quer o da razão arranca aplauso" (§5). Assim, baseando-se nessa noção de desinteresse, o filósofo alemão formulará sua famosa definição do gosto:

> *Gosto* é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou não complacência *independente de todo interesse*. O objeto de uma tal complacência chama-se *belo*. (§5)

12. Ovídio: nada é mais útil que as artes inúteis

Entre os grandes autores, Ovídio (sempre disposto a fustigar, nas *Metamorfoses*, a "paixão infame pelo possuir", "*amor sceleratus habendi"*) enfrenta de modo explícito a questão da utilidade do inútil. Numa das *Cartas pônticas*, endereçada ao seu amigo Aurelio Cotta Massimo Messalino, o poeta confessa cultivar o inútil: "Por mais que intentes encontrar o que posso fazer, não haverá nada mais útil/ que estes exercícios desprovidos de toda utilidade!" ("*Cum bene quaesieris quid agam, magis utile nil est/ artibus his, quae nil utilitatis habent"*; I, 5, V.53-54).

Embora considere os poemas, quiçá, um remédio contra as dores do exílio ("Graças a eles, consigo olvidar-me de minha desventura"; "*Consequor ex illis casus oblivia nostri"*; I, 5, V.55), Ovídio sabe muito bem que deles não se pode tirar nenhuma verdadeira vantagem: "Até agora, nenhuma de minhas obras, quando as passo todas em revista, trouxe-me algum proveito – e oxalá alguma não me houvesse prejudicado!" ("*Tempus ad hoc nobis, repetas licet omnia, nullum/ profuit – atque utinam non nocuisset! – opus"*; I, 5, V.27-28). De fato, aos seus versos devem-se provavelmente suas desgraças.

No entanto, apesar de tudo, ante a pergunta sobre as razões pelas quais escreve ("Tu te surpreendes, pois, por que eu escrevo?", "*Cur igitur scribam, miraris?"*; I, 5, V.29), o poeta não hesita em responder que "persegue teimosamente um inútil estudo" ("*Sic ego constanter studium non utile servo"*; I, 5, V.41), como ocorre com o gladiador que volta a combater apesar dos ferimentos ou com o marinheiro que, mesmo tendo escapado de um naufrágio, não pode deixar de voltar ao mar.

13. Montaigne: “nada é inútil, nem mesmo as inutilidades”

Não há livro que possa nos tocar mais fundo que os *Ensaios* (1580-1588) de Michel de Montaigne. E, no entanto, o autor declara tê-lo escrito sem se preocupar com um objetivo preciso (“só o escrevi para mim mesmo, e alguns íntimos, sem me preocupar com o interesse que poderia ter para ti, nem pensar na posteridade”), mas para narrar, na intimidade, como sugeriu brilhantemente a ensaísta Fausta Garavini, os medos e as defesas “de um ser que se descobre fragmentário e diferente”: “Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria deste livro, o que será talvez razão suficiente para que não empregues teus lazeres em assunto tão fútil e de tão mínima importância”. Um livro *inútil*, portanto, concebido na biblioteca, construída onde havia um guarda-roupa, “esse local inteiramente inútil” (III, III). É neste lugar que Montaigne passa seu tempo, solitariamente, estudando por prazer e não para tirar proveito: “E, agora, faço-o para distrair-me, sem pensar em tirar proveito” (III, III). E ele estuda sabendo perfeitamente que a filosofia é considerada algo “sem utilidade nem valor”:

> É estranho que em nosso tempo a filosofia não seja, até para gente inteligente, mais que um nome vão e fantástico, sem utilidade nem valor. (I, XXVI)

Mas, apesar disso, Montaigne não entrega os pontos. Ao contrário, em diversas ocasiões, o filósofo nos convida a reconhecer a inutilidade daqueles bens que comumente são considerados úteis (seria preciso “infundir no homem o desprezo pelo ouro e a seda, como coisas vãs e inúteis; e em vez disso, nós as valorizamos ainda mais, o que é maneira bem tola de os desgostar delas”; I, XLIII).

O autor dos *Ensaios* sabe bem que várias das suas qualidades “não desprezíveis” são completamente inúteis “num século muito depravado”:

> As próprias qualidades, de que posso jactar-me, são inúteis neste século: a simplicidade de meus hábitos seria tachada de covardia e fraqueza; minha fé e meus escrúpulos, de superstição; minha franqueza e liberdade de atitude seriam julgadas importunas e ousadas. (II, XVII)

Sem nenhuma pretensão, os *Ensaios* apresentam-se como um testemunho. E a preocupação de seus familiares – que temiam que o jovem Michel tivesse um futuro marcado pela inutilidade (“Ninguém presumia que me pudesse tornar mau; mas inútil, sim”; I, XXVI) – não deixava de ter algum fundamento, considerando os sinais precoces de um forte interesse pelo exercício da escrita:

> Deveria haver leis que punissem os escritores ineptos e inúteis, como existem para os vagabundos e malandros. Assim se arrancariam das mãos do povo minhas obras e muitas outras. Não se trata de uma brincadeira. (III, IX)

Certamente não é preciso tomar Montaigne sempre ao pé da letra, como bem sugere o escritor e acadêmico André Tournon ao comentar a passagem acima. Mas a consciência de sua “inutilidade” (“Considerando-me inútil neste século, volto-me para outros tempos”; III, IX) pode conviver muito bem com a sua convicção de que “nada é inútil na natureza, nem mesmo as inutilidades” (III, I).

14. Leopardi *flâneur*: a escolha do inútil contra o utilitarismo de um "século soberbo e tolo"

Entre 1831 e 1832, com seu caro amigo Antonio Ranieri, Giacomo Leopardi projeta um jornal semanal, *Lo Spettatore Fiorentino*, que pretende ser inútil. No *Editorial*, na verdade, o autor declara: "Reconheçamos de imediato que o nosso jornal não terá nenhuma utilidade." Num século inteiramente dedicado ao útil, torna-se de fundamental importância chamar a atenção sobre o inútil:

> E acreditamos ser razoável que num século no qual todos os livros, todos os impressos e todos os cartões de visita são úteis, saia finalmente um jornal que afirme ser inútil: porque o homem tem a tendência de se destacar dos outros e porque, quando tudo é útil, ainda é possível que alguém prometa o inútil para [refletir].

Convencido de que "o que provoca deleite é mais útil do que o útil", Leopardi vê especialmente nas mulheres, indiferentes a qualquer lógica produtivista, as destinatárias ideais do semanário. E não o faz "como galanteio", mas "porque é verossímil que as mulheres, sendo menos severas, sejam mais condescendentes com a nossa inutilidade". O projeto, naturalmente, não obtém a permissão necessária das autoridades florentinas e morre antes de nascer.

Poucos anos antes, Leopardi ocupava-se com a realização de uma *Enciclopédia das ideias inúteis*, que também nunca saiu do papel, sobre a qual fala numa carta ao editor Stella, de 13 de julho de 1827. O vivo interesse de Leopardi pela inutilidade expressa o desconforto de um literato que está vivendo numa sociedade dominada por "negociantes e homens ávidos de lucro" (*Pensamentos*, VII); uma sociedade na qual o homem se confunde com o dinheiro:

> Como se os homens, [discordando em todas as outras] opiniões, não concordassem senão em questões pecuniárias, como se o dinheiro fosse, em essência, o homem; o dinheiro e somente ele, coisa que, por inumeráveis indícios, o gênero humano parece ter realmente como axioma constante, mormente em nossos tempos.
>
> … Entretanto, em companhia da indústria, a pobreza de espírito, a frieza, o egoísmo, a avareza, a hipocrisia e a ferocidade mercantil, todas as qualidades e todas as paixões mais perversas e mais indignas do homem civilizado entram em vigor e multiplicam-se infinitamente; mas as virtudes se esperam. (*Pensamentos*, XLIV)

Com sua filosofia do inútil, Leopardi não pretende defender somente a sobrevivência do pensamento (é preciso prometer "o inútil para [refletir]"), mas quer também reivindicar a importância da vida, da literatura, do amor, das ilusões da poesia e de todas as coisas consideradas supérfluas. Escreve ele numa carta enviada de Florença a Pietro Giordani em 24 de julho de 1828:

Enfim começo a ficar enojado com o soberbo desprezo que se afirma de tudo o que é belo e de toda literatura: não consigo entender especialmente que a grandeza do saber humano esteja em entender a política e a estatística. De fato, considerando filosoficamente a inutilidade quase perfeita dos estudos realizados desde a época de Sólon para alcançar a perfeição dos estados civis e a felicidade dos povos, sinto vontade de rir deste furor pelos cálculos e bizarrices políticas e jurídicas. … Disso decorre que o deleitável me parece mais útil que todas as utilidades, e a literatura mais verdadeira e certamente útil que todas essas disciplinas [a política e a estatística] áridas.

Mas Leopardi, como ele mesmo recordará mais tarde em alguns versos de *O pensamento dominante*, tem consciência de viver numa época "que foge à virtude", na qual a busca obsessiva pelo útil acaba por tornar inútil a própria vida ("Desta época soberba,/ que com vácua esperança inda se ilude,/ que busca a indiscrição, foge à virtude;/ tola que pede o útil,/ mas não vê sua vida/ assim fazer-se mais e mais inútil;/ sinto-me acima").[h] Um utilitarismo, associado a uma ideia equivocada de progresso, cada vez mais exaltado nas colunas dos jornais, como ele próprio denunciará também na *Palinódia ao marquês Gino Capponi* ("Mil jornais,/ em espécies várias de coluna e línguas,/ em cada canto já o prometem ao mundo/ uníssonos. Amor universal,/ ferrovias e múltiplos comércios,/ tipos, vapor e *cholera* farão/ dos mais distantes povos um apenas").[i] Por isso, um pouco antes de morrer, numa estrofe decisiva de *A giesta ou A flor do deserto*, pintará seu século como "soberbo e tolo".

[h] "*Di questa età superba,/ che di vote speranze si nutrica,/ vaga di ciance, e di virtù nemica;/ stolta, che l'util chiede,/ e inutile la vita/ quindi più sempre divenir non vede;/ maggior mi sento*". (N.T.)

[i] "*Ogni giornale,/ gener vario di lingue e di colonne,/ da tutti i lidi lo promette al mondo/ concordemente. Universale amore,/ ferrate vie, molteplici commerci,/ vapor, tipi e choléra i più divisi/ popoli e climi stringeranno insieme*." (N.T.)

15. Théophile Gautier: “o que é útil é feio” como “a latrina”

Alguns anos após o singular projeto de Leopardi de um semanário inútil, Théophile Gautier levará às mais extremas consequências a luta contra o moralismo dominante de alguns “críticos utilitaristas” (“verdadeiros esbirros literários” sempre dispostos “a agarrar e a criticar, em nome da virtude, toda ideia posta em circulação num livro com a touca torta e a saia muito curta”), incitados e patrocinados por jornais (“quaisquer que sejam suas cores: vermelhos, verdes ou tricolores”) que se apresentam como “úteis”.

Em 1834, com 23 anos, o autor de *Mademoiselle de Maupin* inclui em seu romance um longo prefácio, que se tornará não somente o manifesto da assim chamada “Arte pela Arte”, como, mais amplamente, a reação eloquente de uma geração que se revolta contra aqueles “que têm a pretensão de serem economistas e que querem reconstruir a sociedade de cima a baixo”:

> Não, seus imbecis, não, seus cretinos e papudos, um livro não faz uma macarronada; um romance não é um par de botas sem costuras; um soneto não é um jorro em fluxo contínuo; uma peça dramática não é uma ferrovia: todas essas coisas soberanamente civilizadoras e que fazem a humanidade marchar pela estrada do progresso.

Acusado no diário *Le Constitutionnel* de escrever artigos indecentes, Gautier responderá de maneira brilhante às ofensas com uma linguagem irônica, desdenhosa, cheia de metáforas e alusões. Um panfleto pirotécnico no qual o autor, além da polêmica ocasional, expressa sua poética, baseada essencialmente numa ideia de arte e de literatura livres de qualquer condicionamento moral e utilitarista:

> É realmente preciso rir de se esborrachar diante dos comentários dos senhores utilitaristas republicanos ou sansimonianos. … Há duas espécies de utilidade, o sentido desta palavra é sempre relativo. O que é útil para um não o é para outro. Vós sois sapateiros, eu sou poeta. Para mim é útil que meu primeiro verso rime com o segundo. Um rimário me é muito útil, enquanto vós sabeis o que fazer para colocar uma sola nova num velho par de botas, e é necessário dizer que um trinchete não me ajudaria muito para compor uma ode. Depois disso, objetareis que um sapateiro é superior a um poeta, e que é mais fácil viver sem o segundo que o primeiro. Sem pretender denegrir a nobre profissão do sapateiro, que louvo como o trabalho do monarca constitucional, confessarei humildemente que preferiria ter um

> sapato descosido que um verso mal rimado, e que para mim as botas são definitivamente menos importantes que as poesias.

Gautier – cujas façanhas poéticas o crítico literário Jean Starobinski comparou metaforicamente às de um acrobata – insiste com frequência sobre o fato de que infelizmente, nas páginas desses jornais, as coisas belas da vida não são tidas como indispensáveis:

> Nada do que é belo é indispensável à vida. Se as flores fossem eliminadas, o mundo não seria materialmente afetado; mas quem gostaria que não houvesse mais flores? Com todo prazer, eu renunciaria antes às batatas que às rosas, e acredito que somente um utilitarista poderia ser capaz de destruir um canteiro de tulipas para plantar repolhos.

Nesse contexto dominado pelo mais sinistro utilitarismo, não espanta que corra o risco de ser considerado louco quem ousa preferir Michelângelo ao "inventor da mostarda branca" ("De que serve a música? Para que serve a pintura? Quem seria louco de preferir Mozart a Carrel [um jornalista do *Le National*] e Michelângelo ao inventor da mostarda branca?"). Assim também não deve causar espanto se nos jornais utilitaristas os livros são anunciados junto com "cinturas elásticas, golas de crinolina, mamadeiras com bicos permanentes, macarrão Regnault e receitas contra dores de dente".

Mas Gautier está convencido de que, para fazer frente a essa trivialidade muito difundida, não basta uma reação delicada. Ao contrário, aproveitando seu estilo paradoxal, ele aprofunda o ataque ao utilitarismo, tecendo um elogio provocador e radical ao inútil:

> Verdadeiramente belo é apenas aquilo que não pode servir para nada; tudo o que é útil é feio, porque é a expressão de uma determinada necessidade, e as necessidades humanas são ignóbeis, desprazerosas, como sua natureza miserável e doentia. O lugar mais útil de uma casa é a latrina.

Seria realmente muito interessante – e creio que isso nunca foi feito com atenção – comparar essas páginas de Gautier com aquelas de Leopardi. Entre as muitas convergências, certamente não deveria ser negligenciada a presença do Vesúvio. Pois em seu prefácio o escritor francês também traz à baila o vulcão e as cidades romanas soterradas pela erupção (a *Giesta* foi escrita em 1836, mas publicada postumamente em 1845), como prova do pseudoprogresso contemporâneo:

> Ah, vós me dizeis que estamos progredindo! Se amanhã um vulcão escancarasse suas bocarras sobre Montmartre e estendesse sobre Paris um sudário de cinzas e um sepulcro de lava, como fez o Vesúvio noutros tempos em Estabia, em Pompeia, em Herculano, e se, daqui a alguns milhares de anos, os arqueólogos realizassem escavações e exumassem o cadáver da cidade morta, qual monumento, dizei-me, teria permanecido de pé como prova do esplendor da grande cidade soterrada?

Muitos séculos depois, os arqueólogos exumariam somente produtos industriais e fabricados em série. E, com algumas exceções, as verdadeiras obras de arte se tornariam a expressão exclusiva de milênios passados. Eis por que, para Gautier, mesmo os objetos mais supérfluos, mesmo aquelas coisas que não têm nenhuma utilidade revelam-se, enquanto expressão do belo, as mais interessantes e prazerosas:

> Eu, não me importando com o que pensam esses senhores, sou um daqueles para os quais o supérfluo é necessário, e amo as coisas e as pessoas na razão inversa dos serviços que me prestam. Prefiro um vaso chinês, que não me serve para nada, a um vaso que me seja útil … . Renunciaria com prazer aos meus direitos de francês e de cidadão para apreciar um autêntico Rafael … . Mesmo que eu não seja um diletante, prefiro o som dos violinos esquecidos e dos pandeiros à sineta do senhor presidente. Venderia minhas calças para ter um anel, e o pão para ter algumas guloseimas. Vejam bem que os princípios utilitaristas estão muito longe de ser os meus, e que nunca serei redator num jornal de sucesso…

Dois anos antes, no prefácio ao *Albertus*, Gautier já havia usado conceitos semelhantes. E àqueles que lhe perguntavam para que poderia servir uma rima ele respondera contrapondo o belo ao útil:

> Para que serve isso? Isso serve para ser belo. Não basta? Como as flores, como os perfumes, como os pássaros, como tudo aquilo que o homem não pôde desviar e perverter para que pudesse tirar proveito. Geralmente, tão logo uma coisa se torna útil ela deixa de ser bela.

Nas duas premissas, graças ao hábil manejo da língua, o jovem escritor expressa poeticamente seu pensamento crítico. No prefácio à *Mademoiselle de Maupin*, em particular, fazendo o romancista competir com o poeta, dá cor aos verbos e adjetivos, modela metáforas e neologismos, fala sobre a arte valendo-se especialmente de uma prosa cheia de criatividade. Mas seria um erro reduzir o seu manifesto somente a um elogio da beleza como fim em si mesma. Em sua reação furiosa à exaltação “do útil pelo útil”, ao moralismo e a uma literatura prostituída pelo comércio, sempre transparece uma concepção elevada da arte autêntica como resistência à trivialidade do presente. “A arte”, confessa na última frase do prefácio ao *Albertus*, “é o que melhor consola o viver.”

16. Baudelaire: um homem útil é esquálido

Nos fragmentos de *Meu coração desnudado*, Baudelaire (que dedica *As flores do mal* a Théophile Gautier, "mago perfeito nas letras francesas") apresenta um pensamento que deixa transparecer de maneira ainda mais explícita sua recusa do utilitarismo: "Ser um homem útil sempre me pareceu algo muito nojento" (IX). Reflexões análogas podem ser encontradas nos esboços dos *Repentes* que deveriam constituir, com *Meu coração desnudado*, o projeto de uma obra aberta a uma viagem impiedosa pelas agruras da vida.

Para o poeta, ver os jovens correrem para o comércio com o único objetivo de fazer dinheiro era o sinal evidente do "aviltamento dos corações" do seu tempo:

> Então o filho abandonará a família, não aos dezoito anos, mas aos doze, emancipado por sua precocidade glutona; abandona-la-á, não em busca de aventuras heroicas, não para libertar uma beleza prisioneira numa torre, não para imortalizar uma água-furtada com sublimes pensamentos, mas para instituir um comércio, para enriquecer, e para fazer concorrência a seu infame pai. (XXII)

E enquanto tudo será objeto de crítica e de condenação "exceto o dinheiro", tudo "que se assemelhar à virtude" será considerado "imensamente ridículo". Até mesmo a justiça "excluirá os cidadãos que não acumularam riquezas". A corrupção impregnará as famílias de tal modo que mulheres e filhas se tornarão vis mercadorias de troca:

> Tua esposa, ó Burguês!, tua casta metade, cuja legitimidade constitui, a teus olhos, a poesia, introduzindo na legalidade, d'agora por diante, uma infâmia irreprochável, guarda vigilante e amorosa de teu cofre-forte, não será mais que o ideal perfeito da amante. Tua filha, de nubilidade infantil, sonhará, em seu berço, que se vende por um milhão, e tu próprio, ó Burguês – ainda menos poeta do que és –, nada acharás que replicar a isto; não lamentarás nada. (XXII)

Nas últimas anotações de *Meu coração desnudado*, Baudelaire expressa todo o seu desprezo pelo comércio e pelas formas mais triviais de egoísmo:

> O comércio é, por sua essência, satânico. O comércio é a justa represália, é o empréstimo com o subentendido "Devolva-me mais do que te dou".
>
> O espírito de todo comerciante é inteiramente viciado.
>
> O comércio é natural, logo é infame.

O menos infame de todos os comerciantes é aquele que diz: “Sejamos virtuosos, para ganhar muito mais dinheiro do que os tolos que são viciosos.”

Para o comerciante, a própria honestidade é uma especulação de lucro.

O comércio é satânico, dado que é uma das formas do egoísmo, e a mais baixa, e a mais vil. (LXXV)

A poesia e a intimidade dificilmente podem encontrar um lugar nesse mundo do utilitarismo e do lucro: “Graças ao progresso desses tempos, de tuas entranhas nada mais restarão que vísceras!” (XXII).

17. John Locke contra a poesia

John Locke, ao contrário, fundamentou sua agressão à poesia exatamente ao tratar da inutilidade. Em *Alguns pensamentos sobre a educação* (1693), a crítica não é dirigida somente àqueles que impõem o estudo dos versos a qualquer custo aos estudantes apáticos para torná-los modestos produtores de rimas (“Porque se a criança não tem o gênio da poesia é a coisa mais irracional do mundo atormentá-la e fazê-la perder tempo impondo-lhe um trabalho em que não pode triunfar”; §174): ela se volta especialmente para os pais que permitem aos próprios filhos cultivar o talento poético (“e, se tem algum talento poético, acho estranho que um pai apoie ou deseje que ela cultive e desenvolva este talento”; §174). Pois a vida entre as Musas no monte Parnaso é feita de dificuldades e não favorece de nenhum modo o crescimento dos bens pessoais:

> Parece-me, pelo contrário, que os pais deveriam desejar oprimir e conter essa disposição poética o mais possível, e não vejo por que razão pode um pai querer fazer do seu filho um poeta, se não quiser inspirar nele o desgosto pelas ocupações e pelos negócios da vida. Mas esse não é o mal maior. De fato, se o jovem consegue ser um poeta afortunado, e consegue adquirir a reputação de um poeta, peço que se tenha em conta com que companhias e em que lugares é provável que vá perder o seu tempo e também o seu dinheiro; pois raras vezes se viu alguém descobrir minas de ouro e de prata sobre o monte Parnaso. O ar ali é agradável, mas o solo é estéril; há poucos exemplos de pessoas que tenham aumentado o seu patrimônio com o que lá possam ter colhido. (§174)

Na verdade, o principal objetivo de Locke era formar um *gentleman*, privilegiando aqueles saberes técnicos e científicos fundados no pragmatismo e na utilidade. No entanto, sua reação feroz não poderia ser compreendida sem se levar em conta os fanatismos de uma pedagogia retórica que, na Inglaterra daquele tempo, considerava as palavras mais importantes que as coisas. Mas que efeito poderiam ter hoje essas frases tão fortes contra a poesia (poupo os leitores do ataque à música) para muitos homens públicos e políticos e para aqueles pedagogos-gestores ocupados com as mais recentes reformas educacionais? É difícil responder com firmeza a essa pergunta. Minha experiência de professor numa faculdade de humanidades – onde há décadas ressoa a mesma indagação feita pelos pais, vítimas da nefasta ideologia dominante do útil: “Mas o que o meu filho vai fazer com um diploma em Letras?” – me leva a supor que,

provavelmente, os duros argumentos de Locke não suscitariam nenhum incômodo.

18. Boccaccio: “pão” e poesia

Conviver com as Musas – que Giovanni Boccaccio identifica com as mulheres de carne e osso – nos ajuda a viver melhor. No *Decamerão*, de fato, o escritor polemiza com seus detratores, obcecados pela procura de “tesouros”, que o convidam a pensar mais no “pão” do que nas “fábulas dos poetas”:

> Contudo, o que poderemos dizer aos que manifestam tanta piedade para com a minha fome, e que me aconselham a procurar ganhar meu pão? Realmente, não sei. Entretanto, estive cogitando na resposta que eles me dariam, se eu, por necessidade, lhes rogasse, e acredito que exclamariam: “Vá, busque entre as fábulas!” A verdade é que mais pão acharam os poetas, entre os seus escritos, do que muitos ricos entre os seus tesouros. A correr atrás de fábulas, muitos autores fizeram com que a sua idade florisse; enquanto muitos ricos, pelo contrário, tentando obter mais pão do que necessitavam, morreram como frutos azedos, que murcham.

“As fábulas dos poetas”, independentemente da quantidade de “pão” que permitem obter, são necessárias para se compreender as coisas essenciais das quais temos necessidade. E nos ensinam, sobretudo, a nos defender da obsessão dos ganhos e do útil, que, como ocorre com os caçadores de riquezas, muitas vezes se torna a principal causa de uma morte prematura.

19. García Lorca: é imprudente viver sem a loucura da poesia

No decurso dos séculos, muitos poetas e escritores responderam indiretamente a Locke e aos detratores da poesia. Mas as palavras pronunciadas por Federico García Lorca, ao apresentar alguns versos de Pablo Neruda, tocam de modo especial nosso coração:

> Eu vos aconselho a escutar com atenção esse grande poeta e a procurar emocionar-vos com ele; cada um ao seu modo. A poesia exige uma longa iniciação, como qualquer esporte, mas na verdadeira poesia há um perfume, um toque, um brilho que todas as criaturas podem perceber. E queira Deus que vos sirva para nutrir aquela pequena semente de loucura que todos carregamos dentro de nós, que muitos matam para passar a usar o odioso monóculo do pedantismo livresco, e sem a qual é imprudente viver.

Este testemunho apaixonado, no qual um grande poeta fala de outro, foi dado aos estudantes presentes numa aula da Universidade de Madri em 1934. Àqueles jovens leitores, García Lorca dirigia um caloroso convite para nutrir com a literatura "aquela pequena semente de loucura que todos carregamos dentro de nós" e sem a qual seria realmente "imprudente viver".

20. A loucura de Dom Quixote, herói do inútil e da gratuidade

Devem-se propriamente à loucura as aventuras extraordinárias de um dos personagens que marcaram a história da literatura universal. O mítico Dom Quixote poderia ser considerado, por excelência, o herói da inutilidade. Nutrido por romances de cavalaria, decide romper com a realidade corrupta de seu tempo, na qual "o vício já triunfa sobre a virtude":

> Mas nossa época depravada não é merecedora de desfrutar tanto bem como o que gozaram as épocas [em que] os cavaleiros andantes tomaram a seu cargo e jogaram sobre seus ombros a defesa dos reinos, o amparo das donzelas, o socorro dos órfãos e pupilos, o castigo dos soberbos e o prêmio dos humildes. (II, I)

Contra a opinião de seus contemporâneos – convictos de que "todos os livros de cavalaria são falsos, mentirosos, prejudiciais e *inúteis* para a república" (I, XLIX) a ponto de jogá-los sem piedade na fogueira –, o corajoso fidalgo não hesita em tomar o caminho difícil de cavaleiro, sabendo que "a coisa de que o mundo mais necessidade tinha era de cavaleiros e de que nele se ressuscitasse a cavalaria andante" (I, VII). Sem ter consciência dos limites do seu próprio corpo ("seco de carnes, rosto enxuto"; I, I); dos limites das suas armas e da sua armadura de papel machê ("E a primeira coisa que fez foi limpar uma armadura que tinha sido de seus bisavós, que, tomada de ferrugem e cheia de mofo, havia longos séculos estava atirada e esquecida num canto"; I, I); dos limites de seu pangaré, que tinha "os cascos mais rachados que os calcanhares de um camponês e mais defeitos que o cavalo de Gonela, que *tantum pellis et ossa fuit*"[j] (I, I), o nosso herói aventura-se por "caminhos desencaminhados e por trilhas e estradas" (II, XXVIII).

Todas as suas empreitadas são inspiradas pela gratuidade, pelo seu único desejo de servir com entusiasmo aos seus ideais. E nas conversas com Sancho Pança e com os interlocutores casuais – nas quais, muitas vezes, transparecem as reservas de uma sociedade que não pode conceber ações desvinculadas de qualquer finalidade utilitarista – Dom Quixote confessa desprezar as riquezas ("desprezo as posses"; II, XXXII) e valorizar apenas a honra. Não fosse assim, como se poderia imaginar o amor sem a gratuidade? Os cavaleiros errantes, na

realidade, devem proteger a mulher amada “sem que os pensamentos deles vão além de servi-la apenas por ela ser quem é, sem esperar outro prêmio de seus muitos e bons desejos a não ser que a dama se contente em aceitá-los como cavaleiros seus” I, XXXI). Cervantes, em suma, faz da contradição um dos temas centrais do seu romance: se o ataque aos livros de cavalaria parece ser uma incitação ao desengano, em *Dom Quixote* encontramos também a exaltação da ilusão que, por meio da paixão pelos ideais, consegue dar um sentido à vida. Não por acaso, como bem mostrou o grande cervantista Francisco Rico, o nosso herói expressa um amor extraordinário pela narrativa e mostra um ávido interesse pela vida dos outros. A inutilidade e a gratuidade das aventuras do Cavaleiro da Triste Figura podem, portanto, deixar uma marca: revelam a necessidade de enfrentar com coragem também as iniciativas destinadas a não dar certo. Existem perdas gloriosas das quais podem nascer, com o tempo, coisas grandiosas (“Porque a verdade estica mas não arrebenta e sempre fica por cima da mentira, como o azeite sobre a água”; II, X).

Quem poderia imaginar que o gesto desafiador de um rapaz chinês indefeso aos tanques na praça da Paz Celestial, em Pequim, no ano de 1989 – imortalizado pelo fotógrafo Jeff Widener –, rodaria o mundo para acabar sendo indicado pela revista *Time*, quase dez anos depois, como uma das “iniciativas” que mais influenciaram o século XX?

---

[j] “Era só pele e ossos”; em latim no original. (N.T.)

21. Os fatos de Coketown: as críticas de Dickens ao utilitarismo

Ninguém pintou melhor que Charles Dickens a guerra declarada à fantasia em nome dos fatos e do utilitarismo. Na memorável cidade de Coketown, admiravelmente descrita em *Tempos difíceis*, tudo está subordinado à filosofia do útil. O gordo banqueiro Bounderby e o educador Gradgrind conduzem, cheios de convicção, uma aguerrida batalha cotidiana contra tudo o que poderia ser obstáculo à concretude e à produção.

"Nesta vida queremos somente fatos, senhores. Nada mais que fatos!" (I, 1). Inimigo de uma educação aberta à imaginação, aos sentimentos, aos afetos, Gradgrind é apresentado "com a régua, a balança e a tabuada de multiplicar sempre no bolso", "pronto para pesar e medir cada fardo humano, e dizer exatamente o resultado obtido" (i, 2). Para ele, a educação e a vida se reduzem a "uma simples questão de algarismos", a um "caso de simples aritmética". Desse modo, os jovens alunos são considerados "pequenos vasos enfileirados diante dele, para serem enchidos de fatos até a borda" (I, 2).

Uma escola, portanto, perfeitamente sintonizada com a própria Coketown, cidade-fábrica onde viviam "pessoas que se assemelhavam, que entravam e saíam às mesmas horas, produzindo os mesmos sons sobre os mesmos pavimentos, para fazerem trabalho idêntico, e para as quais cada dia era a imagem da véspera ou do dia seguinte, exatamente como todo ano era a cópia do anterior e do vindouro" (I, 5). Nada de material ou imaterial teria tido o direito de existir nessa comunidade se não tivesse sido reconhecido como um "fato":

> Fatos, fatos, fatos, por toda parte no aspecto material da cidade; fatos, fatos, fatos igualmente por toda parte no aspecto imaterial. A escola M'Choakumchild era toda ela um fato, como também a escola de desenho; as relações entre patrões e operários nada mais eram do que fatos: tudo era um fato, entre o departamento de maternidade e o cemitério. Finalmente, tudo o que não era possível avaliar em cifras, tudo o que não era possível comprar pelo preço mais baixo para revender ao mais alto não existia e não existirá jamais nos séculos dos séculos. Amém. (I, 5)

22. Heidegger: é difícil compreender o inútil

Martin Heidegger debruçou-se muitas vezes sobre o tema do útil e do inútil, especialmente no contexto de uma reflexão sobre a essência da obra de arte. Aqui me limitarei a lembrar somente uma reflexão acurada apresentada para explicar algumas passagens de *Ser e tempo*. Essa reflexão foi elaborada pelo filósofo num encontro com Medard Boss, psiquiatra suíço-alemão que o havia convidado a realizar em sua casa em Zollikon, próximo de Zurique, uma série de seminários sobre a fenomenologia para um público de jovens psicoterapeutas. Por ocasião de um período de férias que passaram juntos em Taormina (de 24 de abril a 4 de maio de 1963), Boss interroga Heidegger sobre a essência do ser humano e sobre a relação que este último estabelece com os outros.

Numa passagem da conversa – dedicada ao *Dasein*, "como ser-no-mundo, como ocupar-se com as coisas [*Bersorgen*] e cuidar de outros [*Sorgen für*], como ser-com [*Mitseiende*] as pessoas que vêm ao encontro"–, Heidegger reflete sobre a utilidade do inútil:

> O mais útil é o inútil. Mas experienciar o inútil é o mais difícil para o homem moderno. O "útil" é compreendido aqui como o que pode ser praticamente utilizado, diretamente para fins técnicos, para aquilo que causa algum efeito, algo que eu possa administrar e com o que eu possa produzir. Deve-se ver o útil no sentido daquilo que *cura* [*Heilsamen*], isto é, como aquilo que conduz o homem a si mesmo.
>
> Em grego, *theoria* é o *repouso puro*, a mais alta *energeia*, a maneira mais elevada de colocar-se-na-obra, excetuando-se todas as atividades práticas [*Machenschaften*]: o deixar estar presente [*Anwesenlassen*] do próprio ser presente.

Procurando libertar a noção de utilidade de uma finalidade exclusivamente técnica e comercial, Heidegger expressa com clareza uma dificuldade, muito difundida entre seus contemporâneos, de compreender a importância do inútil. Para o "homem atual" é realmente cada vez mais complicado mostrar interesse por algo que não implique um uso prático e imediato com "objetivos técnicos".

23. A inutilidade e a essência da vida: Zhuangzi e Kakuzo Okakura

Trata-se de uma antiga pergunta que muito interessava o sábio Zhuangzi, que viveu no século IV a.C. Em sua obra mais importante – na qual se fala da natureza, das metamorfoses incessantes e do modo de viver –, o filósofo chinês se detém com frequência sobre o tema da inutilidade. Falando, por exemplo, da vida de uma árvore secular ("Esta árvore realmente não pode ser utilizada! Por isso ela pode atingir essa altura. Já! Também o homem divino nada mais é que uma árvore que não pode ser utilizada"), mostra que muitas vezes é mesmo "a utilidade a causa de seu infortúnio" (IV). E, mais adiante, num breve diálogo perspicaz com o sofista Huizi, ganham destaque os limites de uma humanidade que pensa saber muito bem o que seja o útil, mas não conhece a importância do inútil:

> Huizi disse a Zhaungzi: "Suas palavras são inúteis." Zhuangzi respondeu: "Para conhecer o que é útil é preciso saber o que é inútil." (XXVI)

Para descobrir o inútil, o japonês Kakuzo Okakura recupera o momento que marcou a passagem da *feritas* à *humanitas*. Em seu *Livro do chá* (1906), num emocionante capítulo dedicado às flores, ele supõe que a poesia amorosa tenha tido sua origem no mesmo momento em que nasceu o amor pelas flores:

> Ao oferecer a primeira guirlanda à sua amada, o homem primitivo transcendeu o bruto. Dessa forma, humanizou-se e se alçou acima das rudes necessidades da natureza. Penetrou no reino da arte quando percebeu o sutil uso do inútil.

Assim, em resumo, com um simples gesto a humanidade soube colher ocasião para se tornar mais humana.

24. Eugène Ionesco: o útil é um peso inútil

E, ao contrário, para uma humanidade que perdeu o sentido da vida, Eugène Ionesco dedica reflexões extraordinárias, hoje mais atuais do que nunca. Numa conferência proferida em fevereiro de 1961, diante de outros escritores, o grande dramaturgo reafirma em que grau a insubstituível inutilidade é necessária:

> Observem o ritmo alucinado das pessoas pelas ruas. Não olham nem para a direita nem para a esquerda, preocupadas, com os olhos fixos no chão, como os cães. Seguem adiante, mas sempre sem olhar para a frente, pois refazem, maquinalmente, um percurso já conhecido. Em todas as grandes cidades do mundo as coisas são assim. O homem moderno, universal, é um homem atarefado: não tem tempo, é prisioneiro da necessidade, não compreende como algo possa não ser útil; não compreende nem mesmo como, na realidade, até mesmo o útil possa ser um peso inútil, esmagador. Se não se compreende a utilidade do inútil, a inutilidade do útil, não se compreende a arte; um país que não compreende a arte é um país de escravos ou de robôs, um país de pessoas infelizes, de pessoas que não riem nem sorriem, um país sem espírito; onde não há humor, não há riso, há cólera e ódio.

O homem moderno, que não tem tempo para se dedicar a coisas inúteis, está condenado a se tornar uma máquina sem alma. Prisioneiro da necessidade, não tem mais condições de compreender que o útil pode se tornar "um peso inútil, esmagador" e que "se não se compreende a utilidade do inútil, a inutilidade do útil, não se compreende a arte". Assim, o homem que não compreende a arte torna-se escravo e autômato, um ser que sofre, incapaz de rir e de se alegrar. E, ao mesmo tempo, pode ser presa fácil de um "fanatismo delirante" (basta pensar nos fanatismos religiosos das últimas décadas) ou de "uma violenta paixão coletiva qualquer":

> Pois essas pessoas sempre ocupadas, ansiosas, voltadas para um fim que não é humano ou que é somente uma miragem, de repente, ao som de quem sabe qual trombeta, ao chamado de um doido ou demônio qualquer, podem se deixar levar por fanatismo delirante, por uma violenta paixão coletiva qualquer, por uma neurose popular. As rinocerontites[k] mais diferentes e variadas, de direita e de esquerda, constituem ameaças que pesam sobre uma humanidade que não tem tempo para refletir, para voltar a encontrar-se consigo mesma.

[k] Doença que acomete um vilarejo da França em *Os rinocerontes* (1959), de Ionesco, numa alusão absurda à ascensão das ideologias totalitaristas como o fascismo e o nazismo durante a Segunda Guerra Mundial. (N.T.)

25. Italo Calvino: o gratuito revela-se essencial

Intérprete arguto das relações entre literatura e ciência, Italo Calvino ocupa um lugar de destaque entre os defensores dos saberes desinteressados. Não existe nada mais essencial para o gênero humano, sugere o romancista e ensaísta italiano, do que as "atividades que parecem absolutamente gratuitas" e não essenciais:

> Muitas vezes o compromisso que os homens assumem com atividades que parecem absolutamente gratuitas, sem outro fim que a diversão ou a satisfação de resolver um problema difícil, revelase essencial num âmbito que ninguém havia imaginado, e tem consequências imprevisíveis. Isso é verdadeiro tanto para a poesia e a arte quanto para a ciência e a tecnologia.

E, contra toda perspectiva utilitarista, Calvino lembra-nos que até os clássicos não são lidos porque devem servir para alguma coisa: são lidos somente pelo prazer de serem lidos, pela satisfação de se viajar com eles, porque somos animados somente pelo desejo de conhecer e de nos conhecermos.

26. Emil Cioran e a flauta de Sócrates

A esse propósito, Emil Cioran – que mais tarde dedicará um breve parágrafo no *Breviário de decomposição* à "obsessão insípida de ser úteis" – narra em *Écartèlement* [*Desmembramento*] que, enquanto lhe preparavam a cicuta, Sócrates se exercitava na flauta para aprender uma ária. E à pergunta "Para que te servirá isso?" o filósofo, impassível, respondeu: "Para saber esta ária antes de morrer." Ao comentar seu aforismo, o escritor romeno procura explicar a essência do conhecimento:

> Se ouso recordar esta resposta, trivializada pelos manuais, é porque ela me parece ser a única justificativa séria para toda vontade de conhecer, seja ela exercitada à beira da morte ou em qualquer outro momento.

Para Cioran, qualquer forma de elevação pressupõe o inútil: "Uma exceção inútil, um modelo com o qual ninguém se preocupa – esta é a condição à qual se deve aspirar, se se quer elevar-se aos próprios olhos."

Mas – não obstante a consciência de que nenhuma criação literária ou artística está vinculada a um fim – não resta dúvida de que, no inverno da consciência que estamos vivendo, os saberes humanísticos e a investigação científica livre de qualquer utilitarismo, todos os luxos considerados inúteis, têm o dever cada vez maior de alimentar a esperança, de transformar a sua inutilidade num utilíssimo instrumento de oposição à barbárie do presente, num imenso celeiro para preservar a memória e os eventos injustamente destinados ao esquecimento.

SEGUNDA PARTE

A universidade-empresa e os estudantes-clientes

Não tenho nenhum talento especial. Sou apenas um curioso apaixonado.

ALBERT EINSTEIN, *Carta a Carl Seelig*

1. O Estado sem compromisso

Antes de ler mais algumas páginas dos grandes clássicos da literatura, gostaria de me deter brevemente sobre os efeitos catastróficos que a lógica do lucro tem produzido no mundo da educação. Recentemente Martha Nussbaum, em seu belo livro *Not for profit* [*Sem fins lucrativos*], nos forneceu um retrato eloquente dessa degradação progressiva. Ao longo da última década, na maioria dos países europeus, com raras exceções como a Alemanha, as reformas e os contínuos cortes de recursos financeiros têm desfigurado – especialmente na Itália – a escola e a universidade. De modo progressivo e muito preocupante, o Estado começou a se desonerar de encargos econômicos nas áreas da educação e da pesquisa básica. Esse processo tem determinado, paralelamente, também a "escolarização" das universidades. Trata-se de uma revolução copernicana que nos próximos anos mudará radicalmente o papel dos professores e a qualidade do ensino.

Quase todos os países europeus parecem estar orientados para uma redução dos níveis de dificuldade a fim de permitir que os estudantes passem nos exames com maior facilidade, na tentativa (ilusória) de resolver o problema daqueles que não acompanham regularmente os cursos. Para diplomar os estudantes no tempo exigido pela lei e para tornar a aprendizagem mais "agradável", não se exigem esforços adicionais, mas, ao contrário, procura-se seduzir os estudantes com a perversa redução progressiva dos programas e com a transformação das aulas num jogo interativo superficial, baseado em projeções em *power point* e na aplicação de questionários de múltipla escolha.

Mas há muito mais. Na Itália, onde o problema dos alunos que se formam "fora do tempo programado" atinge níveis preocupantes, as universidades que conseguem diplomar um estudante nos anos previstos pela lei são premiadas com financiamentos *ad hoc*. As universidades que, ao contrário, não respeitam os protocolos ministeriais recebem sanção. Assim, se mil estudantes se matriculam para o ano acadêmico de 2012, mil deverão ser diplomados ao fim dos três anos previstos para os cursos. Aspiração nobre e legítima se os legisladores, além da *quantitas*, se preocupassem também com a *qualitas*. No entanto, infelizmente, deixando de avaliar com quais competências reais os novos formandos concluem seu ciclo de estudos, o mecanismo atual transforma-

se num estratagema que obriga as universidades – cada vez mais ocupadas com a despropositada captação de recursos, devido à penúria de fundos – a fazer o impossível para se tornar uma fábrica de diplomas.

2. Os estudantes-clientes

Como bem sublinhou o escritor e crítico belga Simon Leys numa preleção sobre a decadência do mundo universitário, em algumas instituições canadenses os estudantes já são considerados *clientes*. O mesmo resultado emerge também numa acurada pesquisa sobre o funcionamento de uma das mais importantes universidades privadas do mundo. Em Harvard, como escreveu o professor de filosofia Emmanuel Jaffelin no *Le Monde* de 28 de maio de 2012, as relações entre professores e estudantes parecem estar fundadas substancialmente numa espécie de *clientelismo*: "Pagando muito caro sua matrícula em Harvard, o estudante não espera somente que seu professor seja bem formado, competente e idôneo: espera que ele seja submisso, pois o cliente é um rei." Em outras palavras: os débitos contraídos pelos alunos nos Estados Unidos para financiar seus estudos, o equivalente a quase um trilhão de dólares, obriga-os a estar "à procura mais de renda que de saber".

De fato, o dinheiro que os alunos matriculados depositam no caixa das universidades ocupa um lugar de destaque nos balanços preparados pelos reitores e pelos conselhos administrativos. E esse dado começa a ser muito significativo também nas universidades públicas, onde se procura atrair estudantes a qualquer preço, promovendo verdadeiras campanhas publicitárias, como acontece com os automóveis e os produtos alimentícios. As universidades, infelizmente, vendem diplomas e títulos. E os vendem insistindo especialmente no aspecto profissionalizante, oferecendo aos jovens cursos e especializações com a promessa de emprego imediato e renda atraente.

3. A universidade-empresa e os professores-burocratas

Em suma, as instituições de ensino foram transformadas em empresas. Nada contra, se a lógica empresarial se limitasse a eliminar o desperdício e colocar sob suspeita a gestão irresponsável dos orçamentos públicos. Mas, no cerne dessa nova concepção, a tarefa ideal dos diretores e reitores parece ser especialmente a de produzir diplomados e titulados para inseri-los no mundo do mercado. Despidos de suas habituais vestes de docentes e obrigados a usar as de gestores, eles são forçados a fechar o balanço das despesas na tentativa de tornar competitivas as empresas que administram.

Também os professores transformam-se cada vez mais em simples burocratas a serviço da gestão comercial das empresas universitárias. Passam seus dias a preencher formulários, fazer cálculos, produzir relatórios (às vezes inúteis) para estatísticas, tentar enquadrar as rubricas dos orçamentos cada vez mais minguados, responder questionários, preparar projetos para obter míseros aportes, interpretar normas ministeriais confusas e contraditórias. Assim, o ano acadêmico corre veloz ao ritmo de uma incansável métrica burocrática que regula o funcionamento de conselhos de todo tipo (de administração, de departamento, de cursos de graduação e pós-graduação) e de intermináveis reuniões de assembleias e colegiados.

Parece que ninguém se preocupa, como deveria, com a qualidade da pesquisa e do ensino. Estudar (com muita frequência esquece-se que um bom professor é acima de tudo um incansável *estudante*) e preparar as aulas já se tornam um luxo que é preciso negociar todos os dias com a hierarquia universitária. Não nos damos mais conta de que, ao separar completamente a pesquisa do ensino, acaba-se por reduzir os cursos a uma repetição manualesca e superficial do que já existe.

As escolas e as universidades não podem ser administradas como empresas. Contrariamente ao que pretendem nos ensinar as leis dominantes do mercado e do comércio, a essência da cultura está baseada exclusivamente na *gratuidade*: a grande tradição das academias europeias e de antigas instituições como o Collège de France, fundado por Francisco I em 1530 – em cuja importância para a história da Europa o historiador Marc Fumaroli insistiu recentemente, numa

apaixonante conferência proferida no Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, em Nápoles –, lembra-nos que o estudo é antes de mais nada aquisição de conhecimentos que, livres de qualquer vínculo utilitarista, nos fazem crescer e nos tornam mais autônomos. E justo a experiência do aparentemente inútil e a aquisição de um bem, não imediatamente quantificáveis, revelam-se "investimentos" cujos "lucros" virão à luz ao longo prazo.

Seria absurdo colocar em dúvida a importância da preparação profissional nos objetivos das escolas e das universidades. Mas a tarefa da educação pode ser realmente reduzida à formação de médicos, engenheiros ou advogados? Privilegiar exclusivamente a profissionalização dos estudantes significa perder de vista uma dimensão universal da função formativa da educação: nenhuma profissão poderia ser exercida de modo consciente se as competências técnicas que ela exige não estivessem subordinadas a uma formação cultural mais ampla, capaz de encorajar os alunos a cultivarem autonomamente seu espírito e a possibilitar que expressem livremente sua *curiositas*. Equiparar o ser humano exclusivamente com sua profissão seria um erro gravíssimo: em todo ser humano há algo de essencial que vai muito mais além de seu próprio "ofício". Sem essa dimensão pedagógica, ou seja, totalmente afastada de qualquer forma de utilitarismo, seria muito difícil, no futuro, continuar a imaginar cidadãos responsáveis, capazes de abandonar o próprio egoísmo para abraçar o bem comum, expressar solidariedade, defender a tolerância, reivindicar a liberdade, proteger a natureza, defender a justiça…

Numa esplêndida página dos *Pensamentos* de Montesquieu, pode-se encontrar uma escala de valores que soa como um necessário convite à superação de todo e qualquer campo restrito, para elevar-se cada vez mais em direção ao espaço infinito do universal:

> Se soubesse que algo me seria útil, mas prejudicial à minha família, eu o tiraria da minha mente. Se conhecesse algo que fosse útil à minha família, mas não à pátria, procuraria esquecê-lo. Se conhecesse algo que fosse útil à minha pátria, mas danoso para a Europa, ou útil para a Europa e prejudicial ao gênero humano, eu o consideraria um crime.

4. Victor Hugo: combate-se a crise não cortando os fundos destinados à cultura, mas duplicando-os

Aos membros dos governos europeus seria necessário impor a leitura de um apaixonado discurso proferido por Victor Hugo na Assembleia Constituinte. Pronunciado em 10 de novembro de 1848, o discurso parece ter sido elaborado ontem. Muitas das objeções antecipadas pelo célebre escritor francês têm ainda hoje uma atualidade contundente. Diante da proposta dos ministros de cortar os recursos destinados à cultura, o romancista mostra com grande força persuasiva que se trata de uma escolha completamente ineficaz:

> Eu afirmo, senhores, que os cortes propostos para o orçamento especial das ciências, letras e artes são negativos por dois motivos. São insignificantes do ponto de vista financeiro e danosos sob todos os outros pontos de vista. Insignificantes do ponto de vista financeiro. Isto é tão evidente que me sinto constrangido ao submeter à assembleia o resultado de um cálculo proporcional que fiz. … O que pensariam, senhores, de um indivíduo que, tendo uma renda de mil e quinhentos francos, dedicasse todo ano à própria formação intelectual … uma soma absolutamente modesta de cinco francos, e que, num dia de renovação, decidisse economizar cinco centavos com sua própria formação?

Uma economia ínfima para o Estado, mas que se revela letal para a vida de bibliotecas, museus, arquivos nacionais, conservatórios, escolas e outras tantas e importantes instituições. Dentre elas, Hugo cita o Collège de France, o Museu de História Natural, a Escola de Paleografia e numerosos centros culturais dos quais a França deveria se orgulhar. Com um simples golpe de caneta nos orçamentos, aqueles cortes acabariam por humilhar uma nação inteira e, ao mesmo tempo, as famílias dos artistas e poetas ficariam sem qualquer apoio (“Um artista, um poeta, um escritor célebre trabalha a vida inteira, trabalha sem pensar em enriquecer, morre e deixa ao seu país muita glória, com a única condição de dar um pouco de pão à viúva e aos seus filhos”).

Mas o erro ainda maior é que o rigor com os gastos é aplicado na hora errada, quando o país precisaria, ao contrário, fortalecer as atividades culturais e a educação pública:

> E qual é o momento escolhido? Aqui está, ao meu ver, o grave erro político do qual lhes falava ao início. Qual é o momento escolhido para colocar em dúvida, de uma só vez, todas as instituições? O momento no qual elas são mais necessárias que nunca, o momento no qual, ao invés de limitá-las, seria preciso ampliá-las e fazê-las crescer.

Exatamente quando uma crise sufoca uma nação, é necessário duplicar os recursos destinados ao saber e à formação dos jovens, para evitar que a sociedade caia no abismo da ignorância:

> Qual é o perigo da situação atual? A ignorância. A ignorância, muito mais que a miséria. … É num momento semelhante, diante de um perigo como esse, que se pensa em atacar, em mutilar, em sucatear todas essas instituições que têm como objetivo específico perseguir, combater e destruir a ignorância!

Para Victor Hugo, não basta "providenciar a iluminação da cidade" porque "a noite pode também cair sobre o mundo moral". Se pensarmos exclusivamente na vida material, quem irá providenciar que se acendam as "tochas do espírito"?

> Mas se quero ardentemente, apaixonadamente, o pão para o operário, o pão para o trabalhador, que é meu irmão, juntamente com o pão para a vida, quero o pão para o pensamento, que também é o pão da vida. Quero multiplicar o pão do espírito como o pão do corpo.

É tarefa da educação pública afastar o homem das misérias do utilitarismo e educá-lo para o amor ao belo e àquilo que não é marcado somente pelo interesse, o amor ao que é gratuito ("É preciso fazer reviver o espírito do homem, voltá-lo para Deus, para a consciência, para o belo, o justo, o verdadeiro, para o desinteresse e para tudo o que é grande"). Para atingir tal objetivo, é preciso fazer escolhas opostas àquelas tomadas "pelos governos precedentes" e pela atual "comissão de finanças":

Seria preciso multiplicar as escolas, as cátedras, as bibliotecas, os museus, os teatros, as livrarias. Seria preciso multiplicar os espaços de estudo para as crianças, os espaços de leitura para os homens, todas as organizações, todas as instituições nas quais se medita, nas quais se educa, nas quais se acolhe, nas quais se aprende algo, nas quais nos tornamos melhores; numa palavra, seria preciso fazer entrar a luz no espírito do povo; porque é devido às trevas que ele se perde.

Victor Hugo fustiga uma classe política obtusa e míope que, acreditando poupar dinheiro, programa a dissolução cultural do país, matando toda forma de excelência:

> Os senhores incorreram num erro lamentável; acreditaram fazer uma economia de dinheiro, mas o que fazem é uma economia de glória.

5. Tocqueville: as “belezas fáceis” e os perigos das democracias de mercado

Em seu famoso ensaio *A democracia na América* (1835-1840), Alexis de Tocqueville dedicou páginas extraordinárias aos perigos que podem correr as democracias baseadas no mercado, como a americana. Nesse balanço lúcido e brilhante da vida social e política dos Estados Unidos, o jovem magistrado francês previu com muita antecedência os riscos que ameaçam as sociedades inteiramente viciadas no ganho e no lucro:

> Encontramos, numa multidão de homens, um gosto egoísta, mercantil e industrial pelas descobertas do espírito, que não deve ser confundido com a paixão desinteressada que se acende no coração de um pequeno número [de pessoas]; existe o desejo de utilizar os conhecimentos e o puro desejo de conhecer. (II, X)

A “ausência do supérfluo” e os “constantes esforços” que cada indivíduo realiza para alcançar o bem-estar fazem “predominar no coração do homem o gosto pelo útil acima do amor ao belo” (II, XI). Numa sociedade marcada pelo utilitarismo, os homens acabam por amar as “belezas fáceis”, que não exigem esforços nem excessiva perda de tempo (“Amam os livros que se obtêm sem dificuldade, que se leem depressa, que não cheguem a exigir pesquisas doutas para serem compreendidos”; II, XIII):

> Para espíritos movidos por uma disposição tal, todo método novo que conduz por um caminho mais curto à riqueza, toda máquina que abrevia o trabalho, todo instrumento que diminui o custo da produção, toda descoberta que facilita os prazeres e os aumenta parece o mais magnífico esforço da inteligência humana. É principalmente por esse lado que os povos democráticos se apegam às ciências, as compreendem e honram. (II, X)

Para Tocqueville, parece ser inevitável que, numa “sociedade organizada dessa maneira, o espírito humano é insensivelmente levado a desprezar a teoria” (II, X). Nos Estados Unidos, de fato, “não há quem se entregue à porção essencialmente teórica e abstrata dos conhecimentos humanos”, o que mostra “nesse particular uma tendência que também será encontrada entre todos os povos democráticos” (II, X). A corrida em busca do útil e o aviltamento das atividades do espírito poderiam fazer os homens caírem na barbárie: “Se há povos que deixam arrebatar das mãos o seu saber, outros há que o sufocam eles

mesmos, sob seus pés” (II, X). Eis por que “nutrir-se das obras da antiguidade” é uma “regra salutar” (II, XV). Tocqueville não pensa, naturalmente, que os clássicos e as artes são o único antídoto contra a desertificação do espírito. Mas está convencido de que os saberes inúteis e desinteressados podem “servir maravilhosamente para contrabalançar os nossos vícios privados”, porque estes “se mantêm em função de nossas inclinações” (II, XV).

6. Herzen: os comerciantes sem tempo

Apesar de sua antipatia por Tocqueville, também o grande escritor russo Aleksandr Herzen vê nos mercadores de seu tempo uma classe consagrada exclusivamente ao comércio ("o que importa é a mercadoria, o negócio, a roupa, o essencial é a *propriedade*"). Em *Passado e meditações*, ele descreve com extraordinária eficácia o evangelho que inspira seus comportamentos:

> Ganha, multiplica a tua renda como a areia do mar, usa e abusa do teu capital financeiro e moral sem ir à falência e chegarás à velhice sábio e honrado, darás mulher aos teus filhos e deixarás uma bela lembrança.

Quem aspira somente a "vender a mercadoria expondo-a na vitrine" e a "comprar pela metade do preço" acaba por "vender bobagens como se fossem coisas sérias" e, ao mesmo tempo, por cultivar aparências ("[escolhendo] *parecer* em vez de *ser*"). Num contexto social em que se dá mais atenção ao aspecto "exterior" que "à dignidade interior", não é de se admirar que "a ignorância mais grosseira tenha assumido a aparência de instrução". E porque o inútil, "tudo o que vai além das trocas comerciais e do 'tirar vantagem' da própria situação social, não é *essencial* na sociedade burguesa, a instrução deve ser limitada". Onde a vida se configura como "uma luta contínua pelo dinheiro", o homem é *de fato* transformado "num acessório da propriedade":

> A vida se reduz a um jogo da bolsa de valores, tudo foi transformado em lojas de cambistas e comerciantes: as redações das revistas, as campanhas eleitorais, as câmaras.

7. Bataille: o limite do útil e a vitalidade do supérfluo

Uma análise implacável da economia do utilitarismo emana das páginas do livro *O limite do útil*, de Georges Bataille. Esse ensaio, esboçado em diversas versões entre 1939 e 1945, o autor não chegará a concluir de modo definitivo. Mas as páginas que chegaram até nós apresentam um conjunto de reflexões fragmentárias nas quais são confrontadas duas visões de mundo completamente diversas: aquela fundada numa ideia obsessiva do útil e aquela centrada no dar sem nenhuma perspectiva de lucro. Uma oposição radical que se traduz em duas concepções antinômicas da vida: de um lado, uma existência sacrificada dentro de uma economia limitada (na qual existe somente aquilo que pode ser usado na produção e no crescimento); de outro, uma existência adequada à infinitude do universo caracterizado por um luxuoso desperdício de energias (na qual, para além de todos os limites, exatamente o que é considerado "improdutivo" torna-se necessário).

Numa carta a Jérôme Lindon, na qual Bataille explica ao seu interlocutor o projeto editorial de uma nova coleção, os termos do conflito são sintetizados com extrema clareza:

> Em meu entender, a lei geral da vida exige que, em condições novas, um organismo produza uma soma de energia maior que aquela de que necessita para subsistir. Disso deriva que o excedente de energia disponível pode ser usado ou para o crescimento ou para a reprodução, caso contrário é desperdiçado. No âmbito das atividades humanas, o dilema assume a seguinte forma: ou a maior parte dos recursos disponíveis (vale dizer, trabalho) é usada para fabricar novos meios de produção – e temos a economia capitalista (a acumulação, o crescimento das riquezas) –, ou então o excedente é desperdiçado sem buscar o aumento do potencial produtivo – e temos a economia da festa.

Desse modo, o diferente uso do supérfluo produz duas atitudes antitéticas que se refletem inevitavelmente nas noções de *humanidade* e de *tempo*:

> No primeiro caso, o valor humano é função da produtividade; no segundo, está vinculado aos mais belos êxitos da arte, à poesia, à plena exuberância da vida humana. No primeiro caso, a preocupação é somente com o tempo que está por vir, subordinando a isso o tempo presente; no segundo, é somente o tempo presente que importa, e a vida, pelo menos de vez em quando e, tanto quanto possível, é liberada das considerações servis que dominam um mundo consagrado ao crescimento e à produção.

Consciente de que os “dois sistemas de valores não podem existir em estado puro”, porque “há sempre um mínimo de conciliação”, Bataille procura, no entanto, oferecer exemplos concretos no plano histórico nos quais o *desperdício* e o *supérfluo* tenham desempenhado um papel importante na superação do limite do *útil*. Na cultura asteca ou nos *potlatch* praticados por algumas tribos norte-americanas, pode-se encontrar uma cultura do dar (prova de uma economia da dilapidação e do dispêndio), sobre a qual Bataille funda sua noção de *comportamentos gloriosos*:

> O que afirmei sobre os “comportamentos gloriosos” dos comerciantes mexicanos conduz ao questionamento dos princípios utilitaristas sobre os quais se funda esta civilização desumana. Baseando-me na análise de fatos até agora pouco conhecidos, apresentarei um ponto de vista novo da história econômica. Será fácil mostrar como os “comportamentos úteis” são, *em si mesmos*, desprovidos de valor: somente os nossos “comportamentos gloriosos” determinam a vida humana e lhe atribuem um valor.

Assim, independentemente das críticas desferidas contra a interpretação antropológica dos “comportamentos gloriosos”, dentre as quais Bataille também incluía as guerras e os rituais religiosos de sacrifício (“Quero mostrar que existe uma equivalência entre a *guerra*, o *sacrifício ritualístico* e a *vida mística*: é o mesmo jogo de ‘êxtase’ e de ‘terror’ no qual o homem junta-se aos jogos do céu”), não deixa de ser interessante o seu esforço em mostrar que na gratuidade do “dar-se de si mesmo” está presente uma concepção antiutilitarista da vida. Num contexto capitalista, dominado por “uma indiferença extrema” pelo “interesse público”, a “lei do dispêndio”, ao contrário, leva em conta somente aqueles “movimentos vitais que não estão sujeitos a nenhuma forma de mensuração *objetiva*”. Mas a gloriosa lógica do *supérfluo* começou a entrar em declínio quando o capitalismo “exigiu a renúncia do homem ao desperdício das festas” e a “outros dispêndios semelhantes”, para evitar a volatilização de energias úteis em vez de “desenvolver a produção” e a acumulação. Ao perder esse *surplus*, a humanidade perdeu os valores de uma civilização na qual o gratuito e a dádiva contribuíam para dar um significado mais humano à vida.

Ao destruir a golpes de martelo a ideia nefasta do útil, Bataille destaca também uma frase que hoje poderia ser considerada uma profecia: “Os governantes que têm somente o senso da utilidade vão à falência.”

8. Contra a universidade profissionalizante: John Henry Newman

Os ensaios de John Henry Newman sobre a universidade representam uma defesa apaixonada do valor universal da educação. Em seus *Escritos sobre a universidade*, ele apresenta uma contestação radical do vínculo, que alguns pretenderiam prioritário, entre a utilidade e a formação universitária:

> [Alguns homens importantes] insistem no fato de que a educação deveria se limitar a um fim particular e específico, e deveria se resumir numa obra determinada, que se poderia pesar e mensurar. Eles argumentam como se tudo e qualquer pessoa tivessem seu preço; e argumentam que onde houve um grande investimento, deve-se esperar um retorno correspondente. Eles chamam o ensino e a instrução de "úteis" e tornam a "utilidade" uma palavra de ordem. Com um princípio fundamental desse gênero, eles perguntam com muita naturalidade o que se deve mostrar para justificar os gastos com uma universidade; qual seria o valor real de mercado do produto chamado "educação liberal" … . (VII, §1)

Para Newman, é equivocado pensar que "nada vale a pena se não o que é útil; e que a vida não é suficientemente longa para ser desperdiçada com bobagens interessantes, curiosas e brilhantes" (VII, §4). E também é falso o corolário que deriva disso: "que não é útil uma educação que não nos ensine uma profissão mundana, uma arte mecânica ou um segredo físico" (VII, §6).

Contra toda concepção comercial da educação, Newman reitera a importância do saber em si. Mas isso não significa que o processo formativo livre de vínculos profissionalizantes e a aquisição do conhecimento em si não possam buscar, porém, certa *utilidade*, uma série de vantagens que o indivíduo poderá conseguir no fim de seu percurso universitário:

> Ora, quando afirmo que o saber não é simplesmente um meio para algo que o ultrapassa, ou a precondição de certas artes nas quais por natureza se resume mas um fim que se busca e que se persegue por si mesmo, certamente não estou dizendo um paradoxo, pois afirmo o que é inteligível em si mesmo … Não posso negar que o saber nos traz outras vantagens e que elas se refletem sobre os outros, além e acima daquilo que o saber é em si mesmo. (V, §2)

Em suma, o saber em si mesmo, "se não se destina a outros fins nem serve a uma finalidade específica", cultiva de tal modo o espírito de quem o adquiriu que se revela de qualquer maneira benéfico:

> Um grande bem produzirá um grande bem. Então, se o intelecto é uma parte assim tão excelente de nós, e o seu cultivo é também assim tão excelente, … ele deve ser útil a quem o possui e a todos aqueles que estão ao seu redor; não útil em sentido baixo, mecânico, mercantil, mas como um bem compartilhado, uma dádiva, ou um poder, ou um tesouro, primeiro para quem o possui, depois, através dele, para o mundo. (VII, §5)

Assim, para Newman – independentemente das questões teológicas e das tensões religiosas que transparecem em seus escritos – "a cultura geral da mente" vem antes do "estudo profissional e científico", com a convicção de que "os homens instruídos podem fazer aquilo que os incultos não podem fazer" (VII, §6).

9. Para que servem as línguas antigas? John Locke e Antonio Gramsci

Quantos leitores estarão ainda interessados nessas páginas apaixonadas de Newman? Provavelmente não muitos, se pensarmos que a lógica utilitarista se abate impiedosa também sobre as disciplinas que são estudadas nos currículos das escolas e das universidades. Por que ensinar as línguas clássicas num mundo onde não são mais faladas e, sobretudo, se não ajudam a encontrar trabalho?

Entre os míseros argumentos dos novos administradores da educação, parecem ganhar espaço, mais uma vez, algumas reflexões de Locke (ainda que, a bem da verdade, apesar de suas críticas ferozes o filósofo britânico considerasse o estudo do latim necessário para a formação de um *gentlemen*):

> Talvez não haja nada mais ridículo do que ver um pai gastar dinheiro e tempo com o filho para obrigá-lo a aprender a língua dos romanos, quando o destina para o comércio ou para uma profissão em que o latim não é necessário para nada; não pode deixar de esquecer o pouco que aprendeu no colégio, e que nove em cada dez vezes lhe inspirou repugnância devido aos maus tratos que lhe valeu esse estudo.

Hoje, diante dessas considerações, ditadas pelo mais extremo utilitarismo, pode fazer-nos sorrir o sincero convite para estudar latim e grego feito por Antonio Gramsci, em 1932, numa página vibrante de *Cadernos do cárcere*:

> Na velha escola, o estudo gramatical das línguas latina e grega, unido ao estudo das literaturas e histórias políticas respectivas, era um princípio educativo na medida em que o ideal humanista, que se personificava em Atenas e Roma, era difundido em toda a sociedade, era um elemento essencial da vida e da cultura nacionais. … As noções singulares não eram aprendidas com vistas a uma imediata finalidade prático-profissional: tratava-se de algo desinteressado, pois o que contava era o desenvolvimento interior da personalidade … . Não se aprendia o latim e o grego para falá-los, para trabalhar como garçom, intérprete ou correspondente comercial. Aprendia-se para conhecer diretamente a civilização dos dois povos, pressuposto necessário da civilização moderna, isto é, para ser e conhecer conscientemente a si mesmo.

Mas – apesar dos numerosos protestos e da publicação de diversos volumes dedicados à defesa das línguas clássicas na França e na Itália, por obra de uma minoria esclarecida de professores que resistem e de intelectuais que militam – ninguém mais parece ter a força para interromper esse declínio. Os estudantes são desencorajados a escolher caminhos que não produzam recompensas

tangíveis e ganhos imediatos. Pouco a pouco, a desafeição crescente pelo latim e pelo grego levará à anulação definitiva de uma cultura que nos mantém e que, indiscutivelmente, nutre o nosso saber.

Julien Gracq percebeu isso muito bem ao denunciar, num artigo publicado em *Le Monde des Livres* em 5 de fevereiro de 2000, o triunfo, na educação, de uma comunicação cada vez mais trivial e fundada sobre a imposição progressiva do inglês em detrimento das línguas consideradas inúteis, como o latim:

> Além de sua língua materna, os alunos no passado aprendiam somente uma única língua, o latim; não como língua morta, mas como *stimulus* artístico incomparável de uma língua inteiramente filtrada por uma literatura. Hoje, no entanto, aprendem inglês e o aprendem como um esperanto efetivo, isto é, como o caminho mais curto e mais cômodo da comunicação trivial: como um abridor de latas, um *passe-partout* universal. Trata-se de um grande desperdício, que não pode ficar sem consequências: faz pensar na porta de Duchamp, que se abre para uma sala somente se fechando para outra.

E se, naturalmente, graças a essas tendências somente poucos estudantes se matriculam nos cursos de latim e grego, a solução para o problema do custo dos professores parece ser muito simples: fechar os cursos. O mesmo argumento vale para o sânscrito ou para qualquer outra língua antiga.

Em algumas faculdades ou em alguns departamentos estão em perigo até mesmo disciplinas como a filologia e a paleografia. Isto significa que, em poucas décadas – quando os últimos filólogos, os últimos paleógrafos e os últimos estudiosos das línguas do passado estiverem aposentados –, será necessário fechar bibliotecas e museus e abandonar, até mesmo, as escavações arqueológicas e a reconstrução de textos e de documentos. E tudo isso terá certamente consequências desastrosas para o destino da democracia (como demonstrou recentemente o poeta e ensaísta Yves Bonnefoy numa defesa apaixonada do latim e da poesia) e da liberdade (como destacou o filólogo Giorgio Pasquali, que via na recuperação filológica da autenticidade dos textos uma prática fundada sobre o apoio recíproco de verdade e liberdade).

Nesse ritmo, como num progressivo passar de esponja, acabaremos por apagar a memória, até chegarmos à amnésia total. Assim a deusa Mnemosine, mãe de todas as artes e de todos os saberes na mitologia greco-romana, será obrigada a deixar a Terra para sempre. E com isso, infelizmente, desaparecerá dentre os seres humanos todo desejo de interrogar o passado para compreender o presente e imaginar o futuro. Teremos uma humanidade sem memória, que perderá completamente o sentido da própria identidade e da própria história.

10. O desaparecimento programado dos clássicos

Considerado esse contexto, os clássicos (da filosofia e da literatura) ocupam uma posição cada vez mais secundária nas escolas e nas universidades. Os estudantes passam longos anos nas aulas de uma escola ou de uma universidade sem jamais ler integralmente os grandes textos fundadores da cultura ocidental. Nutrem-se sobretudo de resumos, de antologias, de manuais, de guias, de sinopses, de instrumentos *exegéticos* e *didáticos* de todo tipo. Em vez de realizar uma imersão direta na leitura de Ludovico Ariosto ou de Pierre de Ronsard, de Platão ou de Shakespeare – que roubariam muito tempo e exigiriam esforços linguísticos e hermenêuticos excessivos –, são encorajados a se servirem de atalhos, representados pelos numerosos *florilégios* que invadiram o mercado editorial.

Uma política educacional perversa que acabou por condicionar de modo irreversível também as escolhas programáticas dos editores. Na Itália, as grandes coleções de clássicos foram reduzidas ao silêncio: Gli Scrittori d'Italia, da Laterza (fundada por Benedetto Croce); Classici, da Mondadori; Letteratura Italiana, da Ricciardi (da qual, agora, a Treccani anuncia a reedição) e, recentemente, também as coleções da Utet. Na França, a gloriosa editora Les Belles Lettres resiste bravamente, advertindo cada vez mais a dificuldade em encontrar colaboradores capazes de realizar edições críticas dos textos gregos e latinos. Outras duas grandes coleções de clássicos – a Loeb Classical Library e a Oxford Classical Texts – sofrem os mesmos problemas. Em outros países europeus, as editoras com frequência opõem grande resistência a projetos de publicação de clássicos que não sejam resguardados por volumosos financiamentos. E tudo isso acontece enquanto a literatura secundária se multiplica sem limite.

Dificilmente a paixão pela filosofia ou pela poesia, pela história da arte ou pela música poderá surgir a partir da leitura de materiais didáticos que, de simples meios de apoio, acabam por substituir definitivamente as obras das quais falam. Os textos, em suma, tornam-se puros pré-textos.

11. O encontro com um clássico pode mudar a vida

No entanto, não é possível conceber qualquer forma de educação sem os clássicos. O encontro entre um professor e um aluno sempre pressupõe um "texto" do qual partir. Sem esse contato direto com os textos, os estudantes terão dificuldade de amar a filosofia ou a literatura e, ao mesmo tempo, os professores não terão a oportunidade de tirar o máximo partido de suas qualidades para estimular a paixão e o entusiasmo dos seus alunos. Acabar-se-á por romper definitivamente o fio que havia entretecido a palavra escrita e a vida, aquele círculo que havia permitido aos jovens leitores aprender com os clássicos a ouvir a voz da humanidade antes mesmo que, com o tempo, a própria vida os ensinasse a compreender melhor a importância dos livros de que nos nutrimos.

As amostras das passagens aqui selecionadas não bastam. Uma antologia nunca terá a força capaz de estimular reações que só a leitura integral de uma obra pode provocar. E, no processo de aproximação aos clássicos, o professor pode desempenhar um papel importantíssimo. Basta folhearem-se as biografias ou as autobiografias dos grandes estudiosos para encontrar quase sempre a lembrança de um encontro com um professor que, durante os estudos no Ensino Médio ou na universidade, foi decisivo para orientar a curiosidade sobre esta ou aquela disciplina. Cada um de nós já pôde experimentar o quanto uma inclinação para uma matéria específica tem sido muitas vezes suscitada pelo carisma e pela habilidade de um educador.

Ensinar, de fato, implica sempre uma forma de sedução. Trata-se de uma atividade que não pode ser considerada uma *profissão*, mas que em sua forma mais nobre pressupõe uma sincera vocação. O verdadeiro professor, em suma, *faz os votos*. Eis por que George Steiner fez muito bem ao nos lembrar que "um ensino de má qualidade é, quase literalmente, um assassinato e, metaforicamente, um pecado". De fato, é danoso quando uma aula pobre, uma pedagogia de rotina e um modo de educar são, conscientemente ou não, cínicos em seus objetivos meramente utilitaristas. O encontro autêntico entre um mestre e um aluno não pode prescindir da paixão e do amor pelo conhecimento. "Não se adquire conhecimento", recordava Max Scheler, citando Goethe, "senão daquilo que se ama, e quanto mais profundo e completo se espera que seja esse conhecimento, tão mais intenso, forte e vivo deve ser o amor, ou melhor, a

paixão.” Mas, para retomar o nosso fio condutor, o amor e a paixão, se realmente autênticos, pressupõem em qualquer caso a gratuidade e o desinteresse: somente nessas condições o encontro com um professor ou com um clássico poderá mudar verdadeiramente a vida de um estudante ou de um leitor.

12. As bibliotecas ameaçadas: o clamoroso caso do Instituto Warburg

A lógica empresarial pode, infelizmente, colocar em perigo também a existência de grandes bibliotecas e institutos de pesquisa de prestígio internacional. A biblioteca do Instituto Warburg de Londres, para citar apenas um exemplo entre os mais significativos, é uma das mais importantes do mundo. Não só pelo seu acervo literário (cerca de 350 mil volumes) e pela riqueza de sua fototeca (cerca de 400 mil imagens), mas pelo papel que teve e que tem na cultura europeia. Basta pensar na natureza singular dessa biblioteca, cuja estrutura evoca a de um livro: a disposição de cada um dos volumes e a organização temática das estantes seguem uma lógica precisa que reflete uma visão unitária dos saberes e de suas conexões, conforme as ideias de Aby Warburg e dos seus amigos ilustres. O leitor que procura um livro específico terá a surpresa de encontrar ao lado uma série de outras obras que tratam de temas análogos ou afins.

Para fugir à barbárie do nazismo, a biblioteca foi transferida para Londres em 1934, e em 1944 associada à Universidade de Londres. Pelo Instituto da Woburn Square, no decorrer do século XX, passaram os mais importantes estudiosos do Renascimento: de Ernst Cassirer a Rudolf Wittkover, de Ernst Gombrich a Erwin Panofski, de Fritz Saxl a Michael Baxandall, de Frances Yates a Edgard Wind, de Paul Oskar Kristeller a Carlo Dionisotti, de Giovanni Aquilecchia a Anthony Grafton.

Mas, apesar de sua história repleta de prestígio e do seu imenso patrimônio literário, que constituem um *unicum* nos estudos sobre o Renascimento, a vida da biblioteca está em perigo há muitos anos: um projeto de fusão dos institutos, elaborado pelos escalões superiores da universidade para reduzir drasticamente os custos da gestão, ameaça a independência do Warburg. Felizmente, a unidade indispensável entre a biblioteca e o instituto havia sido destacada pela própria família do fundador, no acordo firmado com as autoridades acadêmicas de Londres. Ironia da história: nascida graças ao filho de um rico banqueiro que havia renunciado à sua parte da herança em troca da liberdade de adquirir livros, a biblioteca é hoje ameaçada por deliberações ligadas à exclusiva conveniência econômica (quanto poderia valer um edifício inteiro no centro de Londres se

fosse destinado a atividades *produtivas*?). Ainda que por enquanto vigore uma trégua entre os contendores, os membros do Warburg não abaixam a guarda. Sabem muito bem que a batalha ainda não acabou. Vencerá a biblioteca? Ou, ao contrário, prevalecerá a lógica mercantil do proveito financeiro?

O desinteresse pela vida dos livros parece já ter se espalhado por toda parte. Durante o verão de 2012 na Itália, os jornais e televisões difundiram a notícia chocante de que a biblioteca do Instituto Italiano para os Estudos Filosóficos, de cerca de 300 mil volumes, estava sendo encaixotada para ser estocada num depósito na periferia de Nápoles. Enquanto as caixas partiam nos caminhões, o presidente do instituto, o advogado Gerardo Marotta, denunciava a indiferença e o imobilismo das instituições regionais e locais diante do abandono de um grande patrimônio literário. Nos mesmos meses, ainda em Nápoles, provocou choque e estupor a notícia do saque à antiga Biblioteca dos Girolamini, frequentada por Giambattista Vico, da qual desapareceram textos e manuscritos raros de valor inestimável.

Ainda haverá governantes capazes de se deixar comover pelas palavras do cardeal Bessarione por ocasião da doação de sua importante biblioteca (482 volumes gregos e 264 latinos) à cidade de Veneza, endereçadas ao doge Cristoforo Moro numa carta de 31 de maio de 1468?

> Os livros estão cheios de palavras dos sábios, de exemplos dos antigos, dos costumes, das leis, da religião. Vivem, discorrem, falam conosco, nos ensinam, nos aconselham, nos consolam, nos apresentam, colocando sob nossos olhos coisas muito distantes da nossa memória. Tão imensa é sua dignidade, sua majestade e, por fim, a sua santidade, que se não fossem os livros nós todos seríamos rudes e ignorantes, sem nenhuma lembrança do passado, sem nenhum exemplo; não teríamos nenhum conhecimento das coisas humanas e divinas; a mesma urna que acolhe os corpos apagaria também a memória dos homens.

13. O desaparecimento das livrarias históricas

Infelizmente a avalanche das catástrofes não para aqui. A identidade das livrarias também vem sendo desfigurada pelas exigências do mercado. De lugares históricos de reunião, onde era possível encontrar em qualquer momento textos e ensaios de fundamental importância, hoje se tornaram caixa de ressonância de obras da moda, cujo sucesso é comparável a fogos de palha. Se, por um lado, é impossível esquecer a livraria PUF, em Paris, próxima à Sorbonne, ou a mítica livraria Divan em Saint-Germain (cujos prédios, por décadas destinados a outras atividades comerciais mais rentáveis, apenas há poucos meses voltaram a ser livrarias, graças à transferência de La Hune), por outro lado, é igualmente impossível ignorar a transformação de livrarias que foram gradualmente eliminando a erudição e reduzindo consideravelmente a presença dos clássicos (basta pensar na cadeia Fnac), para abrir amplo espaço nas estantes aos livros que acabam de ser publicados e que são apoiados pelo sucesso midiático. O mesmo vale para a Itália: muitas livrarias históricas estão desaparecendo (por exemplo, em Nápoles o fechamento da Treves provocou reações de protesto), enquanto as grandes cadeias de vendas são levadas a se adequar à lógica do mercado.

Restam apenas algumas ilhas de resistência (Vrin, La Compagnie, Les Belles Lettres, La Procure, em Paris; ou Tombolini, em Roma, e Hoepli, em Milão), onde o leitor pode ainda encontrar os textos básicos quase sempre disponíveis. Os próprios livreiros, com algumas exceções, não são mais capazes de oferecer aos leitores preciosas sugestões de um romance ou de um ensaio. A liberdade de escolha dos livreiros é cada vez mais limitada pelos interesses dos grandes distribuidores, que impõem suas publicações de acordo com critérios puramente comerciais, não considerando a qualidade como um valor essencial. Isentos de responsabilidade, os livreiros se transformam em simples empregados, cuja tarefa principal é a de vender produtos com o mesmo espírito de quem trabalha num anônimo supermercado.

14. A utilidade imprevisível das ciências inúteis

Mas o elogio da útil inutilidade da literatura e da filosofia não deve nos enganar. Gostaria de dizer claramente – e não o faço apenas para tranquilizar os colegas cientistas – que com estas páginas não tenho nenhuma intenção de fazer reviver a danosa contraposição entre os saberes humanísticos e os saberes científicos. Ao contrário, consciente dos distintos papéis, estou firmemente convencido de que também a ciência ocupou e ocupa uma posição importante na batalha contra as leis do mercado e do lucro. Sabe-se que de trabalhos científicos considerados aparentemente inúteis, não elaborados com um preciso fim prático, pode derivar uma inesperada utilidade. As invenções de Guglielmo Marconi teriam sido impensáveis sem as pesquisas sobre as ondas eletromagnéticas de James Clerk Maxwell e de Heinrich Rudolf Hertz: estudos, convém enfatizar, inspirados exclusivamente pela necessidade de satisfazer uma curiosidade apenas teórica. Basta reler as páginas extraordinárias de Abraham Flexner dedicadas a esses temas – que não por acaso eu quis reproduzir como apêndice neste livro – para compreender que gênios como Galileu ou Newton cultivaram sua curiosidade sem estar obcecados pelo útil e pelo lucro. As descobertas fundamentais que revolucionaram a história da humanidade são, em grande parte, fruto de pesquisas distantes de qualquer objetivo utilitarista.

Também nesse âmbito, a omissão progressiva do Estado força sempre mais as universidades e os centros de pesquisa a pedirem financiamentos a empresas privadas e multinacionais. Trata-se, de todo modo, de projetos que visam a criar um produto a ser colocado no mercado ou para ser usado dentro da própria empresa. E, sem querer desmerecer a importância dessas contribuições para o progresso da ciência, parece estar, porém, muito distante aquele clima de liberdade do qual fala Flexner a propósito do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, que tornou possíveis grandes revoluções científicas. A chamada pesquisa básica, que já foi financiada com dinheiro público, não parece suscitar mais interesse algum.

E, à luz desses avanços, pode ser considerado um acaso que nas últimas décadas as “falcatruas” nas pesquisas científicas tenham aumentado mais de dez vezes em relação ao passado? Em sua mais recente denúncia desse fenômeno, Arturo Casadevall, professor do Albert Einstein College of Medicine, em Nova

York, nos oferece cifras que soam como um alarme: somente em 2007, a cada um milhão de pesquisas científicas 96 estudos foram retirados de circulação por fraude. Esse é um dado preocupante especialmente quando se considera que entre os fatores determinantes dessa tendência os condicionamentos impostos pelos interesses econômicos sobre a biomedicina ocupam uma posição de destaque. Ninguém esqueceu o famoso caso do artigo que vinculava a vacina tríplice viral com o autismo, publicado em 1998 na renomada revista *Lancet* por Andrew Wakefield e retirado depois que o autor foi condenado por graves conflitos de interesse nos planos científico e financeiro.

15. O que se extrai de um teorema? De Euclides a Arquimedes

O mundo clássico tinha consciência da diferença entre a ciência puramente especulativa (desinteressada, portanto) e a ciência aplicada, e disso nos dão testemunho não somente Aristóteles, mas também as anedotas e as biografias dos cientistas famosos que tiveram uma ampla difusão na cultura ocidental. Basta pensarmos, por exemplo, no que Estobeu nos conta de Euclides: para responder à pergunta de um aluno – que, mal aprendera o primeiro teorema, indagou: "Mas o que posso ganhar com isso?" –, o famoso matemático mandou vir um escravo e ordenou que desse uma moedinha ao estudante, "porque [este] precisa ganhar algo com aquilo que aprende".

Ou relermos as passagens nas quais Plutarco evoca o desprezo de Arquimedes "pela mecânica aplicada", a ponto de considerar pouco digno para um cientista escrever sobre questões ligadas à tecnologia:

Arquimedes era dotado de um espírito tão elevado e profundo, adquirira tão rico tesouro de observações científicas, que, relativamente às invenções que lhe valeram renome e a reputação de uma inteligência já não humana, mas divina, nada quis deixar escrito. Considerava [as atividades práticas] e, em geral, as artes que satisfazem as necessidades quotidianas como vis ofícios manuais. Consagrava seu zelo unicamente [às atividades] cuja beleza e excelência não se conspurcam com nenhuma necessidade material e não se podem comparar a [outras, que se servem da demonstração para resolver as questões].[1]

Seria imprudente tomar ao pé da letra a narrativa de Plutarco, como no passado fizeram alguns ilustres historiadores da ciência. O interesse de Arquimedes pela mecânica mostra-se em diversos de seus escritos e, concretamente, em muitas invenções famosas. Não obstante, o retrato do cientista esboçado por Plutarco, provavelmente condicionado em parte pelas suas convicções platônicas, atesta, de qualquer forma, que os antigos percebiam claramente a diferença entre teoria (desinteressada) e técnica.

[1] Trata-se, já então, da distinção entre artes liberais e artes mecânicas. (N.T.)

16. Poincaré: a "ciência não estuda a natureza" para procurar "o útil"

Sobre essas questões Henri Poincaré fez reflexões importantes. Em seu ensaio *O valor da ciência* (1904), o grande cientista e epistemólogo distingue claramente entre "práticos intransigentes" e "curiosos quanto à natureza": os primeiros pensam somente nos ganhos, enquanto os outros procuram compreender de que modo podem indagar para conhecer. As duas atitudes, diversas, manifestam-se inequivocamente quando se pergunta "para que serve a matemática?":

Sem dúvida já lhes perguntaram muitas vezes para que serve a matemática, e se essas delicadas construções que tiramos inteiras de nosso espírito não são artificiais, concebidas por nosso capricho. Entre as pessoas que fazem essa pergunta, devo fazer uma distinção; as pessoas práticas reclamam de nós apenas um meio de ganhar dinheiro. Estes não merecem resposta; é a eles, antes, que conviria perguntar para que serve acumular tantas riquezas e se, para ter tempo de adquiri-las, é preciso negligenciar a arte e a ciência, as únicas que podem nos proporcionar espíritos capazes de usufruí-las, *et propter vitam vivendi perdere causas*.

A citação de um famoso hexâmetro das *Sátiras* de Juvenal – "*Summum crede nefas animam praeferre pudori/ et propter vitam vivendi perdere causas"* ("Considera maior infâmia preferir a tua vida à honra/ *e por amor à vida perder a própria razão de viver"*) – desvela imediatamente a crítica do ilustre epistemólogo àqueles que preferem (numa perspectiva utilitarista) a salvação da vida aos grandes valores do viver humano. Uma vida sem virtude e sem princípios não é vida (o mesmo verso de Juvenal pode ser encontrado noutros contextos também desde Kant até Lacan). Assim, "uma ciência feita unicamente tendo em vista aplicações" é uma ciência "impossível", porque "as verdades só são fecundas se forem ligadas umas às outras". E se "nos prendermos somente àquelas [verdades] das quais se espera um resultado imediato, faltarão os elos intermediários, e não haverá mais [corrente]".

Mas, ao lado dos "práticos intransigentes", Poincaré coloca "aqueles que, apenas curiosos quanto à natureza, nos perguntam se temos condições de fazer

com que a conheçam melhor". A estes o cientista francês responde explicando para que serve a matemática:

> A matemática tem um tríplice objetivo. Deve fornecer um instrumento para o estudo da natureza. Mas não é só isso: tem um objetivo filosófico e, ouso dizer, um objetivo estético. Deve ajudar o filósofo a aprofundar noções de número, espaço e tempo. Seus adeptos, sobretudo, encontram nela fruições análogas às proporcionadas pela pintura e pela música.

Os matemáticos "admiram a delicada harmonia dos números e das formas" e ficam maravilhados "quando uma nova descoberta lhes abre uma perspectiva inesperada". Assim, a alegria que sentem pode ser identificada com o prazer estético, "embora os sentidos não tenham nela nenhuma participação". Por isso, "a matemática merece ser cultivada por si mesma" e "as teorias que não têm aplicações na física devem sê-lo [cultivadas] tanto como as outras". Para Poincaré, enfim, "mesmo que o objetivo físico e o objetivo estético não fossem solidários entre si, não deveríamos sacrificar nenhum dos dois".

A analogia entre matemáticos e escritores concretiza-se também na criação de uma língua: "Os escritores que embelezam uma língua, que a tratam como um objeto de arte, fazem dela ao mesmo tempo um instrumento mais flexível, mais apto a transmitir as nuanças do pensamento", como "o analista [matemático], que persegue um objetivo puramente estético, por isso mesmo contribui para criar uma língua mais apta a satisfazer o físico."

Na introdução da edição americana de *O valor da ciência* – publicada em Nova York em 1907 e recuperada no volume *Ciência e método* no ano seguinte –, Poincaré volta a se perguntar sobre o tema da utilidade. E o faz a partir de algumas reflexões sobre a ciência feitas pelo grande escritor russo Leon Tolstói:

> Para Tolstói a palavra "utilidade" claramente não tem o mesmo significado que lhe é atribuído pelos homens de negócios, e com eles pela maioria dos nossos contemporâneos. Ele se preocupa muito pouco com as aplicações industriais, com as maravilhas da eletricidade e do automóvel, que considera antes obstáculos ao progresso moral; o útil é unicamente aquilo que pode tornar o homem melhor.

Se nossas escolhas são determinadas "tão somente pelo capricho ou pela utilidade imediata, não pode haver 'ciência pela ciência', e consequentemente também não pode haver ciência". Se alguém trabalhasse "somente tendo em vista aplicações imediatas, não deixaria nada para a posteridade".

> Basta abrir os olhos para nos darmos conta de que todas as conquistas da indústria, que enriqueceram tão grande número de "homens práticos", nunca teriam sido realizadas se somente esses homens práticos tivessem existido, se eles não tivessem sido precedidos por loucos desinteressados, mortos na miséria, que nunca pensaram no lucro e nem eram guiados por algo além de seu próprio capricho.

Poincaré oferece um exemplo de como as duas atitudes diversas, a dos homens práticos e a dos homens de ciência (“loucos desinteressados”), dão vida a duas maneiras diferentes de encarar o mesmo problema. “Suponhamos que se queira determinar uma curva observando alguns dos seus pontos …: o homem prático, interessado tão somente na utilidade imediata, limitar-se-ia a observar apenas os pontos dos quais tivesse necessidade para algum fim particular”, enquanto “o homem de ciência, porque quer estudar a curva em si mesma, subdividirá de modo regular os pontos a observar, e tão logo conheça alguns deles os unirá com um gráfico regular, e desse modo obterá a curva completa.”

Para Poincaré, o homem de ciência não somente “não escolhe ao acaso os fatos que deve observar”, mas sobretudo não estuda a natureza com fins utilitaristas:

> O homem de ciência não estuda a natureza porque isso é útil; estuda-a porque encontra prazer nisso, e encontra prazer porque a natureza é bela. Se a natureza não fosse bela, não valeria a pena conhecê-la, nem valeria a pena viver a nossa vida. Não estou falando, naturalmente, daquela beleza que afeta os sentidos, da beleza das aparências qualitativas; não que [eu] a desdenhe, ao contrário, mas essa não tem nada a ver com a ciência. Falo, ao invés, daquela beleza mais íntima que deriva da ordem harmoniosa das partes, e que pode ser captada pela inteligência pura. Essa fornece um corpo, um esqueleto por assim dizer, às aparências mutáveis que deleitam os nossos sentidos, e sem isso a beleza daqueles sonhos fugazes nada mais seria que imperfeita, porque confusa e que sempre escapa.

É preciso saber olhar “para a beleza intelectual” que “basta a si mesma”. Somente por ela, “e talvez mais que pelo futuro bem da humanidade”, “o homem de ciência submete-se a longas e dura fadigas”. Sem esse esforço laborioso e desinteressado, seria realmente muito difícil pensar em nos tornarmos melhores.

17. “O conhecimento é uma riqueza que se pode transmitir sem se empobrecer”

Será preciso lutar muito nos próximos anos para salvar dessa deriva utilitarista não somente a ciência, a escola e a universidade, mas também tudo o que chamamos “cultura”. Será preciso resistir à dissolução programada do ensino, da pesquisa científica, dos clássicos e dos bens culturais, porque sabotar a cultura e a educação significa sabotar o futuro da humanidade. Há poucos anos tive a ocasião de ler uma frase simples, mas muito significativa, inscrita numa indicação de uma biblioteca de manuscritos num oásis perdido do Saara: “O conhecimento é uma riqueza que se pode transmitir sem se empobrecer.” Somente o saber, ao desafiar os paradigmas dominantes do lucro, pode ser compartilhado sem empobrecer quem o transmite e quem o recebe. Na verdade, os enriquece.

TERCEIRA PARTE

Possuir mata: *dignitas hominis*, amor, verdade

É o gozo, não a posse, o que nos torna felizes.
MONTAIGNE, *Ensaios*

1. A voz dos clássicos

Após essa necessária reflexão sobre a útil inutilidade dos saberes humanísticos, é tempo de voltar a dar voz diretamente aos clássicos, de escutar suas palavras, de se deixar inflamar pelas centelhas que poderão surgir no encontro com alguns grandes escritores. Se, como vimos, *possuir* ocupa hoje uma posição de destaque na escala dos valores da nossa sociedade, alguns autores mostraram de modo brilhante a carga ilusória e os múltiplos efeitos deletérios do possuir em todos os campos do saber e em todas as formas de relação humana. “É o gozo, não a posse, o que nos torna felizes” (I, XLII), sugeria com perspicácia Montaigne. E, para oferecer somente alguns exemplos mais eloquentes, gostaria de me deter particularmente em três temas que, por razões diversas, tiveram e continuam a ter um peso extraordinário na vida humana: a *dignitas hominis*, o amor e a verdade. Esses três campos – nos quais possuir revela-se, por si mesmo, uma força negativa e devastadora – constituem o terreno ideal no qual a gratuidade e a ação desinteressada encontram o modo mais autêntico de expressão.

2. *Dignitas hominis*: a ilusão da riqueza e a prostituição da sabedoria

Pode a *dignitas hominis*, a dignidade humana, ser realmente medida com base nas riquezas que se possui? Ou funda-se em valores independentes de qualquer vínculo com o lucro e o ganho? Para responder a essas indagações, eu gostaria de tomar como ponto de partida uma coleção de cartas atribuída a Hipócrates, na qual o célebre médico ocupa-se com a suposta loucura de Demócrito. Trata-se de um romance epistolar construído sobre a reversão paradoxal dos papéis: o médico, no curso da narrativa, se tornará paciente e o paciente assumirá as funções de médico. Desse modo, aos olhos de Hipócrates, a loucura aparente de Demócrito se transformará em sabedoria, enquanto a suposta sabedoria dos habitantes de Abdera se tornará loucura. A narrativa tem início com uma cena significativa: do alto de sua casa na colina, Demócrito não para de rir, enquanto seus concidadãos, acreditando que ele está doente, preocupam-se com ele. Para curá-lo, decidem convidar Hipócrates, médico que despreza a riqueza e que queria exercer sua profissão sem se deixar condicionar pelo dinheiro:

> Nem a natureza nem um deus me prometeriam dinheiro para que eu viesse, por isso, povo de Abdera, também vós não me imponhais condições. Deixai que eu exerça livremente minha profissão. Aqueles que cobram um pagamento obrigam o seu conhecimento a servir, como se o tornassem escravo … A vida dos homens é algo miserável; como o vento na tempestade, ela é atravessada pela incontrolável avidez do ganho: ah, se contra ela se tivessem unido todos os médicos para curar uma doença que é mais grave que a loucura, porque é considerada um bem, quando é uma doença e produz o mal.

Desde o início, o encontro entre os dois eminentes interlocutores revela-se muito proveitoso, especialmente quando se discutem as razões que provocaram e continuam a provocar o riso do filósofo. Então, com extrema clareza, Demócrito responde às questões levantadas pelo famoso médico:

> Mas eu rio somente do homem, cheio de idiotice, vazio de ações justas …, que com seus desejos ilimitados percorre a terra inteira, até seus limites, e penetra em suas imensas grutas, funde o ouro e a prata e não cessa de acumular, se empenha em ter mais e mais para ser cada vez menor. Não se envergonha de ser considerado feliz porque cava as profundezas da terra com as mãos de homens acorrentados: desses, alguns morrem sob os deslizamentos de terra, outros, em infindável servidão, vivem naquela prisão como se fosse sua própria casa, revolvendo poeira e detritos, movendo montes de areia, abrem as veias da terra para se enriquecer, fazem a mãe terra em pedaços.

As reflexões de Demócrito não atingem somente a sensibilidade de Hipócrates, mas iluminam, séculos mais tarde, também a nós, leitores do novo milênio. Fazer a "mãe terra em pedaços" para extrair ouro e prata, matar seres humanos para acumular riquezas significa prejudicar o futuro da humanidade. Significa destruir qualquer forma de *dignitas hominis*. Significa cair nas garras de uma loucura perigosa e autodestrutiva.

Em suma, a riqueza e o poder geram, sobretudo, falsas ilusões. Também Sêneca o recorda de modo eloquente, em suas *Cartas a Lucílio*, ao evocar a metáfora do teatro do mundo. Os ricos e poderosos são tão felizes quanto podem ser os atores que interpretam o papel de um rei no palco. Terminado o espetáculo e sem as roupas reais, cada um volta a ser o que de fato é na vida cotidiana:

> Nenhum destes grandes senhores que tu vês vestidos de púrpura é feliz, não mais do que os atores trágicos a que o argumento da peça concede o cetro e a clâmide: perante o público, avançam altaneiros nos seus coturnos, mas, terminada a peça, descalçam-se e regressam à estatura normal! Nenhum destes homens que as riquezas ou as honras elevam aos píncaros é verdadeiramente grande. (IX, 76, 31)

Para Sêneca, esse erro é determinado principalmente pelo fato de que nós não avaliamos os homens pelo que são, mas pelas roupas que vestem e pelos ornamentos dos quais se vangloriam:

> Quando quiseres apreciar o verdadeiro valor de alguém, avaliar as suas qualidades, deves vê-lo sem adornos. Fora com os bens de família, fora com as honras e todos os demais embustes da fortuna, fora até com o próprio corpo: observa sim a sua alma, as suas qualidades, a sua grandeza, vê se essa grandeza é intrínseca ou extrínseca. (IX, 76, 32)

Muitos séculos depois, Giovanni Pico della Mirandola, em seu célebre *Discurso sobre a dignidade humana* (*Oratio de hominis dignitate*), nos revela que a essência da *dignitas* humana baseia-se no livre-arbítrio – quando Deus criou o homem, não podendo atribuir-lhe nada específico, porque tudo já havia sido concedido aos outros seres viventes, decidiu deixá-lo indefinido, para conceder a ele mesmo a liberdade de escolher o seu próprio destino:

> A natureza bem definida das outras criaturas está limitada pelas leis que nós fixamos. Tu, ao contrário, não sendo constrangido por nenhuma limitação, estabelecerás a tua natureza segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. … Não te criamos nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, de modo que tu, juiz e artífice soberano de ti mesmo, possas plasmar-te como preferires. Poderás te degenerar até aos seres inferiores, que são bestas, ou poderás, segundo tua vontade, regenerar-te até aos seres superiores, que são divinos.

Os seres humanos, livres para viver em qualquer lugar do universo, podem se posicionar no alto, entre os seres superiores, ou embaixo, entre os animais irracionais. Tudo dependerá de suas escolhas. Quem se deixar guiar pela

investigação filosófica será capaz de compreender que a verdadeira *dignitas* não se conquista com aquelas atividades que procuram exclusivamente o ganho, mas com o conhecimento "das causas dos fenômenos, dos processos da natureza, do princípio ordenador do universo, dos desígnios divinos, dos mistérios do céu e da terra". E, deixando de lado os limites da visão antropocêntrica e mística de Pico, permanece importante o esforço para libertar a sabedoria e a dignidade humana do abraço mortal do lucro:

> Chegamos a tal ponto, hoje, e isso faz doer a alma, que já não é mais visto como sábio senão quem faz do estudo da sabedoria uma fonte de lucro, e vemos a casta Palas,[m] que o dom divino enviou para o meio dos homens, ser explusa, rejeitada e ridicularizada. Não é amada, seguida, senão quando, praticamente prostituindo-a e tirando um mísero proveito de sua violada virgindade, vai-se depositar no cofre do amante o dinheiro obtido de modo tão desonesto.

Eis por que Leon Battista Alberti dedica uma obra inteira, intitulada *Sobre as vantagens e desvantagens das letras* (*De commodis litterarum atque incommodis*), à necessidade de consagrar a própria vida ao estudo das letras para seguir, longe de qualquer lógica ligada ao lucro, o caminho da virtude. Nas páginas finais, o famoso arquiteto e escritor narra, em forma autobiográfica, como seus esforços foram motivados exclusivamente pelo amor ao saber:

> Suportei pobreza, inimizades, injúrias nem indiferentes nem (como muitos sabem) leves, com um ânimo íntegro, forte e elevado, por causa do meu apaixonado amor pelas letras. E fiz isso não para conseguir algum tipo de prazer, não para acumular riquezas, o que certamente teria feito se das letras eu passasse para os negócios. … Que o ânimo dos amantes do estudo seja movido por um desejo particular, não de ouro e riquezas, mas de virtude e de sabedoria.

Do mesmo modo, o anônimo autor do tratado *Do sublime* havia considerado que o desejo de riqueza é uma doença gravíssima, capaz de corromper não somente a alma humana, mas também a sociedade e a vida civil:

> O amor das riquezas, com efeito, mal insaciável de que todos hoje padecemos, e o amor dos gozos nos escravizam ou, melhor, pode-se dizer, arrastam de corpo e alma a um abismo; o amor do dinheiro é uma doença que empequenece … Por mais que se reflita, não consigo descobrir como, adorando, ou, para dizer a pura verdade, endeusando uma riqueza ilimitada, seria possível não contrairmos os seus males congênitos, que nos assaltam a alma. … Se a gente deixa esses rebentos da riqueza atingir a idade absoluta, logo dão à luz nas almas uns tiranos inexoráveis, a insolência, o desregramento, a impudência. (XLIV, 6-7)

---

[m] Palas Atena, deusa grega da sabedoria. (N.T.)

3. Amar para possuir mata o amor

Também no âmbito das reflexões dedicadas ao amor os exemplos são tão numerosos que é difícil escolher. O enamorado se doa pela pura alegria de se dar, sem esperar nada em troca. O amor autêntico torna-se assim expressão de dois seres que se encontram e que caminham livremente um em direção ao outro. O que os une é um vínculo desinteressado; é o valor do amor em si, capaz de derrotar todo interesse individual, toda forma de egoísmo. E se o amor é oferecido como dádiva (*dádiva de si mesmo*), como lembra o sábio berbere na *Cidadela*, de Antoine de Saint-Exupéry, não envolverá nenhum sofrimento:

> Não confundas o amor com o delírio da posse, que acarreta os piores sofrimentos. Porque, contrariamente à opinião comum, o amor não faz sofrer. O instinto de propriedade, que é o contrário do amor, esse é que faz sofrer.

No entanto, quando irrompem o desejo de possuir e a necessidade de dominar o outro, então o amor se transforma em ciúme. Amar, nesse caso, não significa mais *doar-se*, e sim, sobretudo, *ser amado* por alguém que te *pertence*. De fato, muitas vezes os casais se comportam como os animais que marcam seu território. Para possuir necessitam "sujar". E, muitas vezes, de acordo com Michel Serres, até mesmo no "casamento a propriedade equivale à escravidão. Há ainda a marca: o boi e o escravo são marcados com ferro em brasa, o automóvel com o logotipo da Ford, e *a esposa com a aliança de ouro*". Assim – obcecados por querer quantificar, a qualquer custo, a resistência da fidelidade, a exclusividade da relação, a pureza da paixão, o vínculo da propriedade e o peso da autoridade – os seres humanos acabam por ceder facilmente à loucura de pôr à prova o próprio parceiro.

Para ilustrar esse perigo, gostaria de me deter somente em dois episódios, narrados por dois grandes clássicos: a novela de Rinaldo e o cavaleiro da taça de ouro, narrada por Ariosto no canto 43 de *Orlando furioso*, e o conto intitulado "O curioso impertinente", inserido por Cervantes na primeira parte de seu *Dom Quixote*.

Estando entre Mântua e Ferrara quando a noite chega, Rinaldo encontra alojamento num castelo. Ao final do jantar, o dono da casa o convida a submeter-se ao teste da taça de ouro. Era preciso beber o vinho de uma taça

encantada: se o vinho não se derramasse sobre o peito, significava que sua mulher era fiel. Rinaldo levanta o cálice, aproxima-o dos lábios para beber, mas coloca-o outra vez sobre a mesa. Dilacerado entre a curiosidade do conhecimento e a prudência do ignorar, decide renunciar ao teste: a pretensão de saber a verdade sobre as coisas do amor somente pode gerar suspeitas insidiosas e obsessões dramáticas. Rinaldo, em sua lucidez, intui que seria autodestrutivo procurar aquilo que não se quer encontrar. Amar significa abrir mão de qualquer pretensão de possuir certezas. Somente *crer* ajuda a viver uma relação fundada no respeito e na tolerância: "Até agora meu crer me ajudou, e me ajuda: que posso eu querer de melhor para dar prova disso?" [*"Sin qui m'ha il creder mio giovato, e giova:/ che poss'io megliorar per farne prova?"*] (XLIII, 6, v.7-8).

Diante da sabedoria do seu convidado, o cavaleiro se derrama em lágrimas e confessa ter destruído o amor pela esposa por causa do seu ciúme ("Assim falava o bom Rinaldo,/ quando ao afastar de si a taça odiosa,/ viu surgir lágrimas copiosas/ dos olhos do senhor daquela casa,/ que disse após acalmar-se um pouco:/ Maldito seja quem me persuadiu,/ pobre de mim, a fazer a prova da sorte,/ que levou minha doce consorte";[n] XLIII, 9). Atormentado pela angústia da traição, obcecado pela ideia de perder sua esposa, começara a submetêla a uma série de provas para verificar sua fidelidade. A esposa, em um primeiro momento, resistira bravamente às insidiosas tentações e às armadilhas organizadas pelo próprio marido. No entanto, quando é transformado por uma feiticeira num " jovem amante" e oferece pedras preciosas à esposa, esta, desconhecendo o estratagema, se declara disposta a passar uma noite com ele em troca das dádivas: "Ao início a senhora perturbou-se,/ fez-se vermelha, ouvir não pretendeu;/ mas a gema, como se fogo fosse,/ luzindo, o coração lhe amoleceu;/ e respondeu com voz breve e doce,/ aquilo que de lembrar morro eu;/ que me comprazia, desde que cresse,/ que outra pessoa jamais o soubesse" (XLIII, 38).[o]

Deixando de lado o tema da corrupção provocada uma vez mais pela avidez em acumular riquezas – "A que extremos não forças os homens, fome execrável do ouro!" ("*Quid non mortalia pectora cogis,/ auri sacra fames!*"), exclamava Virgílio no terceiro livro da *Eneida* (III, 56-57) –, aqui Ariosto insiste na irresponsabilidade do marido, que se torna ele mesmo artífice e causa da traição da mulher. De fato, após ouvir a dramática confissão, Rinaldo reprova a leviandade do cavaleiro da taça de ouro. Para o paladino, o fim do amor não pode ser creditado à entrega da mulher. O verdadeiro erro reside exclusivamente na loucura de ter querido pôr à prova a fidelidade de sua esposa e de ter querido testar o limiar da resistência: "Atacando com armas tão brutais,/ não podias querer ver nela defesa./ Ao ouro, nem mármores nem pedras tais/ nem o duro

aço oferecem firmeza./ Creio que ao tentá-la erraste tu mais,/ do que ela, que depressa ficou presa./ Se ela igualmente te houvesse tentado,/ não sei se tinhas mais força mostrado" (XLIII, 49).[p]

Abandonar a pretensão de possuir, saber conviver com o risco da perda significa aceitar a fragilidade e a precariedade do amor. Significa renunciar à ilusão de uma garantia de indissolubilidade do elo amoroso e reconhecer que as relações humanas, com os limites e as imperfeições que as distinguem, não podem prescindir da opacidade, das zonas de sombra, da incerteza. Eis por que procurar no amor a transparência total, a verdade absoluta, significa destruir o amor, significa sufocá-lo num abraço mortal.

Não surpreende, portanto, que a sabedoria de Rinaldo seja novamente evocada numa novela do *Dom Quixote*, intitulada "O curioso impertinente" (I, 33-35). Nela Cervantes coloca em cena dois amigos fraternos: Lotário e Anselmo. Este último casa-se com a belíssima Camila. E enquanto o jovem casal vive feliz a sua história de amor, uma pulga atrás da orelha começa a tirar a serenidade de Anselmo: uma mulher que não é tentada e que não tem oportunidade de mostrar sua honestidade pode ser realmente considerada fiel?

> O que há para agradecer – dizia ele [Anselmo] – no fato de que uma mulher seja boa se ninguém pede a ela que seja má? Se está recolhida e amedrontada, sem que lhe deem oportunidade de se soltar? Ou se sabe que tem marido que acabará com a vida dela, se a flagrar no primeiro atrevimento? De modo que a mulher que é virtuosa por temor ou por falta de oportunidade não terá de mim a estima que teria pela assediada e perseguida que saiu com os louros da vitória. (I, 33)

Obcecado pelo ciúme, Anselmo pede que seu amigo tente Camila para provar sua fidelidade. Lotário resiste e usa argumentos fortes para dissuadir Anselmo. Trata-se, ele diz, de uma empreitada louca que em qualquer caso não irá acabar bem: porque se a mulher resiste, o marido não será mais amado do que já o é; mas se, ao contrário, ela cede à tentação, será o próprio marido a causa de sua desonra. E dentro deste sermão para dissuadi-lo Lotário cita como exemplo exatamente o "prudente Rinaldo", que refuta a prova narrada no *Orlando furioso*:

> [Anselmo], terás de chorar sempre, se não lágrimas dos olhos, lágrimas de sangue do coração, como as chorava aquele doutor estúpido que fez a prova da taça, como nos conta nosso poeta, mas que com melhor discernimento recusou fazer o prudente Reinaldo. Embora isso seja ficção poética, encerra em si segredos morais dignos de ser notados e entendidos e imitados. (I, 33)

A história contada no *Dom Quixote* terá resultados trágicos: Lotário e Camila se apaixonarão, Anselmo morrerá de dor e também os dois novos amantes perderão a vida. Mas, antes de se despedir, numa mensagem incompleta

dirigida à mulher, o marido arrependido reconhece que foi ele o artífice de sua desonra:

> Um tolo e impertinente desejo me tirou a vida. Se as notícias de minha morte chegarem aos ouvidos de Camila, saiba que eu a perdoo, porque ela não era obrigada a fazer milagres, nem eu tinha necessidade de querer que ela os fizesse; e como eu fui o construtor de minha desonra, não há razão para que… (I, 35)

Com essa novela, Cervantes demonstra ser um atento leitor de Ariosto. Mas as duas façanhas narradas em *Orlando furioso* e em *Dom Quixote* certamente ultrapassam os estreitos limites dos relacionamentos amorosos e das relações interpessoais. Elas se colocam dentro de uma reflexão mais ampla sobre a tolerância. Rinaldo e o seu intérprete Lotário nos convidam a renunciar a toda noção de verdade absoluta, nos convidam a aceitar a ideia de que toda conquista é sempre provisória, precária, passível de perda.

Possuir, em todo caso, configura-se como um dos piores inimigos do amor. Fechar o amor num círculo, condená-lo a viver numa prisão eterna, não serve para protegê-lo das mutações e das metamorfoses que caracterizam as "coisas humanas". Isso é muito bem lembrado por Diderot, numa passagem brilhante de seu *Suplemento à viagem de Bougainville*:

> Nada, com efeito, te parece mais insensato do que um preceito que proscreve a mudança que está em nós; que ordena uma constância que não pode existir em nós, e viola a liberdade do macho e da fêmea, encadeando-os para sempre um ao outro; do que uma fi elidade, que limita o mais caprichoso dos gozos ao mesmo indivíduo; do que um juramento de imutabilidade de dois seres de carne, à face de um céu que não é um só instante o mesmo, sob antros que ameaçam ruir; embaixo de uma rocha que despenca em pó; ao pé de uma árvore que se racha; sobre uma pedra que se abala?

O amor não pode ser encarcerado. Para retomar uma esplêndida imagem usada numa carta de Rainer Maria Rilke, o amor tem necessidade de se mover livremente, precisa de uma mão aberta que lhe permita, sem obstáculos, permanecer ou fugir. Fechar a mão para segurá-lo significa transformar a nossa mão numa jaula. Para Rilke, possuir significa matar:

> … no nosso olhar está a nossa mais verdadeira conquista. Não nos tornamos ricos porque algo habita e floresce entre nossas mãos, mas porque tudo escorre através delas como através do solene portal de entrada e saída de casa. As nossas mãos não devem ser uma jaula: somente um leito no qual as coisas dormem o crepúsculo do sono e produzem sonhos, de cuja profundeza falam suas intimidades mais caras e escondidas. Porque possuir significa pobreza e angústia; somente ter possuído significa possuir sem medo.

[n] “*Così dicendo il buon Rinaldo, e intanto/ respingendo da sé l’odiato vase,/ vide abondare un gran rivo di pianto/ dagli occhi del signor di quelle case,/ che disse, poi che racchettossi alquanto:/ – Sia maladetto chi mi persuase/ ch’io facesse la prova, ohimè! di sorte,/ che mi levò la dolce mia consorte.”* (N.T.)

[o] “*Turbossi nel principio ella non poco,/ divenne rossa e ascoltar non volle;/ ma il veder fiammeggiar poi, come fuoco,/ le belle gemme, il duro cor fé molle:/ e con parlar rispose breve e fioco,/ quel che la vita a rimembrar mi tolle;/ che mi compiaceria, quando credesse/ ch’altra persona mai nol risapesse.”* (N.T.)

[p] “*Non dovevi assalir con sí fiere armi,/ se bramavi veder farle difesa./ Non sai tu, contra l’oro, che né i marmi/ né il durissimo acciar sta alla contesa?/ Che più fallasti tu a tentarla parmi,/ di lei che così tosto restò presa./ Se te altretanto avesse ella tentato,/ non so se tu più saldo fossi stato.”* (N.T.)

4. Possuir a verdade significa matar a verdade

Do tema do amor ao tema da verdade o caminho é curto. Basta pensar no famoso mito de Eros, plasmado por Platão, que conheceria um extraordinário sucesso especialmente no Renascimento europeu. No *Banquete*, o filósofo é comparado a Amor: ambos são condenados ao movimento eterno entre os opostos. Basta reler a *fábula* da concepção de Eros, que a sacerdotisa Diotima conta através das palavras de Sócrates, para compreender melhor a comparação. Durante a festa do nascimento de Afrodite, Poro (deus do recurso), embriagado de néctar, entrega-se a Penia (deusa da carência): da união dos dois nasce Amor, destinado, em razão das qualidades opostas de seus genitores, a perder e a adquirir todas as coisas. Nem mortal nem imortal, nem rico nem pobre, Eros, no seu papel de *mediador*, consegue representar simbolicamente a condição do filósofo, sempre suspenso entre ignorância e sabedoria. Situado entre os deuses (que não procuram a sabedoria porque a possuem) e os ignorantes (que não a procuram porque acreditam que a possuem), o verdadeiro filósofo, amante da sabedoria, procura aproximar-se dela perseguindo-a durante toda sua vida.

Retomando de maneira original essa imagem da investigação filosófica, Giordano Bruno leva-a às últimas consequências. Em *Furores heroicos*, ele se apropria do esquema clássico da lírica do amor para colocá-lo a serviço da busca da sabedoria. Caracterizada pelo insaciável desejo de um amante que procura abraçar a amada inalcançável, a relação amorosa serve para representar o percurso heroico do "furioso" em direção à sabedoria. Animada por uma paixão inesgotável, essa "milícia" torna-se assim a expressão de uma impossibilidade, de uma privação, de uma caça cuja presa não se deixa capturar. O filósofo, enamorado pela sabedoria, sabe bem que sua única vocação será a de perseguir a verdade, conforme escreve Giordano Bruno no *De immenso*:

> Quando acreditamos que ainda resta alguma verdade por conhecer e algum bem para conquistar, procuramos uma outra verdade e desejamos um outro bem. Em suma, a pergunta e a investigação não se extinguem na obtenção de uma verdade limitada e de um bem determinado. (I, 1)

Para Bruno, a caça à sabedoria é uma operação totalmente humana e racional. Nada de milagres, prodígios, magias, misticismos abstratos, promessas fantásticas de união com o divino, garantias de uma outra vida ultramundana: a

insaciabilidade do *furioso* funda-se na desproporção incomensurável entre um ser finito e um saber infinito. Mas exatamente essa tensão permanente de querer abraçar o saber em sua totalidade pode elevar o homem para conhecer os mais profundos segredos da natureza, para ver com os olhos da mente, mesmo que apenas por um momento, a unidade na multiplicidade. Nessa consciência do encontro impossível, mas continuamente procurado, com a sabedoria infinita inscreve-se a milícia amorosa do filósofo. Para Bruno, o que importa não é abraçar a sabedoria infinita, mas sim como se comportar ao longo do percurso de aproximação da sabedoria. A essência da *philo-sophia* está em manter sempre vivo o amor pela sabedoria. Eis por que é mais importante correr com dignidade que ganhar a corrida, diz ele em *A ceia de Cinzas*:

> Além disso, mesmo que não seja possível terminar a corrida e ganhar o prêmio, correi mesmo assim, e fazei todo esforço para algo de tamanha importância, resistindo até o último alento de vosso espírito. Não somente é louvado quem vence, mas também quem não morre como covarde e preguiçoso. … Não é digno de honra somente aquele único indivíduo que mereceu ganhar a corrida, mas também todo aquele que correu bem é considerado digno e capaz de ter merecido ganhá-la, ainda que não a tenha ganhado.

Todos os verdadeiros caçadores, em suma, sabem – como declara Montaigne numa belíssima passagem dos *Ensaios* – que o verdadeiro objetivo da caça é a perseguição da presa, o exercício da *venatio*:

> A perseguição e a caça são o nosso verdadeiro objetivo; não temos desculpas se as praticamos mal e sem o devido cuidado. Falhar exatamente no momento da apreensão da presa é uma outra coisa. O fato é que nascemos para andar à procura da verdade; possuí-la diz respeito a uma potência bem maior. … O mundo não passa de uma escola de investigação. Não ganha quem corre mais, mas quem corre melhor. (III, VIII)

Giordano Bruno e Montaigne vivem ambos a dramática experiência das guerras religiosas. Sabem que a convicção de estar de posse da verdade absoluta transformou as diversas igrejas em instrumentos de violência e terror. Eles têm consciência de que o fanatismo favoreceu o extermínio de seres humanos inocentes, indefesos, causando até mesmo destruição e morte dentro das próprias famílias. No entanto, como lembra Erasmo de Roterdã, numa apaixonada defesa da paz, o uso da brutalidade está em gritante contraste com a própria essência da religião:

> Todos os livros dos cristãos, se lermos o Velho ou o Novo Testamento, não exaltam outra coisa senão a paz e a concórdia, enquanto toda a vida dos cristãos não se ocupa de outra coisa senão da guerra.

Erasmo põe o dedo numa ferida que não aflige somente os cristãos. Suas reflexões agudas poderiam valer, ainda hoje, para outros cultos, pois todas as

religiões trazem consigo o perigo do fanatismo. No entanto, em todas as épocas, em nome de um Deus, foram cometidos massacres, assassinatos, genocídios. Em nome de um Deus obras de arte de importância universal foram destruídas, bibliotecas inteiras com manuscritos e livros de valor inestimável foram queimadas, filósofos e cientistas que deram contribuições essenciais ao desenvolvimento do conhecimento foram postos em fogueiras. Basta lembrar o sacrifício de Giordano Bruno, consumido pelas chamas no Campo das Flores em 17 de fevereiro de 1600, por obra da Inquisição Romana. Ou, então, o horrendo suplício de Michel Servet em Genebra no ano de 1553, ordenado por Jean Calvino, sobre quem ainda pesam como uma rocha as acusações corajosamente pronunciadas por Sebastian Castellion em seu *Contra o libelo de Calvino*:

> Não se demonstra a própria fé queimando um homem, mas deixando-se abrasar por ela. … Ao se matar um homem não se defende uma doutrina, mas mata-se um homem. Quando os genebrinos mataram Servet não defenderam uma doutrina: mataram um homem.

Paradoxo terrível: em nome da verdade absoluta foram cometidas violências consideradas necessárias para o bem da humanidade. Porém uma vez mais cabe à literatura fornecer um antídoto ao fanatismo e à intolerância. Também no âmbito das coisas divinas, a posse da verdade absoluta acaba por destruir toda religião e toda verdade. Dão brilhante testemunho disso dois grandes autores que reelaboraram, de maneira diversa, a mesma história, mostrando como por vezes uma breve página literária pode ser mais eficaz que uma tese volumosa. Trata-se da famosa novela dos três anéis, narrada por Giovanni Boccaccio no *Decamerão* e reescrita, quatro séculos mais tarde, por Gotthold Ephraim Lessing em seu drama *Natan, o sábio*.

Na terceira novela da primeira jornada do *Decamerão*, o célebre Saladino, sultão do Cairo, convoca para a corte o rico judeu Melquisedeque, para perguntar-lhe qual das três religiões (o judaísmo, o cristianismo ou o islamismo) seria a verdadeira. O judeu compreende logo a pergunta capciosa e, por ser “um homem sábio”, responde à dificílima questão narrando uma novela. Conta a história de um pai que deixa para um de seus descendentes, sem indicar diretamente qual, um anel de ouro que indicará o herdeiro mais merecedor de seu patrimônio. E assim, de geração em geração, cada eleito escolhia, por sua vez, um filho para honrar, até que um pai se encontrou em apuros, tendo criado três filhos obedientes e por ele amados em igual medida. Como premiar os três com apenas um anel? Em segredo, encomendou então a um joalheiro duas cópias perfeitas do original e, em seu leito de morte, deu a cada filho um anel:

> Ao se constatar que os anéis eram tão iguais que não se poderia identificar aquele que servira de modelo, estabeleceu-se o problema de saber quem deveria ser o legítimo herdeiro do pai. O problema ficou sem solução – e ainda o está. “Isto é o que lhe afirmo, senhor, a propósito das três leis religiosas, que Deus, Nosso Pai, deu aos três povos. A escolha de uma dessas leis é o que o senhor me propõe. Cada povo considera que é possuidor de sua herança, de sua legítima lei e de seus mandamentos. Entretanto, quem o tem? Como no caso dos anéis, é ainda uma questão aberta.” (I, 3)

A resposta sagaz de Melquisedeque, que deixa Saladino plenamente satisfeito, mostra que os homens não podem resolver com instrumentos terrenos uma questão que somente Deus poderia decidir. Por meio de uma reelaboração original de um motivo já muito difundido, Boccaccio formula um convite ao respeito mútuo através da tolerância e da convivência civil. Um equilíbrio difícil mas necessário, que séculos depois será retomado por Lessing numa das obras-primas da literatura alemã, *Natan, o sábio* (1778-1779). Cabe ainda a um judeu contar, com maior consciência, a novela dos três anéis. Os três filhos, reivindicando a herança, vão até um juiz que os aconselha a deixar as coisas como estão e a considerar cada um sua própria joia como autêntica:

> Se cada um de vocês recebeu o anel do vosso pai, então cada um deve crer que o seu é autêntico. É possível que vosso pai desejasse que a tirania do anel verdadeiro não se prolongasse mais em sua casa! Certamente ele quis dar aos três o mesmo anel, pois vocês foram igualmente amados por ele, e ele não quis humilhar dois de vocês para favorecer o terceiro. Então, cada um de vocês trate de imitar o carinho de vosso pai sem arbitrariedade e sem prejuízos. Trate cada um de esforçar-se para demonstrar claramente a virtude da pedra de seu anel.

A impossibilidade dos homens de estabelecerem a verdadeira religião não os impede, porém, de verificar a eficácia, de pôr à prova a capacidade de cooptar fiéis por meio de um testemunho de amor, de solidariedade, de paz.

Também a religião, como a filosofia, deve se tornar uma opção de vida, transformar-se num modo de viver. Assim, nenhuma religião e nenhuma filosofia poderão jamais reivindicar a posse de uma verdade absoluta, válida para todos os seres humanos. Crer que se possui uma só e única verdade significa sentir-se no dever de a impor, também à força, para o bem da humanidade. O dogmatismo produz intolerância em todos os campos do saber: no plano ético, religioso, político, filosófico e científico. Considerar a própria verdade como a única possível significa negar toda a busca da verdade.

Desse modo, quem está certo de possuir a verdade não a precisa procurar, não sente a necessidade de dialogar, de escutar o outro, de se confrontar de modo autêntico com a pluralidade e com o múltiplo. Somente quem ama a verdade a procura continuamente. E é por isso que a dúvida não é inimiga da verdade, mas permanente estímulo para a sua busca. Somente quem acredita na verdade sabe

que o único modo de a manter sempre viva é exatamente colocá-la continuamente em dúvida. Não pode haver espaço para a tolerância sem a negação de uma verdade absoluta. Somente a consciência de estarmos destinados a viver na incerteza, somente a humildade de nos considerarmos seres falíveis, somente a consciência de estarmos expostos ao risco do erro podem nos permitir conceber um autêntico encontro com o outro, com quem pensa de modo diverso. Por essas razões, a pluralidade de opiniões, de línguas, de religiões, de culturas, de povos deve ser considerada uma imensa riqueza da humanidade, e não um obstáculo perigoso.

É por isso que aqueles que negam a verdade absoluta não podem ser considerados niilistas: entre os dogmáticos (que acreditam possuir a verdade absoluta) e os niilistas (que negam a existência da verdade) colocam-se aqueles que amam a verdade a ponto de estarem continuamente à sua procura. Aceitar a falibilidade do conhecimento, confrontar-se com a dúvida, conviver com o erro não significa abraçar o irracionalismo e a arbitrariedade. Significa, em vez disso, em nome do pluralismo, exercer o direito à crítica e sentir a necessidade de dialogar também com aqueles que lutam por valores diferentes dos nossos.

Apaixonado defensor da liberdade de imprensa contra toda forma de censura, John Milton, no manifesto *Areopagítica,* lembra-nos que a verdade deve ser considerada uma fonte que jorra:

> Todo aquele que tem o hábito da reflexão sabe que nossa fé e nosso conhecimento se beneficiam e fortalecem com o exercício, tanto quanto nossos membros e nossa compleição. A verdade é comparada nas Escrituras a uma fonte que jorra. Quando as águas não correm numa progressão perpétua, degeneram em uma poça lodosa e estagnada de conformismo e tradição.

Para Milton, aqueles que recorrem à “ justiça armada” com a pretensão de defender a verdade não fazem nada mais que matá-la definitivamente. E matando a verdade matam também a liberdade. Do mesmo modo, reciprocamente, quando se mata a liberdade acaba-se por inviabilizar a busca da verdade: “Dai-me”, acrescenta Milton em *Areopagítica*, “a liberdade para saber, para falar e para discutir livremente, de acordo com a consciência, acima de todas as liberdades.” É essa liberdade de discutir que permite ao homem reunir os fragmentos dispersos da verdade:

> Procurar incessantemente aquilo que não conhecemos pelo conhecido, aproximando a verdade da verdade, à medida que a encontramos (pois todo seu corpo é homogêneo e proporcional): essa é a regra de ouro em Teologia, bem como em Aritmética.

Ainda haveria muito para se dizer. Longe de qualquer conclusão possível, eu gostaria de terminar de forma provisória com uma belíssima citação de Lessing na qual, uma vez mais, enfatiza-se a necessidade da procura pela verdade:

> O valor do homem não reside na verdade que possui ou presume possuir, mas no esforço sincero que ele faz para alcançá-la. Porque as forças que aumentam a perfectibilidade humana não crescem pela posse, mas pela busca da verdade. A posse nos torna passivos, indolentes e soberbos. Se Deus guardasse na mão direita toda a verdade e na mão esquerda somente o desejo ardente pela verdade, e me dissesse: “Escolha!”, mesmo arriscando me enganar para sempre e por toda a eternidade, eu me inclinaria humildemente para sua mão esquerda e diria: “Pai, dá-me esta mão; a verdade absoluta pertence somente a ti.”

Essas palavras de Lessing, e as dos outros autores que lemos anteriormente, são capazes de calar fundo em nós, de testemunhar o quanto a referida inutilidade dos clássicos pode se revelar um instrumento utilíssimo para lembrar – a nós mesmos, às gerações futuras e aos seres humanos dispostos a se deixar inflamar – que a posse e o lucro matam, enquanto a investigação, desvinculada de qualquer forma de utilitarismo, pode tornar a humanidade mais livre, mais tolerante e mais humana.

APÊNDICE

A utilidade do conhecimento inútil

ABRAHAM FLEXNER

"The Usefulness of Useless Knowledge", *Harper's Magazine*, out. 1939, p.544-53. Gostaria de registrar meus agradecimentos a Luciana Slomp, cujas sugestões foram muito importantes para a tradução deste texto. (N.T.)

I

Não é curioso que, num mundo tomado por ódios irracionais que ameaçam as próprias raízes da civilização, homens e mulheres − velhos e jovens − se afastem total ou parcialmente do tumulto frenético da vida cotidiana para se dedicar ao cultivo da beleza, à ampliação do conhecimento, à cura de doenças, à redução do sofrimento como se enquanto isso os fanáticos não estivessem se empenhando em espalhar a dor, o horror e o sofrimento? O mundo sempre foi um lugar triste e confuso – ainda assim, poetas, artistas e cientistas têm ignorado os fatores que

os paralisariam, se fossem levados em conta. De um ponto de vista prático, a vida intelectual e espiritual é, aparentemente, uma atividade inútil à qual os homens se dedicam porque buscam para si satisfações maiores do que poderiam encontrar sem ela. Neste ensaio, procuro mostrar como essas satisfações inúteis podem inesperadamente se tornar a fonte de uma inimaginável utilidade.

Ouvimos com uma frequência irritante que vivemos numa época materialista e que nossa principal preocupação deveria ser a melhor distribuição das oportunidades e dos bens materiais. Por esse motivo, a queixa legítima dos que não têm culpa de não terem acesso a oportunidades nem a uma divisão justa dos bens materiais afasta um número cada vez maior de alunos das disciplinas a que seus pais se dedicaram e os impele ao estudo, também importante e não menos urgente, da sociologia, da economia e da política. Não contesto essa tendência. O mundo em que vivemos é o único que podemos vivenciar. Se não o tornarmos melhor e mais justo, milhões de indivíduos vão continuar a morrer em silêncio, tristes e amargurados. Eu mesmo passei muitos anos argumentando que nossas escolas precisam ter mais consciência do mundo em que seus alunos vão viver. Hoje me pergunto se essa tendência não tem se tornado forte demais e se ainda vamos ter oportunidade suficiente para uma vida plena se o mundo for destituído de algumas das coisas inúteis que lhe dão significado espiritual; noutras palavras, me pergunto se nossa concepção do que é útil não se tornou muito limitada diante das possibilidades caprichosas e cambiantes do espírito humano. Podemos abordar a questão a partir de dois pontos de vista: o científico e o humanístico ou espiritual. Consideremos primeiro o científico. Lembro-me de uma conversa sobre o tema da utilidade que tive alguns anos atrás com o sr. George Eastman. O sr. Eastman, um homem sábio, gentil e perspicaz, amante da música e da arte, dizia-me que pretendia dedicar sua enorme fortuna à promoção da educação para temas úteis. Aventurei-me a perguntar quem ele considerava o homem mais útil ao mundo no campo da ciência. Ele imediatamente respondeu: “Marconi.” Eu o surpreendi rebatendo: “Qualquer que seja o prazer que tenhamos com o rádio e qualquer que seja a contribuição que as transmissões sem fio e o rádio possam ter dado à vida humana, a participação de Marconi nisso oi praticamente insignificante.”

Jamais vou me esquecer do seu espanto naquela ocasião. Ele me pediu que explicasse. Então, respondi assim:

“Sr. Eastman, Marconi foi inevitável. O verdadeiro mérito de tudo o que foi feito no campo da transmissão sem fios, se esse crédito pode ser realmente atribuído a alguém, pertence ao professor Clerk Maxwell, que em 1865 realizou certos cálculos complexos e intrincados no campo do magnetismo e da

eletricidade. Maxwell reproduziu suas equações abstratas num tratado publicado em 1873. Na reunião subsequente da Associação Britânica, o professor H.J.S. Smith, da Universidade de Oxford, declarou que ‘nenhum matemático pode virar as páginas deste volume sem se dar conta de que elas contêm uma teoria que já deu uma enorme contribuição aos métodos e às investigações da matemática pura’. Nos quinze anos seguintes, outras descobertas suplementaram o trabalho teórico de Maxwell. Finalmente, em 1887 e 1888, o problema científico que ainda restava – a detecção e a demonstração de ondas eletromagnéticas, que são as condutoras de sinais sem fio – foi resolvido por Heinrich Hertz, um assistente que trabalhava no laboratório de Helmholtz, em Berlim. Nem Maxwell nem Hertz estavam preocupados com a utilidade de seus trabalhos; isso nunca passou pela cabeça deles. Eles não tinham objetivos práticos. Naturalmente, o inventor, no sentido jurídico do termo, foi Marconi. Mas o que foi que Marconi inventou? Apenas o último detalhe técnico, o dispositivo de recepção chamado coesor, hoje já descartado em praticamente todo o mundo.”

Hertz e Maxwell não podiam inventar nada, mas foi seu trabalho teórico inútil, aproveitado por um técnico inteligente, que permitiu a criação de novos meios de comunicação − uma utilidade e uma forma de entretenimento que rendeu fama e milhões a homens cujos méritos são relativamente pequenos. Quem foram as pessoas úteis? Não Marconi, mas Clerk Maxwell e Heinrich Hertz. Hertz e Maxwell foram gênios que não pensavam na utilidade. Marconi foi um inventor esperto que não se dedicava ao pensamento, apenas à utilidade.

A menção do nome Hertz fez o sr. Eastman lembrar-se das ondas hertzianas, e pedi que ele perguntasse aos físicos da Universidade de Rochester o que Hertz e Maxwell haviam feito exatamente. Mas disse que de uma coisa ele poderia estar certo, a saber, que os dois desenvolveram seus trabalhos sem pensar em sua utilidade e que, em toda a história da ciência, a maior parte das grandes descobertas que depois se provaram benéficas à humanidade foi realizada por homens e mulheres não guiados pela vontade de ser úteis, mas pelo mero desejo de satisfazer sua curiosidade.

“Curiosidade?”, perguntou o sr. Eastman.

“Sim”, respondi, “a curiosidade, que, gerando ou não algo útil, é provavelmente a característica mais marcante do pensamento moderno. E isso não é novidade. A curiosidade é o princípio que guiou Galileu, Bacon e sir Isaac Newton, e é preciso dar-lhe livre curso. As instituições de ensino deveriam se dedicar ao cultivo da curiosidade. Quanto menos estiverem distraídas com considerações sobre a aplicação imediata, tanto mais provavelmente contribuirão

não só para o bem-estar da humanidade, mas também para a satisfação igualmente importante da curiosidade especulativa que, pode-se dizer, tornou-se a paixão dominante da vida intelectual nos tempos modernos.”

II

O que vale para Heinrich Hertz, que trabalhava sozinho e despercebido num canto do laboratório de Helmholtz no final do século XIX, também pode ser dito de cientistas e matemáticos mundo afora por muitos séculos. Vivemos em um mundo que não poderia existir sem a eletricidade. Se tivéssemos que citar a descoberta mais óbvia e de maior alcance em termos de utilidade prática, haveríamos de convir que se trata da eletricidade. Mas quem realizou as descobertas fundamentais das quais adveio todo o desenvolvimento de mais de cem anos no ramo?

A resposta é interessante. O pai de Michael Faraday era ferreiro; Michael foi aprendiz junto a um encadernador de livros. Em 1812, quando já tinha 21 anos de idade, um amigo o levou à Royal Institution, onde assistiu a quatro palestras do sr. Humphrey Davy sobre assuntos relacionados à química. Ele fez anotações e mandou cópias das mesmas ao pesquisador. No ano seguinte, em 1813, tornou-se assistente no laboratório de Davy, trabalhando com problemas químicos. Dois anos mais tarde, acompanhou-o numa de suas viagens à Europa continental. Em 1825, quando tinha 34 anos, tornou-se diretor do laboratório da Royal Institution, onde passou 54 anos de sua vida.

O interesse de Faraday logo migrou da química para a eletricidade e o magnetismo, aos quais ele se dedicou até o fim de sua vida profissional. Oersted, Ampère e Wollaston já haviam desenvolvido trabalhos importantes na área, mas ainda com muitas questões em aberto. Faraday resolveu os problemas que eles haviam deixado sem solução e, em 1841, obteve sucesso na indução da corrente elétrica. Quatro anos mais tarde, abriu-se um segundo período igualmente brilhante de sua carreira, quando demonstrou o efeito do magnetismo sobre a luz polarizada. Suas primeiras descobertas teóricas levaram a inúmeras aplicações práticas graças às quais a eletricidade aliviou o peso da vida moderna e abriu novas oportunidades. As descobertas subsequentes estiveram longe de oferecer muitos resultados práticos. Que diferença isso fez para Faraday? Nenhuma. Em momento algum de sua inigualável carreira ele demonstrou interesse em utilidade. Estava concentrado em encontrar uma explicação para os enigmas do

universo – primeiro os da química, depois os da física. Para Faraday, utilidade nunca foi uma questão. Qualquer suspeita de utilidade teria bloqueado sua curiosidade inquieta. No final, seus trabalhos encontraram aplicação prática, mas isso nunca foi um critério para motivar suas incessantes pesquisas experimentais.

Na atmosfera que envolve o mundo hoje, talvez seja oportuno destacar que a participação da ciência na transformação da guerra em algo mais destrutivo e horrível foi um efeito secundário e involuntário. Em seu mais recente pronunciamento, lorde Rayleigh, presidente da Associação Britânica para o Desenvolvimento da Ciência, sublinhou de modo preciso como a loucura dos homens – e não as intenções dos cientistas – é responsável pelo uso nocivo de substâncias químicas na guerra moderna. O estudo inocente dos derivados de carbono, que trouxe inúmeros benefícios, demonstrou como as ações do ácido nítrico em substâncias como a benzina, a glicerina, a celulose etc. produz não somente a anilina, tão útil para a indústria de corantes, mas também a nitroglicerina, cujo emprego pode ser benéfico ou nefasto. Pouco tempo depois, trabalhando no mesmo campo, Alfred Nobel demonstrou que, misturando a nitroglicerina com outras substâncias, poderiam se produzir explosivos sólidos manipuláveis, como a dinamite. Graças à dinamite, conseguimos progresso na mineração e na construção dos túneis ferroviários que hoje atravessam os Alpes e outras cadeias montanhosas; mas também é verdade que políticos e militares fizeram mau uso dela. Não se pode por isso condenar os cientistas, como não se pode condená-los pelos terremotos ou pelas enchentes. O mesmo vale para os gases venenosos. Há quase dois mil anos, Plínio morreu por ter respirado dióxido de enxofre durante a erupção do Vesúvio. O cloro não foi isolado pelos cientistas com propósitos bélicos, e o mesmo é verdadeiro em relação ao gás mostarda. Essas substâncias poderiam ter sido limitadas ao seu uso benéfico, mas quando o avião foi aperfeiçoado, homens de coração envenenado e raciocínio deturpado perceberam que aquela invenção inocente, resultado de longo e desinteressado esforço científico, poderia servir como instrumento de destruição, algo que ninguém jamais havia imaginado nem deliberadamente almejado.

No campo da matemática pura, são numerosos os exemplos que se podem citar. Por exemplo, a mais abstrata investigação matemática dos séculos XVIII e XIX foi a “geometria não euclidiana”. Seu inventor, Gauss, reconhecido pelos seus contemporâneos como um matemático brilhante, não ousou publicar seu trabalho sobre “geometria não euclidiana” por um quarto de século. No entanto, a teoria da relatividade e suas infinitas consequências práticas teriam sido absolutamente impossíveis sem o trabalho que Gauss desenvolveu em Göttingen.

Também aquela que hoje é conhecida como a “teoria dos grupos” era uma teoria matemática abstrata e inaplicável. Ela foi desenvolvida por homens cuja curiosidade e o desejo de saber os levaram para territórios desconhecidos; mas atualmente a “teoria dos grupos” constitui a base da teoria quântica da espectroscopia e é utilizada todos os dias por pessoas que não fazem a mínima ideia de como ela surgiu.

Todo o cálculo das probabilidades foi descoberto por matemáticos cujo real interesse era a racionalização dos jogos de azar. Eles não conseguiram atingir os objetivos que haviam sido propostos, mas forneceram o alicerce científico para toda a tipologia dos contratos de seguros, e muitos campos da física do século XIX se baseiam no cálculo das probabilidades.

De um número recente da revista *Science*, destaco o seguinte trecho:

> A genialidade do professor Albert Einstein atingiu novos picos quando se soube que o ilustre físico e matemático elaborou há quinze anos uma teoria matemática que hoje ajuda a resolver os mistérios da incrível fluidez do hélio em temperaturas próximas do zero absoluto. Antes do simpósio sobre ação intermolecular da Sociedade Americana de Química, o professor F. London, da Universidade de Paris, hoje professor visitante na Universidade Duke, reconheceu o mérito do professor Einstein em ter apresentado o conceito de gás “ideal” em suas publicações de 1924 e 1925.
>
> Tais publicações não tinham por objeto a teoria da relatividade, mas discutiam problemas que naquele tempo não pareciam ter significado prático algum. Descreviam a degeneração de um gás “ideal” em temperaturas próximas do zero absoluto. Como se sabia que todos os gases nessas temperaturas se condensam em forma líquida, os cientistas não deram a devida atenção ao trabalho de Einstein de quinze anos atrás.
>
> No entanto, as descobertas recentes sobre o comportamento do hélio líquido reatualizaram a utilidade do conceito einsteiniano, que havia sido deixado de lado. A maior parte dos líquidos torna-se mais viscosa e deixa de escorrer facilmente quando resfriada. A expressão “mais espesso que melaço no inverno” transmite a imagem que o homem comum tem da viscosidade em baixas temperaturas, e está correta.
>
> O hélio líquido, no entanto, constitui uma estranha exceção. Numa temperatura chamada de “ponto delta”, somente 2,19 graus acima do zero absoluto, o hélio líquido escorre melhor do que em temperaturas superiores e, na verdade, fica tão nebuloso quanto um gás. Outro enigma desse estranho comportamento é a elevadíssima condutibilidade térmica. No ponto delta, a condutibilidade térmica do hélio é aproximadamente quinhentas vezes maior que a do cobre em temperatura ambiente. Por essas e outras anomalias, o hélio líquido ainda representa um grande mistério para físicos e químicos.
>
> O professor London declarou que o comportamento do hélio líquido pode ser melhor explicado se ele for considerado um gás “ideal”, segundo a definição de Bose-Einstein; se forem aplicados os cálculos matemáticos de 1924-1925; e se tomarmos emprestados também alguns conceitos do estudo da condutibilidade elétrica dos metais. Numa analogia simples, a fascinante fluidez do hélio líquido pode ser explicada em parte imaginando-se a fluidez como algo semelhante à movimentação de elétrons em metais para explicar a condução de eletricidade.

Consideremos agora uma outra área. No campo da medicina e da saúde pública, a ciência da bacteriologia foi, por meio século, a protagonista. Qual é a

história dela? Após a guerra franco-prussiana de 1870, o governo alemão fundou a grande Universidade de Estrasburgo. Seu primeiro professor de anatomia foi Wilhelm von Waldeyer, posteriormente professor de anatomia em Berlim. Em suas *Reminiscências*, Waldeyer relatou que, entre os alunos que teve em Estrasburgo durante seu primeiro semestre, havia um jovem de 17 anos, pequeno, modesto e reservado, chamado Paul Ehrlich. O curso regular de anatomia consistia na dissecação e no exame microscópico de tecidos. Ehrlich deu pouca ou nenhuma atenção à dissecação, mas, como observa Waldeyer,

> eu percebi logo que Ehrlich passava muitas horas trabalhando em sua mesa, completamente absorto pela observação microscópica. Mais do que isso, sua mesa foi aos poucos se cobrindo de manchas de todas as cores. Certo dia, vendo-o sentado a trabalhar, me aproximei e perguntei o que ele estava fazendo com todo aquele arco-íris. Então, aquele jovem estudante, em seu primeiro semestre, supostamente cursando uma disciplina regular de anatomia, olhou para mim e disse, impassível: "*Ich probiere*", que pode ser livremente traduzido como "Estou tentando" ou "Estou brincando". Eu respondi: "Muito bem. Continue com sua brincadeira." Não demorei muito para perceber que, sem qualquer orientação ou direção de minha parte, eu tinha em Ehrlich um aluno de valor excepcional.

Sabiamente, Waldeyer o deixou em paz. Ehrlich seguiu com muita dificuldade seu curso de medicina e, por fim, conseguiu se formar, principalmente porque era óbvio para os professores que ele não tinha intenção de exercer a profissão. Depois, ele foi para Breslau, onde trabalhou sob a orientação do professor Cohnheim, que também foi professor do nosso dr. Welch, fundador e criador da Johns Hopkins Medical School. Não acredito que Ehrlich alguma vez tenha pensado em aplicação prática. Ele era interessado. Era curioso. Continuou a brincar. Obviamente sua brincadeira era guiada por um instinto profundo, mas a sua motivação era puramente científica, e não utilitarista. Qual foi o resultado disso? Koch e seus assistentes fundaram uma nova ciência: a bacteriologia. Os experimentos de Ehrlich foram então empregados por outro estudante, Weigert, para colorir as bactérias e observar seu processo de diferenciação. O próprio Ehrlich desenvolveu a técnica de marcar com tinta as lâminas de extensão sanguínea, técnica sobre a qual se baseia nosso conhecimento moderno da morfologia dos glóbulos vermelhos e brancos. Hoje, não há um dia sequer em que não se utilize a técnica de Ehrlich para análise de amostras sanguíneas em milhares de hospitais do mundo inteiro. Assim, aquilo que parecia uma brincadeira banal na sala de dissecação de Waldeyer, em Estrasburgo, tornou-se um instrumento fundamental na prática cotidiana da medicina.

Tomemos outro exemplo, selecionado ao acaso, dentre os numerosos oferecidos pela indústria. O professor Berl, do Instituto Carnegie de Tecnologia de Pittsburgh, escreve:

O fundador da indústria moderna do raiom foi o conde francês Chardonnet. Sabe-se que ele usou uma solução de nitrocelulose em álcool etílico e comprimiu essa solução viscosa por tubos capilares num recipiente com água, obtendo a coagulação do filamento de nitrato de celulose. Após a coagulação, esse filamento entrou em contato com o ar e foi enrolado em bobinas. Certo dia, Chardonnet fez uma inspeção em sua fábrica em Besançon. A água que deveria coagular o filamento de nitrato de celulose foi acidentalmente fechada. Então, o operador descobriu que o processo de fiação funcionava muito melhor sem ela. Essa foi a origem do importantíssimo processo de fiação a frio, que atualmente é utilizado em grande escala.

III

Não estou, de forma alguma, sugerindo que tudo que se passa nos laboratórios terá uma utilidade prática inesperada, ou que alcançar uma utilidade prática seja a real justificativa para a pesquisa científica. Estou, na verdade, pedindo a abolição da palavra “utilidade” e defendendo a liberdade do espírito humano. É bem verdade que, com isso, vamos acabar liberando alguns malucos inofensivos. É bem verdade também que vamos acabar gastando alguns preciosos dólares. Mas muito mais importante é que vamos romper as algemas que bloqueiam a mente humana, deixando-a livre para as aventuras que, em nosso tempo, conduziram Hale, Rutherford, Einstein e seus colegas por milhões de quilômetros até os reinos mais distantes do espaço, ao mesmo tempo em que permitiam liberar a ilimitada energia aprisionada no átomo. O que Rutherford e outros como Bohr e Millikan fizeram por mera curiosidade, na tentativa de compreender a constituição do átomo, liberou forças capazes de transformar a vida humana, mas esse resultado prático final, inesperado e imprevisível, não é utilizado como uma justificativa para a obra de Rutherford, Einstein, Bohr, Milikan ou de seus colegas. Deixemo-los em paz. Nenhum administrador educacional pode ditar as regras de como esses e outros homens talentosos devem trabalhar. O dispêndio, novamente admito, parece exagerado. Mas, na verdade, não o é. Voltando ao exemplo da bacteriologia, todas as despesas realizadas durante a pesquisa não são nada se comparadas às vantagens decorrentes das descobertas feitas por Pasteur, Koch, Ehrlich, Theobald Smith e dezenas de outros – vantagens essas que nunca poderiam ter acontecido se a ideia de um uso possível tivesse passado por suas mentes. Esses grandes artistas – pois é isso que cientistas e bacteriologistas são – disseminaram o espírito que prevalecia nos laboratórios, o de simplesmente seguir sua própria curiosidade natural.

Não estou criticando instituições como as escolas de engenharia ou as faculdades de direito, onde o critério da utilidade é necessariamente predominante. Com muita frequência pode-se virar o jogo, e as dificuldades práticas encontradas na indústria e nos laboratórios não só estimulam investigações teóricas que podem ou não resolver os problemas como abrem novas perspectivas que no momento parecem inúteis, mas estão impregnadas de futuras conquistas, práticas e teóricas.

Com o rápido acúmulo do conhecimento "inútil" ou teórico, criou-se uma situação em que é cada vez mais possível enfrentar problemas práticos com um espírito científico. E isso não somente por parte de inventores, mas também por cientistas "puros". Citei Marconi, um inventor que, embora seja um benfeitor da humanidade, simplesmente "tirou proveito do conhecimento de outros". Edison pertence à mesma categoria. Pasteur era diferente. Ele foi um grande cientista, mas não se recusava a enfrentar obstáculos práticos – como as condições das videiras francesas ou os problemas da fermentação da cerveja –, e com isso não somente resolvia as dificuldades imediatas, mas chegava a conclusões de grande importância, aparentemente "inúteis", que, no entanto, provavelmente se tornariam "úteis" mais adiante, em circunstâncias então imprevisíveis. Ehrlich, dotado sobretudo de uma capacidade especulativa, empenhou-se com tenacidade no problema da sífilis até encontrar uma solução de uso prático imediato: a sintetização do Salvarsan. A descoberta da insulina para o diabetes, feita por Banting, e a do extrato de fígado para a anemia perniciosa, por Minot e Whipple, também se enquadram nessa categoria: ambas foram alcançadas por grandes cientistas que perceberam que, com todo o conhecimento "inútil" acumulado por pesquisadores não preocupados com problemas práticos, estava na hora de levantar questões práticas de modo científico.

Por isso, é óbvio que é preciso cautela ao se atribuir a uma só pessoa o mérito de uma descoberta científica. Quase todas as invenções têm uma história longa e complexa. Alguém descobre um pouquinho aqui, outro acrescenta um elemento ali. Um terceiro passo se dá mais tarde, e, por fim, um gênio junta todas as peças e faz uma contribuição decisiva. A ciência, como o rio Mississippi, começa com um pequeno riacho na floresta distante. Aos poucos, outras correntes aumentam seu volume. Assim, o caudaloso rio que rompe os diques é formado por inúmeras fontes.

Não pretendo tratar desse aspecto à exaustão; entretanto, gostaria de dizer que, daqui a cem ou duzentos anos, é provável que a contribuição das escolas profissionalizantes recaia não tanto no treinamento de futuros engenheiros, advogados ou médicos práticos, mas no fato de que, ao perseguir objetivos

rigorosamente práticos, elas vão desenvolver uma grande quantidade de atividades aparentemente inúteis. Dentre estas estarão descobertas que podem se provar muito mais importantes para a mente e o espírito humano do que a concretização dos objetivos práticos para os quais as escolas foram fundadas originalmente.

Essas considerações enfatizam – se a ênfase for necessária – a importância da liberdade intelectual e espiritual. Falei de ciência experimental e de matemática, mas o que digo vale também para a música, a arte e todas as outras formas de expressão do espírito humano livre. O simples fato de elas trazerem satisfação ao ânimo individual em sua purificação e em sua elevação espiritual é a única justificativa necessária. E ao justificá-las sem nenhuma referência implícita ou explícita à utilidade, justificamos também as universidades, as escolas e os institutos de pesquisa. Uma instituição que após sucessivas gerações torna os homens livres é mais do que válida, mesmo quando seus egressos não dão uma contribuição supostamente útil ao conhecimento humano. Um poema, uma sinfonia, uma pintura, uma verdade matemática, um novo fato científico bastam para justificar a existência de universidades, escolas e institutos de pesquisa.

O tema que estou discutindo é particularmente pungente no momento. Em alguns grandes países – especialmente a Alemanha e a Itália –, está em curso uma ação para reduzir a liberdade do espírito humano. As universidades foram reorganizadas de modo a se tornarem instrumentos de uma particular crença política, econômica ou racial. Às vezes, acontece de um indivíduo irresponsável, numa das poucas democracias que ainda restam neste mundo, questionar a importância da liberdade acadêmica absoluta. O verdadeiro inimigo da espécie humana não é o pensador destemido e irresponsável, esteja ele certo ou errado. O verdadeiro inimigo é aquele que procura moldar o espírito humano de modo que ele não ouse abrir as asas como um dia estiveram abertas na Itália e na Alemanha, como estão no Reino Unido e nos Estados Unidos.

Essa ideia não é nova. Foi ela que motivou Wilhelm von Humboldt quando, no tempo em que a Alemanha foi conquistada por Napoleão, ele concebeu e fundou a Universidade de Berlim. Foi ela que encorajou o presidente Gilman a fundar a Universidade Johns Hopkins, que tem servido de modelo em maior ou menor grau a todas as universidades norte-americanas. É a ideia à qual todo indivíduo que valorize a própria alma imortal permanecerá fiel, quaisquer que sejam as consequências. A justificativa da liberdade espiritual vai muito além da originalidade, tanto no campo da ciência quanto no campo das humanidades, porquanto implica tolerância a um amplo espectro das diversidades humanas.

Diante da história da espécie humana, o que pode ser mais absurdo e ridículo que as simpatias ou antipatias baseadas em raça e religião? A humanidade quer sinfonias, pinturas e verdades científicas profundas, ou quer sinfonias cristãs, pinturas cristãs, ciência cristã, ou sinfonias judaicas, pinturas judaicas, ciência judaica, ou contribuições e manifestações maometanas, egípcias, japonesas, chinesas, russas, comunistas ou conservadoras para a infinita riqueza do espírito humano?

IV

Entre as consequências mais impressionantes e imediatas da xenofobia, penso que seja correto citar o rápido desenvolvimento do Instituto de Estudos Avançados, fundado por Louis Bamberger e sua irmã, Felix Fuld, em Princeton, Nova Jersey. A criação do instituto foi sugerida em 1930. Princeton foi escolhida como sede em parte pelos vínculos que seus fundadores tinham com o estado de Nova Jersey, mas, salvo melhor juízo, porque lá havia uma pequena escola superior de alta qualidade com a qual era possível efetuar uma estreita cooperação. O instituto tem um débito inestimável com a Universidade de Princeton. O trabalho começou em 1933, com grande parte de seu pessoal. Seu corpo docente conta com eminentes estudiosos norte-americanos: Veblen, Alexander e Morse, entre os matemáticos; Meritt, Lowe e a senhorita Goldman, entre os humanistas; Stewart, Riefler, Warren, Earle e Mitrany entre os jornalistas e economistas. A esses vieram se juntar estudiosos e cientistas que já trabalhavam na Universidade de Princeton, na biblioteca e nos laboratórios da universidade. Mas é a Hitler que o Instituto de Estudos Avançados deve agradecer pela presença de Einstein, Weyl e Von Neumann, entre os matemáticos; de Herzfeld e Panofsky entre os humanistas; e por um grupo de jovens que, nos últimos seis anos, foram alunos desses mestres e que agora estão engrossando, em todo o país, as fileiras de acadêmicos norte-americanos.

De uma perspectiva organizacional, o instituto é muito simples e o menos formal que se pode imaginar. É constituído por três escolas: uma de matemática, uma de humanidades e uma de economia e ciência política. Elas são formadas por um grupo permanente de professores e por um grupo de membros que muda anualmente. Cada escola administra os próprios programas com total autonomia; dentro dos grupos, cada pessoa dispõe seu tempo e suas energias como melhor lhe convém. Os membros, provenientes já de 22 países estrangeiros e de 39

institutos norte-americanos de ensino superior, se considerados qualificados, são admitidos nos diversos grupos. Eles gozam exatamente da mesma liberdade que os professores. Podem trabalhar com este ou aquele professor, de acordo com o modo como decidem se organizar; podem trabalhar sozinhos, consultando ocasionalmente alguém capaz de ajudá-los. Não há esquemas rígidos a seguir; não há divisão entre os professores, membros ou visitantes. Alunos e professores de Princeton e membros e professores do instituto se misturam livremente, sem qualquer distinção. Cultiva-se o estudo por si mesmo, sem se preocupar com os resultados para os indivíduos e para a sociedade. Não há reuniões de departamento; não existem comissões. Desse modo, aqueles que têm ideias gozam das condições favoráveis à reflexão e ao ensino. Um matemático pode se concentrar na matemática sem ser interrompido; assim também um humanista em sua área, bem como um economista ou um estudante de ciências políticas. A administração foi minimizada em dimensão e importância. Quem não tem ideias, quem não se concentra em ideias, não encontra guarida no instituto.

Talvez eu possa esclarecer melhor esse ponto citando brevemente alguns exemplos. Foi oferecida uma bolsa para permitir que um professor de Harvard viesse a Princeton. Ele escreveu perguntando: “Quais serão as minhas obrigações?” Eu respondi: “Você não tem obrigações, só oportunidades.”

Um jovem matemático, muito capaz, depois de passar um ano em Princeton, veio se despedir de mim. Quando estava quase saindo, comentou: “Talvez você queira saber o que este ano significou para mim.”

“Claro”, respondi.

“A matemática está se desenvolvendo depressa”, comentou ele; “a literatura sobre o assunto é vasta. Já tem dez anos que terminei o doutorado. Durante um tempo, consegui me manter atualizado, mas ultimamente tem se tornado cada vez mais difícil. Agora, depois de um ano aqui, as cortinas foram erguidas, o quarto está iluminado, as janelas estão abertas. Tenho dois artigos em mente que vou escrever em breve.”

“Quanto tempo isso vai durar?”, perguntei. “Cinco anos, talvez dez.”

“E depois?” “Depois eu volto.”

Um terceiro exemplo é recente. Um professor de uma grande universidade ocidental chegou a Princeton no final de dezembro passado. Pretendia trabalhar com o professor Morey (na Universidade de Princeton). Mas Morey o aconselhou a procurar Panofsky e Swarzenski (no instituto). Agora está trabalhando com os três.

“Vou ficar até outubro”, afirmou. “O verão aqui é quente”, comentei.

“Vou estar ocupado e feliz demais para perceber.”

Portanto, a liberdade não conduz à ociosidade, mas antes ao perigo da sobrecarga de trabalho. A mulher de um membro inglês recentemente perguntou: “Todo mundo trabalha até as duas da manhã?”

O instituto ainda não tem uma sede física. Por enquanto, os matemáticos estão alojados no Fine Hall com os matemáticos de Princeton; alguns humanistas são hóspedes do McCormick Hall, com os humanistas da universidade; outros trabalham em salas espalhadas pela cidade. Os economistas estão num quarto do hotel The Princeton Inn. Minha sala fica num prédio comercial na Nassau Street, onde trabalham comerciantes, dentistas, advogados, fisioterapeutas e um grupo de acadêmicos de Princeton que está realizando uma pesquisa para o governo local e um estudo sobre população. Cimento e tijolo não são assim tão essenciais, como o presidente Gilman demonstrou sessenta anos atrás, em Baltimore. Não obstante, sentimos falta do contato informal entre nós e vamos remediar esse problema com a construção de um edifício financiado pelos fundadores, que vai se chamar Fuld Hall. Mas a formalidade vai parar aí. O instituto deve permanecer pequeno e vai se manter fiel à convicção de que seus membros desejam tempo livre, segurança, ausência de organização e rotina e, finalmente, contato informal com os acadêmicos de Princeton e outros que, de tempos em tempos, possam ser atraídos para a universidade. Dentre esses, Niels Bohr veio de Copenhague; Von Laue, de Berlim; Levi Civita, de Roma; André Weil, de Estrasburgo; Dirac e G.H. Hardy, de Cambridge; Pauli, de Zurique; Lemaître, de Lovaina; Wade-Gery, de Oxford; e muitos norte-americanos de Harvard, Yale, Columbia, Cornell, Johns Hopkins, Chicago, Califórnia e outros centros de estudos avançados.

Sem nos prometer nada, alimentamos a esperança de que a busca livre e desinteressada do conhecimento inútil poderá trazer resultados práticos no futuro, como os trouxe no passado. Mas em momento algum defendemos que o instituto seja baseado nisso. Ele existe como um paraíso para os acadêmicos que, como poetas e músicos, alcançaram o direito de trabalhar como lhes apraz e que, nessas condições, conseguem o melhor de si mesmos.

ABRAHAM FLEXNER (1866-1959) foi um famoso pedagogo norte-americano. Após estudar nas universidades Harvard e Johns Hopkins, fundou diversas

escolas experimentais e participou da criação do Instituto para Estudos Avançados de Princeton, que dirigiu de 1930 a 1939. Enquanto ocupava esse cargo, favoreceu o exílio de muitos pesquisadores que fugiam das perseguições nazistas. Autor de vários livros de pedagogia, Flexner publicou em 1910 um estudo sobre o ensino da medicina no século XX cujas intuições permanecem extraordinariamente atuais. Seus trabalhos influenciaram profundamente o ensino das ciências nos Estados Unidos e na Europa.

Notas[q]

Introdução

1: Pierre Hadot. “La philosophie est-elle un luxe?”, in *Exercices spirituels et philosophie antique*. Prefácio de Arnold I. Davidson. Paris, Albin Michel, 2002, p.362-3.

1: Stefano Rodotà. *Il diritto di avere diritti*. Roma/Bari, Laterza, 2012.

1-2: Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre as ciências e as artes II*. Trad. e notas de Marilena Chaui e J. Guinsburg. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.352. (Coleção Os Pensadores.)

1: Denis Diderot. “Satire contre le luxe”, in *Regrets sur ma vieille robe de chambre ou Avis à ceux qui ont plus de goût que de fortune* seguido de *Satire contre le luxe*. Paris, Éditions de l’Éclat, 2011, p.42.

1: Charles Baudelaire. *As flores do mal*. Trad. de Jamil Almansur Haddad. São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.90.

1: Gustave Flaubert. *Dicionário das ideias feitas*. Trad. de Cristina Muracho. São Paulo, Nova Alexandria, 2007, p.92.

1: Friedrich Hölderlin. *Poemas*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa, Relógio D’Água, 1991, p.428-9. Sobre esse verso do poema *Andenken* [*Recordação*] e sobre a poesia de Hölderlin, cf. Martin Heidegger, *Zu Hölderlin/Griechenlandreisen*. Org. de Curd Ochtwad. Hamburgo, Felix Meiner, 2000.

1: Charles Percy Snow. *As duas culturas*. Trad. de Lina Pina Amaro. Lisboa, Dom Quixote, 1967.

1: Ilya Prigogine e Isabelle Stengers. *A nova aliança*: *metamorfose da ciência*. Trad. de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília, UnB, 3ª ed. 1997.

1-2: Platão. *O banquete*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

1: Eugène Ionesco. “Relazione per una riunione di scrittori” (fev. 1961), in *Note e contronote: Scritti sul teatro*. Turim, Einaudi, 1965, p.140-3.

1: Kakuzo Okakura. *O livro do chá.* Prefácio e posfácio de Hounsai Genshitsu Sen. Trad. de Leiko Gotoda. São Paulo, Estação Liberdade, 2008, p.93.

1: Rainer Maria Rilke. *Cartas a um jovem poeta*. Trad. de Paulo Rónai. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo, Editora Globo, 1961, p.32.

1-2: Edmond Rostand. *Cyrano de Bergerac*. Trad. de Fábio M. Alberti. São Paulo, Nova Cultural, 2003, p.323.

1: Eugène Ionesco. “Conversazione con i *Cahiers libres de la jeunesse*” (1960), in *Note e contronote*, op.cit., p.112.

1: Pietro Barcellona. *Elogio del discorso inutile: la parola gratuita*. Bari, Dedalo, 2010, p.15. Nesse belo livro, Barcellona critica os discursos que pretendem medir a eficiência e a utilidade, sem levar em conta realmente os conflitos que perturbam os seres humanos.

1: Pierre Lecomte du Noüy. “L’intelligence, les gestes inutiles, le mariage”, in *La dignité humaine*. Paris, Fayard, 1967, p.79-86 (a citação encontra-se na p.79). Ver também, do mesmo autor, *O futuro do espírito*. Trad. de Cruz Malpique. Porto, Educação Nacional, 1950, p.212. Citei Pierre Lecomte du Noüy somente por suas observações sobre o inútil: suas convicções religiosas e suas conclusões filosóficas estão completamente fora da perspectiva deste meu trabalho.

1: Miguel Benasayag e Gérard Schmit. *L’epoca delle passioni tristi*. Milão, Feltrinelli, 7ª ed. 2011, p.64. [*Les passions tristes.* Paris, La Découverte, 2006.]

1: Mario Vargas Llosa. “Elogio de la lectura e de la ficción”, *El País*, Madri, 8 dez. 2010.

1: Oscar Wilde. *O leque de Lady Windermere*. Trad. de Oscar Mendes. Rio de Janeiro, J. Aguilar, 1975, Ato II, p.25. Ver também o Prefácio a *O retrato de Dorian Gray*. Trad. de Oscar Mendes. São Paulo, Abril Cultural, 1981, p.8.

1: Voltaire. “Le Mondain”, in *Les Œuvres complètes de Voltaire*. Edição crítica de H.T. Mason. Oxford, Voltaire Foundation, 2003, vol.22, p.296. Devo acrescentar que para Voltaire o supérfluo não encarna somente a arte e alguns

valores libertinos, mas se torna, também, uma perspectiva econômica, uma apologia do luxo.

1: Eugène Ionesco. “Relazione per una riunione di scrittori” (fev. 1961), in *Note e contronote: Scritti sul teatro*, op.cit., p.140 e 142.

1: Benedetto Croce. “La fine della civiltà”, in *Filosofia e storiografia*. Nápoles, Bibliopolis, 2005, p.285.

1-2: Jorge Luis Borges. “A muralha e os livros”, in *Outras inquisições*. Trad. de David Arrigucci Jr. São Paulo, Companhia da Letras, 2007, p.9.

1: Cícero. *Paradossi degli Stoici*, VI, 43. Edição bilíngue latim/italiano, org. Renato Badalì. Milão, Rizzoli, 3ª ed. 2010, p.181.

1-2: Longino. *Do sublime*, in *A poética clássica*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo, Cultrix, 12ª ed. 2005, p.113.

1: Giordano Bruno. *De immenso*, in *Opera latine conscripta*. Publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [Org. de F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier]. Nápoles, 1879-1891, [vol.I, 1], p.208. (Trad. italiana: G. Bruno, *L’immenso e gli innumerevoli*, in *Opere latine*. Org. de Carlo Monti. Turim, Utet, 1980, p.425.)

1-2: John Maynard Keynes. *Possibilità economiche per i nostri nipoti*. Milão, Adelphi, 2009, p.28-9. [*Essays in Persuasion*. Nova York, W.W. Norton & Co., 1963, p.358-73.] Para uma análise dessas páginas de Keynes, publicadas em 1930, e a relação com sua perspectiva utópica que aparece em outras obras, ver as importantes reflexões de Guido Rossi na edição *Possibilità economiche per i nostri nipoti?* Milão, Adelphi, 2009, p.33-52.

1-2: Georges Bataille. *Il limite dell’utile*. Org. de Felice Ciro Papparo. Milão, Adelphi, 2ª ed. 2012, p.73, 246-7. As citações do final do parágrafo são extraídas de uma carta que Bataille enviou a Jérôme Lindon (in Georges Bataille. *Choix de lettres: 1917-1962*. Org. de Michel Surya. Paris, Gallimard, 1997, p.377-9), comentada oportunamente no belo ensaio de Papparo que integra o livro.

1: George Steiner. Prefácio a Rob Riemen. *La nobiltà di spirito: elogio di una virtù perduta*. Milão, Rizzoli, 2010, p.7. [O prefácio de Steiner não aparece na edição brasileira do livro de Riemen: *Nobreza de espírito: um ideal esquecido*. Trad. de Francis Petra Janssen. Petrópolis, Vozes, 2011.] p.26-7: Italo Calvino.

As cidades invisíveis. Trad. de Diogo Mainardi. São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p.150.

1: Italo Calvino. *Por que ler os clássicos*. Trad. de Nilson Moulin. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p.16.

1: Rob Riemen. Prólogo a George Steiner. *Una certa idea di Europa*. Prefácio de M. Vargas Llosa. Milão, Garzanti, 2006, p.23.

Para uma análise interessante do supérfluo na literatura e na arte, ver a coleção de ensaios publicados em *Le superflu, chose très nécessaire* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004), organizados por Gaïd Girard.

Sobre os autos de fé dos livros e sobre a destruição de bibliotecas inteiras, ver Lucien X. Polastron. *Libri al rogo: Storia della distruzione infinita delle biblioteche*. Milão, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2006 (o episódio chinês encontra-se na p.93). Sobre as bibliotecas e sobre os vínculos entre livros e liberdade, ver Luciano Canfora. *Livro e liberdade*. Trad. de Antonio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro/São Paulo, Casa da Palavra/Ateliê Editorial, 2003.

PRIMEIRA PARTE A útil inutilidade da literatura

1: Victor Hugo. *Os miseráveis*. Trad. de Frederico O.P. de Barros. São Paulo, Cosac Naify, 4ª ed. 2012, p.891.

1. “Quem não tem não é”

1: Vincenzo Padula. *Le vocali. Ossia la prima lezione di mio padre*, in *Persone in Calabria*. Introdução de Carlo Muscetta, bibliografia por Attilio Marinari. Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1993, p.22 e 25.

3. O que é a água? Uma anedota de Foster Wallace

1: David Foster Wallace. *Questa è l’acqua*. Org. de Luca Briasco. Trad. de Giovanna Granato. Turim, Einaudi, 2009, p.143. [*This is water. Some Thougths, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*. Nova York, Little, Brown and Company, 2009, p.3-4. Ver também revistapiaui.estadao.com.br/materia/a-liberdade-de-ver-os-outros]

4. Os peixinhos de ouro do coronel Buendía

1, 2: Gabriel García Márquez. *Cem anos de solidão*. Trad. de Elaine Zagury. Rio de Janeiro, Record, 1967, p.180 e 154.

5. Dante e Petrarca: a literatura não é subserviente ao dinheiro

1: Dante Alighieri. *Convívio*. Trad. de Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa, Guimarães, 1992, p.48.

1-2: Francesco Petrarca. *Cancioneiro*. Trad. de José Clemente Pozenato. Cotia/Campinas, Ateliê Editorial/Unicamp, 2014, p.45.

6. A literatura da utopia e os penicos de ouro

1-2: Thomas More. *Utopia*. Trad. de Luís de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1972, p.245 e 203.

1-2: Tommaso Campanella. *A cidade do Sol.* Trad. de Aristides Lôbo, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.246, 253 e 259.

1, 2: Francis Bacon. *Nova Atlântida*. Trad. de José A. Reis de Andrade, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.259 e 246.

1: Raymond Trousson. “Lo sviluppo dell’utopia moderna”, in *Viaggio in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico.* Introd. de Vita Fortunati. Ravena, Longo Editore, 1992, p.62-3.

Ver também Cf. Henri Denis. “Il comunismo di Moro e di Campanella”, in *Storia del pensiero economico vol.I: Da Platone a Ricardo*. Milão, Mondadori, 1990, p.142-53.

7. Jim Hawkins: caçador de tesouros ou colecionador de moedas?

1-2: Robert Louis Stevenson. *A ilha do tesouro*. Trad. de William Lagos. Porto Alegre, LP&M, 2011, p.238, 51, 240 e 245.

1: Geminello Alvi. “Il capitale”, in *Il capitalismo: verso l’ideale cinese*. Veneza, Marsilio, 2011, p.191-3.

Sobre a relação de Stevenson com a moral, ver as acuradas reflexões de Fernando Savater. “Stevenson e la morale”, in *Pirati e altri avventurieri.*

L’arte di raccontare storie. Florença, Passigli, 2010, p.103-10.

Uma breve alusão ao interesse de Jim pelo valor não venal das moedas encontra-se também no verbete italiano da Wikipedia dedicado à *Ilha do tesouro*.

8. *O mercador de Veneza*: a libra de carne, o reino de Belmonte e a hermenêutica de Sileno

1-2: William Shakespeare. *O mercador de Veneza*, in *Obras escolhidas*. Trad. de Millôr Fernandes e Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre, LP&M, 3ª ed. 2012, p.121-79.

1-2: Para as reflexões de Marx sobre Shylock, ver Luciano Parinetto. “Marx e Shylock”, in L. Parinetto e Livio Sichirollo. *Marx e Shylock. Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*. Milão, Unicopli, 1982, p.27-114 (a citação encontra-se na p.46).

1: Franco Marenco. “Barabas-Shylock: ebrei o cristiani?”, in *Il personaggio nelle arti della narrazione*. Org. de Franco Marenco. Roma, Storia e Letteratura, 2007, p.169-89.

Sobre o tema da ambiguidade e da incerteza, ver a introdução à edição italiana *Il Mercante di Venezia*. Trad. e org. de Agostino Lombardo. Milão, Feltrinelli, 2010, p.XI.

Sobre a literatura de Sileno na Renascença, ver Nuccio Ordine. *A cabala do asno: Asinidade e conhecimento em Giordano Bruno*. Prefácios de Eugenio Garin e Ilya Prigogine. Caxias do Sul, Educs, 2008, p.14557. (Para a iconografia e a bibliografia, ver também Nuccio Ordine. *O umbral da sombra: Literatura, filosofia e pintura em Giordano Bruno*. Prefácio de Pierre Hadot e trad. de Luiz Carlos Bombassaro. São Paulo, Perspectiva, 2006, p.29-31.)

Sobre o tema do *supérfluo*, cf. Helen Moore. “Superfluity versus Competency in ‘The Merchant of Venice’”, in *Le superflue, chose très nécessaire*. Org. de Gaïd Girard. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p.117-21.

Sobre a comparação do corpo com o dinheiro, cf. John Drakakis. “‘Jew. Shylock is my name’: Speech-prefixes in ‘The Merchant of Venice’ as symptoms of the early modern”, in *Shakespeare and Modernity. Early Modern to Millenium*. Org. de Hugh Grady. Londres, Routledge, 2000, p.112-3. (Ver também Chiara Lombardi. *Mondi nuovi a teatro. L’immagine del mondo sulle scene europee*

di Cinquecento e Seicento: spazi, economia, società. Milão, Mimesis, 2011, p.113-37, esp. p.126.)

Sobre a oposição entre cristãos e não cristãos (considerados como animais e seres demoníacos), cf. Michele Stanco. “Il contratto ebraicocristiano: l’usura, la penale, il processo in ‘The Merchant of Venice’”, in *Tensioni etiche e giustizia poetica in Shakespeare*. Roma, Carocci, 2009, p.129-56.

Sobre a ética protestante do lucro e os puritanos ingleses, ver Max Weber. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 11ª ed. 1996.

9. Aristóteles: o saber não tem utilidade prática

1: Aristóteles. *Metafísica*. Trad. de Vincenzo Cocco. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

10. Teórico puro ou rei-filósofo? As contradições de Platão

1-2: Platão. *Teeteto*. Trad., introd. e notas de Carlos Alberto Nunes. Belém, Ed. UFPA, 3ª ed. 2001.

1: Platão. *A República*. Introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª ed. 2001.

1: Mario Vegetti. “Il regno filosófico”, in Platão, *La Repubblica: Libro V*. Trad. e notas de Mario Vegetti. Nápoles, Bibliopolis, 2000, vol.IV, p.335-64.

Sobre o conflito exposto no *Teeteto* entre o êxito filosófico e o insucesso na vida, ver Paul Ricoeur. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l’Université de Strasbourg en 19531954*. Texto revisado e comentado por Jean-Louis Schlegel. Paris, Seuil, 2011, p.47-8.

Sobre o *topos* de Tales que cai num poço provocando o riso da mulher trácia, ver Hans Blumenberg. *Il riso della donna di Tracia: una preistoria della teoria*. Bolonha, Il Mulino, 1988.

11. Kant: o gosto do belo é desinteressado

1-2: Immanuel Kant. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2ª ed. 2002.

12. Ovídio: nada é mais útil que as artes inúteis

1: Ovídio. *Metamorfosi*. Org. de Alessandro Barchiesi, com um ensaio introdutório de Charles Segal, edição crítica baseada na edição oxfordiana de Richard Tarrant, trad. de Ludovica Koch. Milão, Mondadori, 2005, p.18-9.

1-2: Ovídio. *Cartas pônticas*. Introd., trad. e notas de Geraldo José Albino. São Paulo, Martins Fontes, 2009, p.24.

Nos comentários mais recentes às *Cartas pônticas*, a questão da inutilidade é apenas mencionada (Ovídio. *Epistulae ex Ponto. Book 1*, Introd., trad. e notas de Jan Felix Gaertner. Oxford, Oxford University Press, 2005, p.334).

13. Montaigne: "nada é inútil, nem mesmo as inutilidades"

1-2: Michel de Montaigne. *Ensaios*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

1: A citação de Garavini encontra-se em: Michel de Montaigne. *Saggi*. Trad. de Fausta Garavini, notas de André Tournon. Milão, Bompiani, 2012, p.VII.

Cf. o importante ensaio de André Tournon '*Route par ailleurs': Le 'nouveau langage' des 'Essais'*. Paris, Champion, 2006, p.113.

14. Leopardi *flâneur*: a escolha do inútil contra o utilitarismo de um "século soberbo e tolo"

1-2: Giacomo Leopardi. *Poesia e prosa*. Org. e notas de Marco Lucchesi. Trad. de Vera Horn, José Paulo Paes e Álvaro Antunes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996, p.1032, 473, 489, 1370, 261, 279, 289.

Para uma análise do programa do *Spettatore Fiorentino* e do tema da inutilidade, cf. Gino Tellini. *Leopardi*. Roma, Salerno Editrice, 2001, p.219-36.

15. Théophile Gautier: "o que é útil é feio" como "a latrina"

1-2: Théophile Gautier. Prefácio a *Mademoiselle de Maupin*. Introd., trad. e notas de Lanfranco Binni. Milão, Garzanti, 2002. (Ver também de Théophile Gautier, o prefácio a *Mademoiselle de Maupin*. Edição crítica de Georges Matoré. Paris, Droz, 1946.)

1: Jean Starobinski. “L’abbaglio dinanzi alla leggerezza. Ossia: il trionfo del clown”, in *Ritratto dell’artista da saltimbanco*. Org. de Corrado Bologna. Turim, Bollati Boringhieri, 2ª ed. 2002, p.60. (Starobinski analisa a metáfora utilizada por esses escritores para explicar os aspectos essenciais de sua poética.)

1-2: Théophile Gautier. Prefácio, in *Albertus ou L’âme et le péché, légende théologique*. Paris, Paulin, 1833.

16. Baudelaire: um homem útil é esquálido

1-2: Charles Baudelaire. *Meu coração desnudado*. Trad. de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.

17. John Locke contra a poesia

1-2: John Locke. *Alguns pensamentos sobre a educação*. Trad. de Madalena Requixa. Coimbra, Almedina, 2012.

Sobre as críticas de Locke à pedagogia retórica de seu tempo, ver Carlo Augusto Viano. *John Locke*. Turim, Einaudi, 1960, p.539.

Sobre a concepção lockeana do *gentleman* baseada nos saberes úteis, cf. Ernesto Fagiani. *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*. Nápoles, Bibliopolis, 1983, p.29-47.

18. Boccaccio: “pão” e poesia

1: Giovanni Boccaccio. *Decamerão*. Trad. de Torrieri Guimarães. São Paulo, Abril Cultural, 1981, p.209.

19. García Lorca: é imprudente viver sem a loucura da poesia

1: Federico García Lorca, apud Pablo Neruda. *20 poemas de amor e uma canção desesperada*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 14ª ed. 1989, p.11.

20. A loucura de Dom Quixote, herói do inútil e da gratuidade

1-2: Miguel de Cervantes. *Dom Quixote de la Mancha*. Trad. e notas de Ernani Ssó. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2012, 2 vols.

Uma aproximação entre *Dom Quixote* e o episódio da praça da Paz Celestial em Pequim foi tema de debate no programa *Le Storie*, transmitido pela TV RAI TER, no dia 16 de abril de 2013. Provocado pelas perguntas do jornalista Corrado Augias, refleti sobre a tocante imagem do jovem que, de braços abertos, barrava o caminho dos tanques chineses.

21. Os fatos de Coketown: as críticas de Dickens ao utilitarismo

1-2: Charles Dickens. *Tempos difíceis*. Trad. de E. Jacy Monteiro. São Paulo, Paulinas, 1968.

22. Heidegger: é difícil compreender o inútil

1-2: Martin Heidegger. *Seminários de Zollikon*. Org. de Medard Boss. Trad. de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, Vozes, 2001, p.182.

23. A inutilidade e a essência da vida: Zhuangzi e Kakuzo Okakura

1: *Zhaung-zi*. Org. de Liou Kia-Hway. Milão, Adelphi, 6ª ed. 2010.

1-2: Kakuzo Okakura. *O livro do chá.* Prefácio e posfácio de Hounsai Genshitsu Sen. Trad. de Leiko Gotoda. São Paulo, Estação Liberdade, 2008, p.93.

24. Eugène Ionesco: o útil é um peso inútil

1-2: Eugène Ionesco. “Relazione per una riunione di scrittori” (fev. 1961), in *Note e contronote: Scritti sul teatro.* Turim, Einaudi, 1965, p.142-3.

25. Italo Calvino: o gratuito revela-se essencial

1: Italo Calvino. “Le avventure di tre orologiai e di tre automi”, in *Saggi (1945-1985)*. Milão, Mondadori, 1995, t.I, p.535.

Sobre o interesse do escritor pela ciência, ver Massimo Bucciantini. *Italo Calvino e la scienza*. Roma, Donzelli, 2007.

26. Emil Cioran e a flauta de Sócrates

1: Emil Cioran. *Breviário de decomposição*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989, p.23-4.

1: Emil Cioran. “Accenni di vertigine”, in *Squartamento*. Trad. de M.A. Rigoni, nota de introdução de Guido Ceronetti. Milão, Adelphi, 1981, p.99 e 141.

SEGUNDA PARTE A universidade-empresa e os estudantes-clientes

1: Albert Einstein. *Carta a Carl Seelig*, 11 mar. 1952, ethz.ch, AE 39-013.

1. O Estado sem compromisso

1: Martha C. Nussbaum. *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*. Bolonha, Il Mulino, 2011. [*Not for profit: Why Democracy Needs Humanities*. Princeton, Princeton University Press, 2010.]

Uma defesa dos saberes humanísticos encontra-se agora também no belo volume da coletânea *A che serve la storia: I saperi umanistici alla prova della modernità*. Org. de Piero Bevilacqua. Roma, Donzelli, 2011.

2. Os estudantes-clientes

1: Simon Leys. “Une idée de l’université”, in *Le studio de l’inutilité*. Paris, Flammarion, 2012, p.288. Nesse ensaio que conclui o volume e nas páginas introdutórias, Leys nos apresenta reflexões importantes sobre o tema da inutilidade.

3. A universidade-empresa e os professores-burocratas

1: Marc Fumaroli. “Le Accademie come beni comuni dell’u-manità”, in *Uno scandalo internazionale*. Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2012, p.13-6. Sobre o surgimento do Collège de France, cf. *Les origines du*

Collège de France (1500-1560). Org. de Marc Fumaroli. Paris, Klincksieck, 1998.

1: Montesquieu. *Pensieri*. Org. de Domenico Felice e Davide Monda. Milão, Rizzoli, 2010, p.41. [*Pensées*. Org. de Daniel Oster in *Œuvres complètes*. Paris, Seuil, 1964, p.853-1082.]

4. Victor Hugo: combate-se a crise não cortando os fundos destinados à cultura, mas duplicando-os

1-2: Victor Hugo. "Sostegno alle lettere e alle arti. Contro il pericolo dell'ignoranza (Discorso del 10 novembre 1848)", in *Contro i tagli alla cultura*. Apres. de Paolo Veronesi, trad. ital. de Carlotta Prada. Pavia, Ibis, 2011, p.35-45.

5. Tocqueville: as "belezas fáceis" e os perigos das democracias de mercado

1-2: Alexis de Tocqueville. *A democracia na América*. Trad., prefácio e notas de Neil R. da Silva. Belo Horizonte, Itatiaia, 1962.

Marc Fumaroli escreveu diversos ensaios sobre a importância das reflexões de Tocqueville contra a corrida excessiva do útil.

6. Herzen: os comerciantes sem tempo

1-2: Aleksandr Herzen. *Il passato e I pensieri*. Projeto editorial de Lia Wainstein. Turim, Einaudi, 1996, vol.I, "Parte quinta. Arabeschi d'Occidente II". [*My Past & Thoughts*. Berkeley, University of California Press, 1982; aqui especialmente a quinta parte, "Western European Arabesques II", e p.786 e 788-90.]

7. Bataille: o limite do útil e a vitalidade do supérfluo

1-2: Georges Bataille. *Il limite dell'utile*. Org. de Felice Ciro Papparo. Milão, Adelphi, 2ª ed. 2012, p.246, 247, 47, 177, 78, 104, 80, 101. As duas primeiras citações foram extraídas de uma carta enviada por Bataille a Jérôme Lindon (cf. Georges Bataille. *Choix de lettres. 1917-1962*. Org. de Michel Surya. Paris, Gallimard, 1997, p.377-9).

Para uma análise das posições de Bataille sobre a economia, cf. Giovambattista Vaccaro. “Per un’economia della distruzione”, in *Al di là dell’economico: Per una critica filosofica dell’economia*. Org. de G. Vaccaro. Milão, Mimesis, 2008, p.15-42.

8. Contra a universidade profissionalizante: John Henry Newman

1-2: John Henry Newman. *Discorso V. Il sapere come fine a se stesso* e *Discorso VII. Il sapere considerato in relazione alla competenza professionale*, in *Scritti sull’università*. Edição bilíngue inglês/italiano. Prefácio, trad., notas e apêndice de Michele Marchetto. Milão, Bompiani, 2008. [“Discourse V. Knowledge its Own End e Discourse VII. Knowledge Viewed in Relation to Professional Skill”, in *The Idea of a University* (Disponível em: http://www.newmanreader.org/works/idea/index.html).]

9. Para que servem as línguas antigas? John Locke e Antonio Gramsci

1: John Locke. *Alguns pensamentos sobre a educação*. Trad. de Madalena Requixa. Coimbra, Almedina, 2012, §164, p.297.

1: Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*, vol.2. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004, p.45-6.

Entre as várias obras consagradas à defesa do latim e das línguas clássicas em geral, ver especialmente: Wilfried Stroh. *Le latin est mort, vive le latin: petite histoire d’une grande langue* (Paris, Les Belles Lettres, 2008). *Sans le latin…* Org. de Cécilia Suzzoni e Hubert Aupetit (Paris, Mille et Une Nuits, 2012); nessa coletânea de conferências encontra-se também a contribuição de Yves Bonnefoy. “Le latin, la démocratie, la poésie” (p.385-93).

Sobre o vínculo entre filologia e liberdade, ver L. Canfora. *Filologia e libertà*. Milão, Mondadori, 2008. (Sobre Giorgio Pasquali, ver especialmente p.12-3.)

Sobre as consequências desastrosas de uma civilização que perde a memória das línguas clássicas, cf. L. Canfora. “Difendere l’insegnamento del latino non è una battaglia di retroguardia”, *Corriere della Sera*, 11 jun. 2012, p.32. Ver também Julien Gracq. *Le Monde des Livres*, 5 fev. 2000.

11. O encontro com um clássico pode mudar a vida

1: George Steiner. *Lições dos mestres*. Rio de Janeiro, Record, 2ª ed. 2010, p.24.

1: Max Scheler. *Amore e conoscenza*. Org. de Edoardo Simonotti. Brescia, Morcelliana, 2009, p.31. (A citação é extraída de uma carta de Goethe endereçada a Friederich Heinrich Jacobi em 10 de maio de 1812; cf. Johann Wolfgang von Goethe. *Sämtliche Werke*: *Briefe, Tagebücher und Gespräche*, vol.VII [34], Napoleonische Zeit [10 mai. 1805 – 6 jun. 1816]. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1994, p.59.)

George Steiner escreveu páginas fundamentais sobre a defesa dos clássicos e contra a invasão da literatura secundária. Ver especialmente *Presenças reais* (Lisboa, Presença, 2004), *Nenhuma paixão desperdiçada* (Rio de Janeiro, Record, 2001) e *A poesia do pensamento* (Porto, Relógio D'Água, 2012).

12. As bibliotecas ameaçadas: o clamoroso caso do Instituto Warburg

1: A carta do cardeal Bessarione é citada em Eugenio Garin. *La cultura del Rinascimento*. Milão, Il Saggiatore, 1988, p.41.

Entre os diversos autores que escreveram sobre o conflito entre o Warburg Institute e a Universidade de Londres, lembramos Anthony Grafton e Jeffrey Hamburger. "Save the Warburg", *New York Review of Books* LVII(14), 30 set. 2010, p.72-4. A revista *Common Knowledge* (18.1, inverno 2012) dedicou à delicada questão um número especial, com várias contribuições, dentre elas as do diretor do Warburg, Peter Mack, e da responsável pela biblioteca, Jill Kraye.

A façanha da biblioteca do Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles foi acompanhada pela mídia (jornais, rádios, televisões) italiana e estrangeira. O jornal *Corriere della Sera*, em particular, dedicou numerosos artigos às vicissitudes dos livros do instituto italiano (2431 ago. e 1, 6 e 10 set. 2012).

14. A utilidade imprevisível das ciências inúteis

Para o artigo publicado por Arturo Casadevall na revista *Proceedings of the National Academy of Science*, ver o comentário de Eugenia Tognotti. "Scienziati con il vizio della truffa", *La Stampa*, 6 out. 2012, p.1.

15. O que se extrai de um teorema? De Euclides a Arquimedes

1: A história de Estobeu está em *Ioannis Stobai Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae Physicae et Ethicae.* Org. de Curt Wachsmuth. Berlim, 1884, vol.II, p.25-29 (Cap.XXXI, Sobre a instrução e a educação).

1-2: Plutarco. *Vidas paralelas*. Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto. Trad. de Gilson César Cardoso. São Paulo, Paumape, 1991, vol.II, *Marcelo*, p.214.

Para a interpretação da anedota de Euclides e do testemunho de Plutarco, ver Lucio Russo. *La rivoluzione dimenticata: Il pensiero greco e la scienza moderna*. Prefácio de Marcello Cini. Milão, Feltrinelli, 6ª ed. 2010, p.232-40. Ver também Paolo Rossi. *Os filósofos e as máquinas*. Trad. de Federico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.74-6.

16. Poincaré: a "ciência não estuda a natureza" para procurar "o útil"

1-2: Henri Poincaré. *O valor da ciência*. Trad. de Maria Helena Martins. Rio de Janeiro, Contraponto, 1995, p.89-90, 92.

1-2: Juvenal. *Satire*. Introd. de Luca Canali, introd., trad. e notas de Ettore Barelli. Milão, Rizzoli, 1980, [VIII, 83-4], p.172-3.

1-2: Henri Poincaré. "La scelta dei fatti", in *Scienza e método*. Turim, Einaudi, 1997, p.9, 10, 13, 14, 15. [*Science et méthode*. Paris, Flammarion, 1912.]

Para uma análise em perspectiva psicanalítica do verso de Juvenal em Kant, Claudel e Lacan, ver Alenka Zupancic. *Etica del Reale: Kant, Lacan*. Napóles, Orthotes, 2012, p.35.

TERCEIRA PARTE Possuir mata: *dignitas hominis*, amor, verdade

1. A voz dos clássicos

1: Michel de Montaigne. *Ensaios*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, Abril Cultural, 1972, p.129.

2. *Dignitas hominis*: a ilusão da riqueza e a prostituição da sabedoria

1-2: Hipócrates. “Ippocrate e Democrito (Epistole 10-21)”, in *Lettere sulla follia di Democrito*. Edição bilíngue grego/italiano. Org. de Amneris Roselli. Nápoles, Liguori, 1998, p.37-9, 64-5.

1-2: Sêneca. *Cartas a Lucílio*. Trad., prefácio e notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª ed. 2004, p.320.

1-2: Giovanni Pico della Mirandola. *Discorso sulla dignità dell'uomo*. Ed. bilíngue latim/italiano. Org. de Francesco Bausi. Parma, Fondazione Bembo/Ugo Guanda Editore, 2003.

1-2: Leon Battista Alberti. *De commodis litterarum atque incommodis*/ *Sulle comodità e incomodità delle lettere*. Edição bilíngue latim/italiano. Trad., introd. e notas de Giovanni Fabris. Milão, Marzorati, 1971, p.143-5.

1: Longino. *Do sublime*, in *A poética clássica*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo, Cultrix, 12ª ed. 2005, p.113.

3. Amar para possuir mata o amor

1: Antoine de Saint-Exupéry. *Cidadela*. Trad. de Ruy Belo. São Paulo/ Lisboa, Quadrante/Aster, 1969, p.138-9.

1-2: Michel Serres. *O mal limpo: Poluir para se apropriar?*. Trad. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011, p.44.

1-2: Ludovico Ariosto. *Orlando furioso*. Trad. port. de Margarida Periquito. Lisboa, Cavalo de Ferro, 2007.

1: Virgílio. *Eneida*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Brasília/São Paulo, UnB/A Montanha, 1983, p.52.

1-2: Miguel de Cervantes. *Dom Quixote de la Mancha*. Trad. e notas de Ernani Ssó. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2012, 2 vols.

1-2: Denis Diderot. *Suplemento à viagem de Bougainville ou Diálogo entre A e B sobre o inconveniente de atribuir ideias morais a certas ações físicas que não as comportam.* Trad. de J. Guinsburg. São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.422.

1: Rainer Maria Rilke. *Poesie I (1895-1908)*. Edição bilíngue alemão/italiano. Org. de Giuliano Baioni, comentários de Andreina Lavagetto. Turim, Einaudi,

1994, p.782. (A citação encontra-se na carta de 9 de março de 1899, endereçada a Elena Voronina.)

4. Possuir a verdade significa matar a verdade

1: Platão. *O banquete*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo, Abril Cultural, 1972, p.88-123 (201d-212c).

1: Giordano Bruno. *De immenso*, in *Opera latine conscripta*. Publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [Org. de F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C.M. Tallarigo], apud Dom. Morano [Florentiae, typis successorum Le Monnier]. Nápoles, 1879-1891, [vol.I, 1], p.203-4. (Trad. italiana: G. Bruno, *L'immenso e gli innumerevoli*, in *Opere latine*. Org. de Carlo Monti, Turim, Utet, 1980, p.420.) Sobre essa passagem do *De immenso* e sobre a relação entre a investigação filosófica e investigação amorosa, ver Nuccio Ordine. *O umbral da sombra. Literatura, filosofia e pintura em Giordano Bruno*. Prefácio de Pierre Hadot e trad. de Luiz Carlos Bombassaro. São Paulo, Perspectiva, 2006, p.129-68 (sobre a passagem do *De immenso*, em especial n.44, p.144).

1: Giordano Bruno. *A ceia de Cinzas*. Trad. de Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul, Educs, 2012, p.52.

1-2: Michel de Montaigne. *Ensaios*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, Abril Cultural, 1972, p.424-5.

1: Erasmo de Roterdã. *A guerra e a queixa da paz*. Lisboa, Edições 70, 1999.

1: Sébastien Castellion. *Contre le libelle de Calvin après la mort de Michel Servet*. Apres., trad. fr. e notas de Étienne Barilier. Carouge/ Genebra: Éditions Zoé, 1998, p.161.

1: Giovanni Boccaccio. *Decamerão*. Trad. de Torrieri Guimarães. São Paulo, Abril Cultural, 1981, p.38-9.

1: Gotthold Ephraim Lessing. *Nathan il saggio*. Introd. de Emilio Bonfatti, trad. e notas de Andrea Casalegno. Milão, Garzanti, 12ª ed. 2009, p.160-3. [*Nathan der Weise*. Stuttgart, Reclam, 1990, p.77-82.]

1-2: John Milton. *Areopagítica: Discurso pela liberdade de imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. Prefácio e org. de Felipe Fortuna. Trad. e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, Topbooks, 1999, p.141, 169, 155.

1: Gotthold Ephraim Lessing. “Eine Duplik” (1778), in *Werke*. Org. de Herbert G. Göpfert. Munique, Hanser, 1979, t.8, p.32-3.

Sobre a dúvida como instrumento essencial para estimular a busca da verdade, ver as reflexões argutas de Gustavo Zagrebelsky. *Contro l’etica della verità*. Roma-Bari, Laterza, 2009.

O tema do relativismo foi revisitado várias vezes, com uma clareza exemplar, por Umberto Eco. Entre suas várias contribuições, eu gostaria de recordar especialmente “Assoluto e relativo: una storia infinita”, *La Repubblica*, 10 e 11 jul. 2007 (texto da preleção apresentada em 9 de julho no festival da Milanesiana 2007, idealizado e coordenado por Elisabetta Sgarbi). Uma defesa significativa do relativismo encontra-se em Giulio Giorello. *Di nessuna chiesa: La libertà del laico*. Milão, Cortina, 2005.

ɋ Sempre que possível, citamos edições já existentes em português. Caso contrário, traduzimos a partir da edição original do presente livro, e damos aqui nas notas a base indicada por Nuccio Ordine. (N.T.)

Agradecimentos

A elaboração deste ensaio resulta de um conjunto de reflexões que apresentei em diversos momentos nos últimos dez anos, dentre os quais está uma conferência que proferi em abril de 2012 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, quando me foi concedido o título de doutor *honoris causa*. Gostaria de agradecer o amigo Irving Lavin, do Instituto de Estudos Avançados de Princeton, por ter me indicado o ensaio de Abraham Flexner. Em junho de 2011, ao participar de uma mesa-redonda realizada na sede do Instituto Italiano para os Estudos Filosóficos, em Nápoles, e tocado pelo título da minha intervenção, *L'utile inutilità delle discipline umanistiche* (*A útil inutilidade dos estudos humanísticos*), Lavin presenteou-me com as páginas de Flexner, que eu não conhecia. O presente trabalho deve muito às inesquecíveis e apaixonantes conversações inúteis com George Steiner e Alain Segonds. Sem os meus estudantes da Universidade da Calábria e das várias universidades estrangeiras nas quais ensinei durante esses anos, dificilmente poderia ter compreendido muitos aspectos da utilidade do inútil. À defesa dos clássicos e da cultura, Gerardo Marotta, presidente do Instituto Italiano para os Estudos Filosóficos, dedicou toda sua vida e os seus recursos financeiros.

A versão italiana deste livro, acrescida de novos parágrafos e novas citações, foi realizada durante minha estada em Berlim (entre março e junho de 2013) na qualidade de pesquisador visitante no Instituto Max Planck para a História da Ciência. Sou imensamente grato ao diretor Jürgen Renn e aos colegas com quem discuti os temas aqui desenvolvidos.

Por fim, quero agradecer especialmente ao meu caro amigo e colega Luiz Carlos Bombassaro, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por ter traduzido este livro e por ter me estimulado – junto com o reitor, Carlos Alexandre Netto, e os colegas Jane Tutikian, do Instituto de Letras, e Johannes Doll, da Faculdade de Educação – a aprofundar o tema da utilidade do inútil. Ainda recordo emocionado a calorosa acolhida dos estudantes e da maravilhosa comunidade calabresa e italiana de Porto Alegre. Fico muito feliz que aquele núcleo de ideias, discutido há alguns anos no Salão de Atos da Universidade, possa agora ganhar vida nova no Brasil.

NUCCIO ORDINE (Itália, 1958) é professor de literatura italiana na Universidade da Calábria. Entre diversas obras, escreveu três livros dedicados a Giordano Bruno, traduzidos em onze línguas: *A cabala do asno* (Educs, 2006), *O umbral da sombra* (Perspectiva, 2009) e *Contro Il Vangelo armato* (2009). *Fellow* do Harvard University Center for Italian Renaissance Studies e da Alexander von Humboldt Stiftung, atuou como professor visitante em diversos institutos de pesquisa e universidades nos Estados Unidos (Yale, NYU) e na Europa (EHESS, ENS, Paris-IV Sorbonne, CESR de Tours, IEA Paris, Warburg Institute, Max Planck Berlim). É membro honorário do Instituto de Filosofia da Academia Russa de Ciências (2010) e doutor *honoris causa* da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Na França recebeu a Ordre des Palmes Académiques (Commandeur 2014) e a Légion d'Honneur (2012), e, na Itália, foi nomeado Commendatore dell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana (2010). Dirige coleções de clássicos para editoras na França e na Itália e colabora com o jornal *Corriere della Sera*. No Brasil coordena, com Luiz Carlos Bombassaro, a edição das *Obras italianas* de Giordano Bruno (Educs).

Título original:
L’Utilità dell’inutile
(*Manifesto*)

Tradução autorizada da décima segunda edição italiana, publicada em 2014 por Bompiani, de Milão, Itália

Copyright © 2013, Nuccio Ordine
Copyright © 2013, Bompiani – RCS Libri S.p.A., Milan

Copyright da edição brasileira © 2016:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de S. Vicente 99 − 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Capa: Estúdio Insólito
Produção do arquivo ePub: Booknando Livros

Edição digital: janeiro de 2016
ISBN: 978-85-378-1540-3