

Juliana Santana
Raquel Castilho Souza
Fábio Henrique Duarte
João Paulo S. Vilas Bôas
(ORGANIZADORES)

FILOSOFIA EM DEBATE

VOLUME 2

Juliana Santana
Raquel Castilho Souza
Fábio Henrique Duarte
João Paulo Simões Vilas Bôas
(ORGANIZADORES)

FILOSOFIA EM DEBATE

VOLUME 2



PALMAS-TO
2019

**Reitor**

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitora

Ana Lúcia de Medeiros

Conselho Editorial

Cynthia Mara Miranda (Presidenta)

Danival José de Souza

Idemar Vizolli

Ildon Rodrigues do Nascimento

Nilton Marques de Oliveira

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis e Comunitários (PROEST)

Kherlley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão e Cultura (PROEX)

Maria Santana Ferreira Milhomem

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Elisabeth Aparecida Corrêa Menezes

Pró-Reitora de Graduação (PROGRAD)

Vânia Maria de Araújo Passos

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ)

Raphael Sanzio Pimenta

Prefeitura Universitária

João Batista Martins Teixeira

Procuradoria Jurídica

Marcelo Morais Fonseca

Projeto Gráfico/Diagramação

Mota Produções

Imagens

Projetado por freepik.com

pixabay.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Agência Brasileira do ISBN - Bibliotecária Priscila Pena Machado CRB-7/6971

F488 Filosofia em debate : volume 2 [recurso eletrônico] /
orgs. Juliana Santana ... [et al.]. — 2. ed. — Palmas :
EDUFT, 2019.
Dados eletrônicos (pdf).

ISBN 978-85-60487-59-2

1. Filosofia- Estudo e ensino. 2. Educação –
Pesquisa. I. Santana, Juliana. II. Souza, Raquel Castilho.
III. Duarte, Fábio Henrique. IV. Vilas Bôas, João Paulo Simões.
V. Título.

CDD 107

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

APRESENTAÇÃO

O segundo volume do livro *Filosofia em Debate*, assim como o primeiro, lançado pela Editora Nefiponline em 2016, é resultado de esforços conjuntos dos membros do Colegiado de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT) em abrir espaços de discussão sobre suas pesquisas. Tais esforços levaram à proposição da segunda edição deste projeto extensionista, iniciado em 2016, que reuniu professores e estudantes de filosofia no intuito de associar seus estudos a debates vivos e que reforçassem a importância das propostas filosóficas e sobre o ensino de filosofia na contemporaneidade.

Os capítulos ora apresentados contemplam os trabalhos elaborados continuamente pelo grupo de pesquisa “Estudos filosóficos sobre a formação humana”, cadastrado junto ao CNPQ. O grupo abrange demais estudos cadastrados junto à Propeq/UFT e dirigidos pelos pesquisadores do colegiado, que, além de se associarem pelo vínculo com o grupo principal, têm em comum o fato de representarem diversas áreas do pensamento filosófico ao longo de sua história e de seu ensino. Por isso o projeto faz jus à relação fundamental entre ensino, pesquisa e extensão que sustenta o curso de Licenciatura em Filosofia da UFT e norteia as ações de toda a instituição.

O caráter divulgador das pesquisas em filosofia e sobre seu ensino é comprovado pelas áreas e disciplinas abordadas nos debates que aqui se põem em forma de três seções que organizam os capítulos deste livro.

Na seção I, a temática gira em torno de questões de ética, política e da vida em sociedade. É aberta pelo capítulo *Foucault leitor de Hobbes*, que aborda a relação entre temas modernos e contemporâneos de filosofia política. Apresenta o filósofo francês Michel Foucault como leitor atento e pouco convencional da filosofia hobbesiana e ressalta o viés jurídico-político das teorias modernas sobre soberania. Em seguida podemos ler a respeito do mundo atual, no qual acontecem manifestações fundamentalistas religiosas e que levam à questão do capítulo *Fundamentalismo e niilismo. Duas faces de uma mesma moeda?*. A partir de teorias desenvolvidas por Friedrich Nietzsche, indaga se os discursos de cunho fundamentalista reconhecem o abandono de valores e verdades religiosas ocasionado pelo fim da modernidade, chamando à questão o famoso tema do niilismo presente, por exemplo, em *Assim Falava Zaratustra*. No capítulo subsequente, *Em busca de uma definição de emoção em Aristóteles*, igualmente são trazidos à reflexão problemas de cunho moral, porém levando a atenção do leitor para as discussões de Aristóteles acerca das emoções e de seu papel na vida dos cidadãos gregos contemporâneos do filósofo de Estagira. Questões que ainda nos intrigam

são propostas, como aquela sobre a definição de emoção, norteadora do estudo apresentado. O capítulo de desfecho da seção, *A ética no contexto da sociedade e da educação escolar*, trata a ética e suas relações com a sociedade, a cidadania e a educação que prepara para ambas. Conceitos que se atam pelo laço da eticidade em discussões sobre a cidadania entendida como efetivação de direitos e deveres nas relações humanas. Surge, ainda, o problema da reponsabilidade social do cidadão que pode e deve atuar como transformador da realidade.

A seção II, acerca de assuntos que envolvem arte, filosofia e educação, inicia com o texto *Arte como emancipação*, que expõe uma leitura de Jacques Rancière abordando os esforços da arte, da educação e da filosofia a favor da emancipação intelectual do homem. Como desfecho, a seção traz o capítulo *O que é o cine documentário?*, que busca apreender a essência do gênero cinematográfico em questão: cine-ficção ou representante de uma verdade acerca da realidade que nos cerca?

A seção III, que diz respeito à filosofia e a seus modos de expressão, tem como texto de abertura *Essencialismo e pragmatismo na filosofia de L. Wittgenstein*, um estudo sobre a passagem do modo essencialista ao modo pragmático com que o filósofo concebia a relação entre ontologia e linguagem em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, indo em direção às proposições feitas nas *Investigações Filosóficas*, que pensavam a linguagem como expressão social. Por fim, é trazido ao livro o capítulo que se mostra como um exercício hermenêutico, *A nova filosofia de Franz Rosenzweig*. O texto encara a filosofia e sua relação com o tempo questionando o modo mais convencional de se fazer filosofia, aquele a partir da pergunta pelo “o que é?”. A questão, apoiada nas propostas de Franz Rosenzweig, é tomada como tentativa de pensar para além da ontologia tradicional desde uma perspectiva radicalmente histórica e temporal.

Os estudos, que abarcam temas desde a filosofia antiga até a contemporânea, fazem com que *Filosofia em Debate – Volume 2* – se mostre representante condigno de variadas disciplinas filosóficas e de suas indagações, além de ser expressão das frutíferas pesquisas filosóficas e educacionais desenvolvidas pelos docentes do Colegiado de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins.

(Os Organizadores)

SUMÁRIO

Apresentação 3

Parte I

Ética, política e sociedade..... 9

1. Foucault leitor de Hobbes 9

Fábio Duarte

2. Fundamentalismo e niilismo. Duas faces de uma mesma moeda?..... 21

João Paulo Simões Vilas Bôas

3. Em busca da definição de emoção em Aristóteles 37

Juliana Santana

4. A ética no contexto da sociedade e da educação escolar 51

Raquel Castilho Souza; Marinalva do Rego Barros Silva

Parte II

Arte, filosofia e educação 69

5. A arte como emancipação 69

José Soares das Chagas; Rosemeri Birck; Leandro Ferraz

6. O que é o cine-documentário? 81

Leon Farhi Neto

Parte III

A filosofia e seus modos de se expressar 93

7. Essencialismo e pragmatismo na filosofia de L. Wittgenstein 93

Eduardo Simões

8. A nova filosofia de Franz Rosenzweig 109

Oneide Perius

Sobre os organizadores.....117

PARTE I

ÉTICA, POLÍTICA E SOCIEDADE





1

ÉTICA, POLÍTICA E SOCIEDADE

1. Foucault, leitor de Hobbes¹

Fábio Duarte²

Em sua trajetória intelectual, Michel Foucault sempre apresentou interpretações inusuais e polêmicas sobre autores tidos como clássicos. No que se refere à fase genealógica de seu pensamento, marcada pela analítica do poder, o pensador francês apontou amiúde Hobbes como um dos representantes fundamentais daquilo que ele apodou de teoria jurídico-política da soberania, que marca o pensamento político moderno. Poder-se-iam buscar outros autores, como Maquiavel, que de igual modo sempre é apresentado de forma polêmica por Foucault. A escolha do teórico da soberania se deve, neste texto, ao fato de que ele permite mostrar a perspectiva foucaultiana com relação à teoria do poder para a qual se voltam suas críticas mais contundentes.

Destarte, buscaremos no texto ora apresentado explicitar a leitura que Michel Foucault faz de Thomas Hobbes na elaboração de uma analítica do poder que se aparta da tradição da filosofia política. Privilegiamos, em nossa leitura, o curso *Em Defesa da Sociedade*, realizado no começo de 1976, com aulas ministradas entre os dias 7 de janeiro e 17 de março. As aulas do curso em tela encontram-se entre as publicações das obras *Vigiar e Punir* (fevereiro de 1975) e *A Vontade de Saber* (outubro de 1976). É um curso singular na medida em que faz o balanço das pesquisas empreendidas sobre o poder disciplinar. Foucault (2005, p. 221) assinala que:

Estudamos, pudemos mostrar, como as técnicas disciplinares do poder, consideradas em seu nível mais tênue, mais elementar, consideradas no nível do próprio corpo os indivíduos, haviam conseguido mudar a economia política do poder, haviam-lhe modificado os aparelhos; como também essas técnicas disciplinares de poder incidentes sobre o corpo haviam provocado não só um acúmulo de saber, mas também individuado

1 Texto apresentado no projeto “Filosofia em Debate”, do Colegiado de Filosofia (UFT), em 21/09/2016. Agradeço aos participantes do Grupo de Estudos e Pesquisa “Biopolítica e Democracia”, em cujo âmbito lemos a obra foucaultiana “Em defesa da Sociedade”, momentos nos quais pudemos colher alguns pontos para esta exposição.

2 Professor do Colegiado de Filosofia (UFT). Doutor em Filosofia Política (UFSC).

domínio de saber possíveis; e, depois, como as disciplinas de poder aplicadas ao corpo haviam feito sair desses corpos sujeitados algo que era uma alma-sujeito, um 'eu', uma psique, etc.

O curso também é importante porque ao final ocorre a introdução e o esboço do “biopoder”, tema que vai preocupar o autor no final da década de 1970. Essa temática será desenvolvida no primeiro volume de História da Sexualidade, *A Vontade de Saber* (1976) e nos cursos posteriores ao já mencionado, como *Segurança, Território, População* (1977-1978), *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979) e no início do curso *Do Governo dos Vivos* (1979-1980). É um período em que se pode falar de uma redefinição da temática da analítica do poder, com o aparecimento de conceitos fundamentais como biopolítica, governamentalidade, dentre outros.

Recordemos que, no curso seguinte, Foucault pretendeu efetivar uma genealogia da governamentalidade, através da qual almejou reconstituir as linhas gerais da racionalidade política moderna. Essa leitura remeteu a uma crítica das concepções tradicionais sobre o poder estatal e a soberania. Ao explicitar o tema da governamentalidade, Foucault mostrou que a história da política moderna, com a centralidade do Estado, não poderia ser compreendida consistentemente se referida apenas ao problema da soberania.

Voltando-nos para o curso de 1976, podemos afirmar que o núcleo de seu discurso é o relacionamento entre política e guerra. Mais concretamente, ele contrapõe, na história do poder, o discurso jurídico-político ao discurso histórico-político no entendimento do social.

Na história do pensamento político, Hobbes é um dos autores frequentemente reconhecidos como defensores de uma política belicista. Ou melhor: Hobbes é tido como um representante moderno das teorias do poder e da guerra. Foucault, no entanto, em sua leitura, posiciona Hobbes, assim como Maquiavel, como pensador da paz. Desse modo, no curso, além do “biopoder”, o tema da guerra como “analisador” das relações de poder é um dos temas principais tratados.

Foucault apresenta a concepção de que, a partir do final do século XVI e do início do século XVII, aparece, no domínio da reflexão política, o pressuposto de que a política é a guerra continuada por outros meios. Isso significa que o famoso aforismo de Von Clausewitz, a saber, a guerra é a política continuada por outros meios, consiste em uma inversão tardia do aforismo de que, verdadeiramente, é a política a guerra continuada por meios distintos. O trabalho do genealogista é, portanto, o de novamente promover uma inversão para compreender alguns traços fundamentais da gênese da racionalidade política moderna.

O que Foucault deveras intenta é, por meio da investigação genealógica, trazer de volta à luz um saber político que teria sido silenciado, relegado ao esquecimento, “assujeitado”, precisamente aquele que erige a guerra como modelo de compreensão da política.³

A crítica foucaultiana às teorias da soberania não se limita a mostrar sua insuficiência em entender as relações de poder na sociedade moderna. Elas remetem a uma questão mais problemática, qual seja, o conceito de soberania, noção chave nessa abordagem do fenômeno político, tem de ser inserido no próprio processo de dominação. Isso porque, no quadro das teorias de soberania, o direito fornece a armadura teórica graças à qual o soberano encontra a base legítima para a dominação e para dissimular essa dominação. Foucault (2005, p. 31) assinala que:

3 Para uma compreensão desses saberes assujeitados, cf. FOUCAULT, 2005, p. 10-19.

O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente por função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer aparecer no lugar desta dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última instância, a evicção do fato da dominação e de suas consequências.

Com base nessas afirmações expostas, intentamos no prosseguimento do texto, em um primeiro momento, revisitar a leitura hobbesiana do poder, com base no livro clássico, o *Leviatã*, apresentando alguns pontos básicos. A seguir, colhendo elementos no curso *Em defesa da sociedade*, buscamos mostrar as leituras da história que se apresentam e, enfim, explicitar a leitura foucaultina de Hobbes, assinalando logo depois nossas observações sobre essa interpretação.

A soberania em Hobbes

“Minha mãe deu à luz gêmeos: a mim e ao medo.” (Hobbes)

Na construção da modernidade política, o nome de Thomas Hobbes (1588-1674) destaca-se. Com ele a problematização do poder e do Estado, a formação política moderna por excelência tomam uma configuração própria. Lembremos que o Estado aos poucos se torna uma instância de visibilidade e, numa leitura assaz comum, apresenta-se como o centro da ação política. Maquiavel havia contribuído para essa visibilidade, pois ainda que utilizando a acepção medieval de condição social (*stato*), explicitou o específico da formação estatal moderna, enfatizando mais a dominação exercida sobre os homens do que sobre o território. A abertura de *O Príncipe* é uma amostra singular dessa perspectiva. No desenvolvimento do Estado moderno, podemos atentar para certas características básicas: a autonomia do Estado e, por consequência, da política - expressa na ideia de soberania, que não permite a dependência dessa soberania para com qualquer autoridade exterior; a distinção, que se tornaria clássica, entre Estado e sociedade civil; e, enfim, o Estado deixa de ser posse de algum senhor particular - a soberania estatal materializa-se na figura do soberano, que a representa e que a realiza.

Hobbes é fundamental, pois, ao refletir sobre a nova realidade política moderna, reforça a ideia de verticalidade (e, portanto, de dominação) no efetivar do poder. Nessa leitura, acompanhando Jean Bodin (1530-1596), afirma a existência do estado civil-político, da sociedade como garantida pela instituição de um poder absoluto e vertical. Esse poder é criador de uma ordem pública reconhecida como universal e necessária, acima das relações individuais. Desse modo, a formação estatal está vinculada a esse ordenamento do corpo social. Ocorre a instauração de um poder soberano, absoluto, dominante, ao qual o corpo social deve se submeter. Essa seria a única possibilidade de garantir a unidade social.

No esclarecimento da produção desse poder soberano, o autor do *Leviatã* contrapõe-se ao modelo político clássico, principalmente à definição aristotélica do animal político

(*zoon politikón*), marcada pela ideia de que a sociedade, o mundo político, precede o indivíduo, à concepção de que o homem viveria naturalmente em sociedade e de que somente na vida política desenvolveria todas as potencialidades. Desse modo, a leitura hobbesiana da natureza humana rompe com o cosmologismo naturalista, contrapondo-se à sociedade natural (Aristóteles) e à sociabilidade natural (Grotius).

Para perceber essa contraposição, pensemos na concepção explicitada pelo estagirita ao declarar que:

É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é autossuficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação ao todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus (ARISTÓTELES, 1997, p.16, 1253a).

A concepção hobbesiana contrapõe-se à ideia de uma sociedade como destino natural do ser humano. Na compreensão da política, ele acompanha Maquiavel, alicerçando a política sobre uma leitura da natureza humana. Além disso, é influenciado pela investigação científica da realidade, baseada no mecanicismo. Para ele, as verdades da política assemelham-se às verdades arbitrárias e convencionais da geometria. A lógica hobbesiana é tributária de um método dedutivo de filiação geométrica, ao estilo dos “Elementos” de Euclides.

Hobbes, como é notório, aloja-se na escola contratualista, que caracterizou enormemente o debate político moderno até Kant, retomado no final do século XX após um longo esquecimento, na obra que é tida como o divisor de águas na filosofia política contemporânea, qual seja, *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls. O modelo contratualista especifica-se por ter o seu interesse canalizado para a “[...] problemática da legitimidade da ordem estatal ou do caráter vinculante da obrigação política que a ela nos liga.” (PETRUCCIANI, 2014, p. 13). Esse modelo pode ser considerado o mais influente na filosofia política normativa, mormente quanto à resposta apresentada à questão sobre o modo de organização de um estado legítimo, ao qual devem dar seu assenso todos os cidadãos.

O ponto de partida da teoria de Hobbes é o estado de natureza⁴. Os homens, em estado de natureza, possuem faculdades corporais e espirituais iguais, permanecendo em estado de guerra permanente. O que lhes interessa é, acima de tudo, a própria conservação, a procura do que é necessário e cômodo à vida. O egoísmo seria primordial. As três causas de discórdia entre os homens são a competição (através dela busca-se o lucro), a desconfiança (almejam os homens a segurança pessoal) e a glória (os homens desejam a reputação). Mas devemos atentar que os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros, quando não existe poder capaz de manter a todos em respeito. Sem um poder comum, que governe os homens, há um estado de guerra permanente de todos contra todos (*homo homini lupus*). Nesse estado, não há desenvolvimento cultural devido à incerteza e à insegurança. Os homens podem transcender a sua condição miserável através de algumas paixões, como o medo da morte, o desejo das coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de conseguí-las através do trabalho (Cf. HOBBS, 1983, p. 74-7). Assim, para escapar a esse estado de destruição mútua, os homens sentem a necessidade de estabelecer um “contrato”. A partir

4 Aqui a ênfase é dada ao capítulo XIII do *Leviatã*, intitulado “Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria”.

dele, institui-se o Estado como encarregado de impedir o desencadeamento do egoísmo e da destruição mútua. O pacto surge desse fato como a promessa de cumprir o contrato celebrado entre os homens.

O Estado é o poder que deve manter a todos os homens em respeito e que visa à observância da justiça e das outras leis da justiça. Devemos entender a justiça como o respeito ao direito natural dos homens. O poder instaurado deve governar os homens através de um critério único, não apenas durante um período limitado, mas enquanto durar o pacto. Os homens restringem suas ações e passam a viver em sociedade sob o manto do Estado pelo desejo da própria conservação e de uma vida mais satisfeita. O poder comum, portanto, origina-se quando a vontade de todos os homens é deposta numa única vontade. O depositário dessas vontades pode ser um único homem ou, então, uma assembleia de homens. Com a criação do Estado a “multidão” transforma-se em “corpo político”. A multidão é compreendida como apenas uma soma de vontades individuais que, a partir do pacto, toma a forma de uma unidade. O poder instituído pelo pacto é absoluto e perpétuo. Hobbes admite como necessário esse poder, capaz de decidir e legislar, que tenha o seu princípio apenas em si próprio e que não se refira a nenhuma legislação, divina ou humana, externa a ele.

O Estado, desse modo, é o depositário das vontades individuais, anuladas e condensadas através de transferências mútuas de direitos e é instituído como zelador da segurança e do bem comum, podendo fazer uso da força ou de qualquer outro recurso que lhe convier, a fim de garantir o pacto (Cf. HOBBS, 1983, p. 103-54).

O pacto social estabelece o poder absoluto condensado no Estado, sendo essa a condição de existência da sociedade. O contrato realiza-se pela associação, pela qual se forma a sociedade, e pela submissão, que institui um poder político. Esse poder, lembremos, deve ser soberano e forte, pois a limitação da liberdade pelo Estado não é uma disposição natural dos homens. Eles estabelecem as limitações civis com o intuito de garantir a própria conservação. É uma vida confortável, escapando da condição miserável do estado de natureza, terreno de nossas paixões naturais. O poder estatal deve ser forte, pois “os pactos sem espadas não passam de palavras sem força”. Tenhamos em mente, enfim, que o pacto não é estabelecido entre soberano e súditos, mas entre os homens, aparecendo a soberania como consequência do contrato.

Uso da história

Nas aulas do curso de 1976, Foucault analisa alguns autores para mostrar uma leitura diferenciada quanto à teoria jurídico-política da soberania, que já havia sido alvo de interpretação em *Vigiar e Punir*. Para se contrapor a essa leitura tradicional da política e do poder, ele remete ao modo como se efetivam leituras históricas. Esta é sua definição de “história tradicional”: “Parece-me que a função tradicional da história, desde os analistas romanos até tarde na Idade Média, e talvez no século XVII mais tardiamente ainda, foi a de expressar o direito do poder e de intensificar o seu brilho” (FOUCAULT, 2005, p. 76). Essa história, que à conservação e à celebração do poder soberano, efetiva-se pela lembrança dos fatos passados e pela circulação dos exemplos, almejando tornar manifesta a necessidade de submissão ao poder.

Há uma leitura diferenciada quanto à história. Daí que Foucault recorra a Boulainvilliers, para quem a concepção da nação torna-se objeto fundamental de interpretação política. A partir de seus estudos surge a ideia de que “o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só se deve estudar de acordo com termos entre os quais atua essa relação” (FOUCAULT, 2005, p. 200).

O que Boulainvilliers descobrira era que a história não devia ser a história do poder, mas a história desse par monstruoso, estranho em todo caso, cujo enigma nenhuma ficção jurídica podia reduzir ou analisar exatamente, isto é, par formado pelas forças originárias do povo e a força finalmente constituída de alguma coisa que não tem força, mas que é, porém, o poder (FOUCAULT, 2005, p. 200).

Essa leitura da história se faz pela caracterização do poder como ação relacional, o que acarreta a recusa do modelo jurídico da soberania – em que se efetivava a velha função da história de dizer o direito do estado soberano. A leitura da política nessa visão histórica diferente não se dará por contrato original, mas sim pela luta, pela usurpação, pelo conflito. O objeto da história seria o campo de forças em que atua a relação do poder. Boulainvilliers ajudaria a ver o jogo insidioso da luta entre grupos ou raças em concorrência, desbancando a leitura puramente jurídica do poder.

O caráter “relacional” do poder em Boulainvilliers se mostra do seguinte modo: o poder não é essencialmente adequado à forma jurídica da soberania uma vez que se constitui como relação em um campo de forças. O que ele descobre é o fato do conflito, da guerra recobrir todo o domínio do direito e do poder. É o fato também do poder na medida em que resulta dos confrontos que se dão não somente no exterior, mas, sobretudo, no interior do Estado penetrar todo o corpo social.

Boulainvilliers é privilegiado, na leitura foucaultiana, por ter formulado um pensamento político que se contrapõe à concepção jurídico-política do poder. Esse pensamento se efetiva porque foi capaz de, por um lado, abrir mão de um princípio unitário que subsumisse na forma de um conhecimento universal de toda a história e, por outro lado, porque compreendeu que a história é um instrumento político utilizado no combate político.

A pesquisa genealógica de Foucault identifica no discurso da guerra, especialmente na teoria de Boulainvilliers, uma crítica ao tratamento jurídico do fenômeno político, uma leitura ou doutrina diferenciada do tratamento jurídico-político do poder político. Essa pesquisa, outrossim, assinala o nascimento do discurso histórico-político desde fins do século XVI e começo do XVII, no âmbito das lutas da guerra civil, na Inglaterra, e na reação da nobreza, na França. No contexto de formação dos estados modernos e monárquicos, observa-se que aparece um discurso que afirma a guerra (a partir das raças e das “nações”) como uma relação social permanente, como o fundamento inextirpável das relações sociais, que entende a sociedade como forma de guerra continuada por outros meios.

Há um aspecto metodológico que necessita ser mencionado por ser importante para a abordagem foucaultiana, a saber, a distinção entre história das ciências e genealogia dos saberes. Segundo Foucault (2005, p. 213),

O que distingue o que se poderia denominar a história das ciências da genealogia dos saberes é que a história das ciências se situa essencialmente num eixo que é, em linhas gerais, o eixo conhecimento-verdade, ou, em todo caso, o eixo que vai da estrutura do conhecimento à exigência da

verdade. Em contraste com a história das ciências, a genealogia dos saberes se situa num eixo que é diferente, o eixo discurso-poder ou, se vocês preferirem, o eixo prática discursiva-enfrentamento de poder.

A genealogia dos saberes remete à crítica da leitura progressista do Iluminismo, em que o progresso é visto como a luta do conhecimento contra a ignorância; da razão contra as quimeras; da experiência contra os preconceitos.

A questão da história e de seu uso se abre para três direções durante a Revolução Francesa, segundo Foucault, quais sejam: uma que é centrada na nacionalidade e referenciada ao fenômeno da língua (filologia), outra centrada nas classes sociais e relacionada com o fenômeno da dominação econômica (economia política) e uma última centrada na questão das especificações e seleções biológicas (biologia). Temos aqui a repetição da problemática presente em *As Palavras e as Coisas*: a tríade falar-trabalhar-viver, ou, de outro modo, filologia-economia política-biologia (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 226).

Retornando a Boulaivilliers, no estudo da nação ele buscava o sentido da constituição, mas não no sentido da lei, porém na ordem da força. Ela é entendida no sentido médico de força, equilíbrio e jogo de proporções, dissimetria estável, e não num sentido da constituição como “um conjunto explícito de leis que teriam sido formuladas em dado momento” ou no sentido de “uma espécie de convenção jurídica fundadora, que teria sido acertada, no tempo ou no arqitempo, entre o rei, entre o soberano e os súditos” (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 229). A partir de Boulainvilliers, dá-se a ênfase em termos como constituição, revolução, história cíclica, dominação. O grande contraponto é o “homem natural” (o selvagem teórico-político eu “*homo oeconomicus*”). O adversário desse homem natural é o bárbaro. O que é esse bárbaro?

Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se. O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar (FOUCAULT, 2005, p. 235).

Mais ainda: “o bárbaro surge contra o pano de fundo da história” (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 235). Não há bárbaro sem uma história prévia, que é a da civilização contra a qual ele se bate, guerreia.

Na discussão sobre o uso da história, o filósofo francês assinala que há um caráter anti-histórico manifesto pela burguesia. Daí o apoio ao despotismo esclarecido, uma forma de moderação do poder monárquico, “que não repousava porém na história, mas numa limitação devida ao saber, à filosofia, à técnica, à administração pública etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 252). Compreende-se também o rousseanismo da burguesia no Século das Luzes. Afirma Foucault (2005, p. 252):

Daí, vocês compreendem, o recurso ao direito natural, o recurso a algo como o contrato social. O rousseanismo da burguesia no final do século XVIII, antes e no início da Revolução, era exatamente uma resposta ao historicismo dos outros sujeitos políticos que lutavam nesse campo da teoria e da análise do poder. Se rousseauniano, apelar precisamente ao selvagem, apelar para o contrato, era escapar a toda essa paisagem que era definida pelo bárbaro, por sua história e por suas relações com a civilização.

A partir dessa leitura genealógica sobre os modos de ver a história, e dada a ênfase à guerra das raças que atravessa o texto, percebemos que desde o século XVIII o discurso da história fez da guerra o analisador principal das relações políticas. Um nome que há de se destacar por sua contraposição a essa leitura, principalmente a de Boulainvilliers, é o de Thomas Hobbes.

Foucault leitor de Hobbes

Michel Foucault, fiel a sua concepção do poder (pensado não como uma essência, uma propriedade, mas como estratégia, táticas e técnicas), apresenta modos de fazer história destacando a mutação que ocorre na modernidade com a valorização da história das raças que marcou a oposição ao absolutismo monárquico.

Como é notório, o filósofo francês critica sempre as teorias do poder modernas, que amplamente vão à senda aberta por Hobbes, que é sempre apontado como contraparte, a partir de sua teoria da soberania, da analítica do poder. Essas teorias fundamentam o poder sob a ótica da concepção jurídica do poder, apresentando a figura do soberano como nuclear. Na leitura foucaultiana, “a lógica do contratualismo tem que ser invertida. Não são os indivíduos que produzem o poder e, sim, o poder que cria o indivíduo” (HERB, 2013, p. 281). Destarte, Hobbes aparece sempre como contraponto à analítica do poder, como o mais lídimo representante da teoria jurídico-política do poder entendido como soberania.

Nessa perspectiva, é que, na aula de 14 de janeiro, Foucault contrapõe-se à teoria jurídico-política, assim se manifestando:

[...] é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Eis a linha metódica que, acho eu, se deve seguir, e que tentei seguir nessas diferentes pesquisas que [realizamos] nos anos anteriores a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade das crianças, do sistema punitivo etc. (FOUCAULT, 2005, p. 40).

O pensador francês adverte que seu projeto foi desde anos anteriores desvincular-se da leitura de poder baseado no direito, na soberania, na lei, contrapondo a essa visão uma interpretação que extrairia os operadores de dominação das relações de poder buscaria antes uma teoria das dominações que uma teoria da soberania -, e que ressaltaria as relações de dominação, deixando-as valer em sua multiplicidade, em sua diferença ou em sua reversibilidade. E, por fim, ressaltaria mais as relações de dominação que a fonte da soberania, ou seja, que procuraria muito mais os instrumentos técnicos que permitiriam garantir essas relações do que buscar revelar a constituição de sua legitimidade (FOUCAULT, 2005, p. 51-52). Uma leitura que explicitaria a fabricação dos sujeitos antes que a gênese do soberano.

No curso em tela, Foucault faz sua leitura particular de Hobbes. Antes, no entanto, esclarece que a pesquisa que havia empreendido não dizia respeito ao racismo ou ao problema das raças, mas à certa análise, de ordem crítica, histórica e política do Estado, de

suas instituições e mecanismos de poder (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 100). Assim é que ele se deparou com a análise política das relações de poder que se apresentam como relações de guerra entre duas raças no interior de uma sociedade, que fora a marca do discurso histórico-político. É justamente essa percepção da guerra das raças, formulada a partir do fim do século XVI e começo do XVII, que antecipa as noções de luta social ou luta de classe.

Segundo Foucault, Hobbes é o pensador que, tradicionalmente, colocara a relação de guerra como fundamento e princípio das relações de poder. Antes da ordem, por detrás da paz, na instituição do Leviatã, haveria não somente a guerra, mas “a guerra de todos contra todos” (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 102; HOBBS, 1983, p. 77).

E, no entanto, essa guerra não fica perdida ao se instaurar pelo pacto o estado civil. Adverte Foucault que “E essa guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado na manhã real e fictícia do Leviatã-, ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e fronteiras do Estado” (FOUCAULT, 2005, p. 102). Mesmo após a constituição do Estado, a guerra se faz presente nas relações sociais.

A leitura da teoria hobbesiana da política empreendida por Foucault se baseia na diferenciação entre o estado de guerra e a guerra propriamente. A opinião é que Hobbes não seja um teórico da guerra, mas um teórico da ameaça de guerra. Assim, na leitura apresentada, é refletido que o Estado preexistente ao grande Leviatã não é o da guerra terrível e permanente, e sim o da ameaça de guerra. E que esse estado anterior ao estado civil reclama vontades e não forças físicas. O contexto forçou o politólogo inglês a uma teoria que se contrapõe ao historicismo político, aquele que Foucault revela na figura de Boulainvilliers. Desse modo, a ciência política hobbesiana pode ser compreendida como uma perspectiva contra as teorias que historicizam o conflito e evocam a noção de raça, pois sempre advoga o predomínio do Estado e da soberania.

Na caracterização da teoria hobbesiana do poder, Foucault percorre o caminho da crítica tradicional apontando a oposição entre estado de natureza e estado civil. Caracteriza o estado de natureza como antecedente e condição de possibilidade do estado civil. A leitura foucaultiana diferencia-se quanto às tradicionais quando sustenta a distinção entre guerra e estado de guerra e no prolongamento da guerra no Estado. Chama a atenção para o fato de que a guerra que Hobbes descreve como anterior e como princípio da constituição do Estado - não é uma guerra dos fortes contra os fracos, dos violentos contra os tímidos, dos corajosos contra os covardes, porém marcada pela igualdade.

Lembremo-nos que, para Hobbes, os homens são iguais em sua condição natural quanto às faculdades do corpo e do espírito. A essa igualdade sucede a equidade na expectativa de atingir os fins desejados. Disso resulta que, quando dois homens almejam o mesmo fim, e somente um pode usufruir desse fim, a luta pela conquista do objetivo levá-los-ia a se tornar inimigos. Assim, os homens em sua condição natural estão propensos ao conflito, uma vez que não há um poder comum capaz de mantê-los na obediência e concórdia. Instaura-se uma situação de guerra de todos contra todos que, entretanto, é importante frisar, não implica necessariamente luta real e concreta, mas disposição dos homens para tal.

Caso contrário, se houvesse diferenças naturais expressas entre os indivíduos, essa guerra não teria continuidade, pois haveria duas alternativas, a saber:

[...] ou haveria efetivamente enfrentamento entre o forte e o fraco mas esse enfrentamento e essa guerra real se resolveriam imediatamente com a vitória do forte sobre o fraco, vitória que seria definitiva por

causa da própria força do forte; ou então não haveria enfrentamento real, o que quer dizer, pura e simplesmente, que o fraco, sabendo, percebendo, constatando sua própria fraqueza, renunciaria antes mesmo do enfrentamento (FOUCAULT, 2005, p. 104).

Desse modo, se houvesse essas diferenças, não haveria guerra, pois a diferença pacifica as relações intersubjetivas.

O estado de guerra explicitado por Hobbes não é um estado brutal e natural no qual haveria choque permanente das forças. Não há, nesse estado, nem armas, nem forças selvagens, nem batalhas, nem cadáveres e nem sangue. Segundo Foucault (2005, p. 106), “há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas.” Estado então marcado pelo “teatro das representações trocadas”. O estado de guerra seria uma espécie de, segundo Foucault, “diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias”. Daí que o pensador francês, mencionando o famoso capítulo XIII do *Leviatã*, faz notar a distinção entre guerra propriamente e estado de guerra. Hobbes parece enfatizar que a guerra não consiste apenas na guerra propriamente, mas ao estado permanente de ameaça, o que favorece a leitura de Foucault. Como está assinalado no *Leviatã*:

[...] a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o resto é de paz (HOBBS, 1983, p. 75-76).

O pensador francês assevera, em sua leitura, que parece haver um paradoxo numa teoria política (que busca e celebra a paz, através do consenso pactuado) que se baseie na ideia de guerra. Mas e se pensarmos que não ocorre a eliminação da guerra, mas sim a transformação? Nesse caminho aponta a sua leitura de modo que, ao final, se pode admitir que o conceito de soberania, em Hobbes, é tributário da ideia de guerra.

Foucault reforça que a guerra é um recurso hobbesiano para indicar o estado de guerra permanente. Hobbes descreveria não a guerra propriamente, mas a ameaça de guerra constante. Essa distinção permite a Foucault afirmar a continuidade da guerra no estado civil (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 106).

Na leitura foucaultiana, Hobbes deseja eliminar, com sua teoria do poder, o problema da conquista. Segundo o autor de *Vigiar e Punir*,

[...] o problema da conquista está ... resolvido, no início por essa noção de guerra de todos contra todos e no final pela vontade, juridicamente até válida, desses vencidos amedrontados, no crepúsculo da batalha. Logo, creio que Hobbes pode mesmo parecer escandalizar. Na verdade, ele tranquiliza: enuncia sempre o discurso do contrato e da soberania, ou seja, o discurso do Estado. É claro, censuraram-lhe, e vão censurar-lhe ruidosamente, dar demais ao Estado. Mas, afinal de contas, é preferível, para a filosofia e para o direito, para o discurso filosófico-jurídico, dar demais ao Estado a não lhe

dar o suficiente. E, mesmo criticando-o por ter dado demais ao estado, em surdina são-lhe reconhecidos por ter conjurado certo inimigo insidioso e bárbaro (FOUCAULT, 2005, p. 113-114).

O grande inimigo, assim, da leitura hobbesiana é o discurso da luta e da guerra civil permanente, que ele via concretizado na realidade política de seu tempo na Inglaterra, da luta do parlamento e do rei que levaria à Revolução Puritana. Na leitura foucaultiana, foi contra esse discurso que Hobbes conjurou ao assinalar o contrato, que se encontra oculto por trás de toda guerra e conquista, desse modo colocando a salvo a teoria do Estado (Cf. FOUCAULT, 2005, p. 114). Daí que, segundo Foucault, Hobbes tenha recebido o “título senatorial de pai da filosofia política”.

Da leitura ora explicitada o que fica é que o discurso filosófico-jurídico de Hobbes (marcado pela construção de uma teoria da soberania absoluta baseada na representação e autorização, que a partir do pacto apresenta as figuras do soberano representante) foi o contraposto ao historicismo político, ao discurso histórico-político, que esteve efetivamente ativo nas lutas políticas do século XVII. Se nesse século seu oponente foi o discurso hobbesiano, no século XIX esse papel caberá ao materialismo histórico.

À guisa de conclusão, Foucault nunca escreveu ou dedicou um livro a uma teoria geral do poder, uma cratologia, se quisermos. Ele se dedicou a estudar e refletir sobre seu funcionamento, seus efeitos, seu “como”. O exercício do poder tem por alvo “conduzir condutas”, ao modo da pastoral cristã e da governamentalidade. Nos cursos do fim da década de 1970, sua atenção se volta a este objeto novo, à população, e para um poder que não tem mais no indivíduo seu alvo, mas sim na vida da população, que seria temática da biopolítica.

Ele não é mero crítico da teoria jurídico-política da soberania, mas demonstra que essa teoria é limitada para compreender a complexidade da trama da política moderna. Ela só faz sentido na articulação com as tecnologias disciplinar e biopolítica, permitindo assim uma análise efetiva do poder da sociedade contemporânea. Foucault enfatiza os poderes manifestos, microfísicos e dispersos na sociedade. Daí que tem sempre em mira a concepção centralizada e estatal de Hobbes.

Assim é que a perspectiva hobbesiana aparece, na leitura genealógica, como o antípoda daquele outro discurso que poderíamos chamar de antecessor da biopolítica, que é o discurso do historicismo político. É bem verdade que, no começo do curso (FOUCAULT, 2005, p. 19-20), a crítica é endereçada a todo “economicismo” presente nas teorias do poder modernas, quer sejam jurídicas, liberais ou marxistas.

Ao apresentar, para além das leituras tradicionais da teoria de Hobbes, a distinção básica entre estado de guerra e guerra propriamente, e, principalmente, reforçando o contexto vivido pelo autor do *Leviatã*, indigitar o inimigo da teoria da soberania, o filósofo francês, em que possam pesar algumas críticas de torção ou de forçar a barra, mostra que a soberania, em que pese sua centralidade, não consegue dar mais conta de toda a política moderna, que exige antes rigor e pesquisa árdua que busca obsessiva pela unidade teórica.

Referências

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HERB, Karlfriedrich. Além do bem e do mal: o poder em Maquiavel, Hobbes, Arendt e Foucault. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, nº10, janeiro-abril de 2013, pp. 267-284.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de filosofia política**. São Paulo: Paulus, 2014.

ROSSELL, Emiliano Jacky. En los márgenes del biopoder. La lectura foucaultiana de Platón, Maquiavelo y Hobbes en los cursos biopolíticos. *Sociológica*. año 29, número 82, mayo-agosto de 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=-01732014000200007. Último acesso: 16/09/2016.

SARTORI, Giovanni. **A política**. 2ª ed. Brasília: Ed. da UNB, 1997.

STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese**. São Paulo: É Realizações, 2016.

2. Fundamentalismo e niilismo. Duas faces de uma mesma moeda?

João Paulo Simões Vilas Bôas

A intensa atuação hodierna de grupos fundamentalistas nos parlamentos, nos teatros de operações militares, nos meios de comunicação, nas escolas, nas ruas e nos tribunais tem mostrado ao mundo que as modalidades de extremismo religioso estão longe de ser ocorrências cuja abrangência se restringiria a algumas poucas comunidades segregadas ainda afeitas a uma visão de mundo talvez primitiva e supersticiosa, mas que, pelo contrário, são grupos que apresentam capacidade de interferência que chega a ameaçar o núcleo político dos regimes democráticos.

A violência sectária e os discursos fanáticos de intolerância e de ódio propalados por líderes fundamentalistas, que vicejam com força e rapidez impressionantes em todas as principais religiões, representam graves dilemas para os governos de nações em todo o planeta. A despeito das particularidades inerentes a cada contexto religioso, é seguro afirmar que os fundamentalismos são unânimes na insistência obstinada em impingir suas práticas, valores e visões de mundo particulares ao resto da humanidade, não poupando esforços para se contraporem a uma série de princípios que estão na base das instituições que formam a estrutura jurídica, política e social das democracias ocidentais, como a liberdade de expressão, a igualdade de direitos, o Estado laico, a liberdade religiosa, entre outros.

A recusa desses grupos em se abrirem para o diálogo e para a negociação pacífica com os não-fundamentalistas parece fechar as portas a qualquer possibilidade de solução do problema, visto que o emprego da violência vem historicamente se mostrando como alternativa absolutamente catastrófica. Ao contrário de eliminar ou atenuar a fúria destruidora dos fundamentalistas, a agressividade acaba por alimentar ainda mais a disposição para o martírio entre esses fanáticos, intensificando o problema.

Como seria de se esperar, a magnitude da recente explosão de discursos e de ações fundamentalistas atraiu as atenções de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento para esses fenômenos. Em meio à grande proliferação de estudos sobre esse tema, não faltaram também contribuições de natureza filosófica, com destaque para os trabalhos de Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek.⁵ Diante desse quadro, o presente artigo se propõe a investigar em que medida as reflexões de Friedrich Nietzsche podem contribuir para ampliar a compreensão e a avaliação dos fundamentalismos.

O ponto de partida de nossa hipótese investigativa é o fato de que os discursos fundamentalistas, em maior ou menor grau, reconhecem que o fim da modernidade trouxe o abandono dos valores e das verdades religiosas tradicionais de outrora. Ora, na medida em que fazem isso, eles parecem dialogar diretamente com as reflexões do autor de *Assim*

5 As consequências dos eventos de 11 de setembro de 2001 geraram tamanha repercussão a ponto de unir, numa mesma publicação, representantes de linhas de pensamento tão divergentes como Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Cf. BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2004 e também DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. *Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas*. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31/05/2003. Além disso, vale mencionar também os trabalhos de Peter Sloterdijk e Slavoj Žižek sobre o tema. (Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002; ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real! cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003).

falou Zaratustra, em particular no que tange ao seu diagnóstico de um fenômeno global de desvalorização dos cânones tradicionais de verdade e de valor, os quais, por sua vez, seriam heranças do pensamento socrático-platônico-cristão. Agrupadas em torno do termo niilismo, essas reflexões se constituem em tópico de importância basilar na obra desse pensador, estando presentes em seus escritos de meados de 1880 até seus últimos trabalhos.

II

É n’*A Gaia Ciência* que o niilismo aparece como tema-chave para o entendimento da dinâmica do fim da modernidade. O conhecido anúncio da morte de Deus, juntamente com outros aforismos dessa obra, integram a reflexão que procura estabelecer o diagnóstico da condição dos fundamentos da cultura e da civilização ocidentais como um todo.

Com o cuidado de um médico que examina os sintomas de uma cultura, Nietzsche se propõe a investigar cuidadosamente os “ídolos”⁶ da modernidade, descobrindo neles algo de terrível: uma doença fatal que, embora não deseje, acaba por se mostrar de modo irreversível, revelando a incômoda verdade que a modernidade é um tempo “doente” (NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, §208).

Ao afirmar que a Europa está doente, o pensador quer dizer que o fim da modernidade ocidental é um período marcado por crise profunda, na qual os valores e as instituições que até então estruturavam o pensamento e a organização da sociedade perdem gradativamente a capacidade de continuar respondendo às aspirações e às necessidades humanas de maneira satisfatória. O gradual crescimento da dúvida e da desconfiança corrosivas, que colocam em xeque a crença na legitimidade e na solidez das antigas bases políticas, jurídicas, religiosas, econômicas e sociais das civilizações, traz como consequência não somente o advento de um clima de inquietação generalizada, mas também um processo crescente de desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos em relação ao Estado, cujo exemplo marcante pode ser apontado nas revoltas políticas e sociais da Europa ao longo do século XIX, que ficaram conhecidas como a primavera dos povos.

O momento de falência, a **morte de Deus**, é considerado pelo filósofo como o ponto culminante do percurso histórico de um conjunto estruturado de valores e crenças cujas origens remontam a Sócrates e Platão. Com a expressão “*Deus está morto!*” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §125) Nietzsche não pretende asserir algo acerca do falecimento de qualquer divindade, mas antes indicar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo da humanidade no momento em que ela se vê privada do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*” (NIETZSCHE, Fragmento póstumo 5[71] (10 de julho de 1887).

A personagem principal do aforismo 125 é apresentada em referência direta à figura histórica de Diógenes de Sinope — o expoente do cinismo que morava num barril e circulava pela antiga Atenas do período helenístico com uma lamparina acesa durante o dia à procura

6 Nietzsche emprega o termo “ídolo” para indicar tudo aquilo que é objeto de seu “olhar clínico”: não apenas as coisas propriamente sagradas (como a ideia de Deus ou a moralidade que está na base das religiões), mas também os valores e instituições sobre os quais se desenvolveram a civilização e a cultura ocidentais. A esse respeito, destacamos uma passagem de *Ecce Homo*: “Nenhum novo ídolo será construído por mim; os velhos deveriam aprender o que é ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para “ideais”) — isto já fazia parte do meu ofício bem antes.” NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, prólogo, §2. Todas as traduções das obras Nietzsche são de minha autoria e foram realizadas a partir da edição crítica das suas obras completas e cartas de em formato digital NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Org. Paolo D’Lorio. Versão online disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.

de um homem honesto. Tal associação, de nenhuma forma fortuita, tem por objetivo mostrar que o protagonista da narrativa nietzscheana não seria um simples lunático dando vazão a suas fantasias delirantes, mas sim um indivíduo que, por sua condição e consciência diferenciadas, comporta-se deliberadamente de modo estranho com o fito de despertar a atenção alheia.

Se tomarmos a fala do homem louco como um discurso que teria por objetivo problematizar ou contestar a existência de Deus, seríamos forçados a concluir que, a despeito do tom profético, Nietzsche não estaria comunicando ali nenhuma novidade, visto que uma das primeiras formulações filosóficas do problema do mal é atribuída a Epicuro.⁷ Além disso, o próprio século XIX, nos anos que antecederam a carreira filosófica de Nietzsche, foi bastante prolífico em publicações ateístas e críticas contra toda forma de pensamento religioso, com destaque para os trabalhos de Feuerbach, Marx, Max Stirner e Schopenhauer.

O próprio fato de que o homem louco discursa para um público de ateus já nos indica que, ao colocar a sentença “Deus está morto” na boca da personagem, Nietzsche objetiva chamar a atenção dos “homens avançados do seu tempo”⁸ — os ateus otimistas e satisfeitos com os “progressos” da civilização — não para algum conjunto de argumentos contrários à existência de Deus, mas sim para a magnitude das consequências que o desencantamento do mundo⁹ acarreta para o seu projeto de crítica genealógica da modernidade (GIACIOIA JUNIOR, 1997, p. 13).

O período compreendido entre o declínio do idealismo alemão e o início do século XX foi palco de uma significativa transformação no escopo das publicações e dos debates científicos, políticos, culturais, econômicos e filosóficos. Os discursos em torno de temas tradicionais da metafísica, que até então vinham ocupando o primeiro plano em séculos anteriores (tais como a existência de Deus, a teodiceia, a existência e a natureza da alma ou espírito, o papel preciso de Deus na criação e/ou na organização do universo, etc.) deram lugar ao aparecimento de uma série de teorias que procuravam explicar os mais variados aspectos da realidade sem qualquer recurso a elementos de natureza transcendente e/ou metafísica, com destaque para o socialismo, positivismo e materialismo, os quais, em maior ou menor grau, encontraram apoio no clima de otimismo generalizado em relação às grandes transformações da ciência, da tecnologia e da política na Europa.

As novas descobertas nos campos das ciências naturais e da matemática; a consolidação da sociologia, da linguística e da psicologia experimental, juntamente com os rápidos avanços

7 Na obra *Diálogos sobre a religião natural*, David Hume atribui a Epicuro a formulação do seguinte paradoxo: “As velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta. A Divindade quer evitar o mal mas não é capaz disso? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então provém o mal?” Cf. HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 136.

8 Um indicativo claro de que o objetivo de Nietzsche não seria o de polemizar com pensadores teístas nem o de ultrajar ou mesmo ofender leitores religiosos pode ser observado na seguinte passagem do aforismo 381 d’A *Gaia Ciência*: “[...] minha brevidade tem ainda outro valor: dadas as questões que me ocupam, tenho de dizer muita coisa brevemente, para que seja ainda mais brevemente ouvida. Pois, sendo imoralista, deve-se prevenir a corrupção da inocência, quero dizer, dos asnos e solteirões de ambos os sexos, que nada têm da vida senão a própria inocência; mais até, meus escritos devem arrebatá-los, elevá-los, encorajá-los a serem virtuosos”.

9 “Antes de tudo vamos tornar claro o que propriamente significa, na prática, esta racionalização intelectualista por meio da ciência e da técnica cientificamente orientada [...] A crescente intelectualização e racionalização não significam [...] um crescente conhecimento geral das condições da vida sob as quais nos encontramos, mas sim algo diverso: o saber ou a crença que, se alguém simplesmente quisesse, poderia a qualquer momento descobrir que não há fundamentalmente quaisquer poderes ocultos e imprevisíveis que aí entrem em jogo; que, pelo contrário, poder-se-ia — em princípio — dominar mediante o cálculo todas as coisas. Mas isso significa o desencantamento do mundo”. WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Org. Johannes Winkelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. Disponível em: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wissenschaftslehre/Wissenschaft+als+Beruf>.

Uma discussão sobre a notável proximidade entre os conceitos de niilismo e desencantamento do mundo pode ser encontrada em: GER-MER, Andrea. *Wissenschaft und Leben*. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994. Especialmente o cap. 3.

da tecnologia, contribuíram para alimentar a compreensão da ciência materialista como âmbito do conhecimento capaz de combater toda forma de pensamento supersticioso (no qual todas as religiões eram incluídas com frequência cada vez maior) e corrigir os enganos do passado, alçando a humanidade a uma nova era de progresso, na qual a natureza não apenas teria os seus mistérios completamente explicados, mas também estaria inteiramente submetida ao controle humano.

A tranquilidade e a despreocupação presentes na postura galhofeira dos ateus do mercado perante a primeira fala do homem perturbado (“[...] *ele provocou uma grande gargalhada*”) (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §125) indica que eles seriam típicos representantes dos “homens avançados” da segunda metade do século XIX, adeptos das “ideias modernas” (NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, §58, §202 e §260) que não viam qualquer problema na derrocada do antigo paradigma religioso justamente porque, em lugar dele, passaram a acreditar que alguma das “sombrias” surgidas com a derrocada dos antigos ídolos — a ciência e a tecnologia, ou então o socialismo, o anarquismo, o nacionalismo etc. — bastaria não apenas para esclarecer de modo definitivo as questões filosóficas do sentido da vida, do bem e do mal, etc., como também para oferecer as diretrizes de uma perfeita estruturação política e social das nações, a qual, por sua vez, conduziria a humanidade à conquista definitiva da felicidade universal.

Novas lutas. — Depois que Buda estava morto, durante séculos ainda se mostrou sua sombra numa caverna — uma sombra monstruosa e terrível. Deus está morto; mas, tal como é a espécie dos homens, durante séculos ainda haverá cavernas nas quais se mostrará sua sombra. — Quanto a nós — nós ainda temos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §108).

Avançando na vertente contrária ao otimismo despreocupado dos intelectuais de sua época, Nietzsche quer chamar a atenção para a ideia de que esta substituição de paradigmas de verdade e valor não corresponderia ao resultado de qualquer progresso da razão esclarecida. Pelo contrário, ela estaria muito mais próxima de uma espécie de ressacralização, visto que, do ponto de vista fisiopsicológico¹⁰ e existencial, ela seria determinada pelas mesmas necessidades que estimularam a criação e a posterior elevação do paradigma socrático-platônico-cristão ao status de principal alicerce de sustentação das instituições, da cultura, da política e da ciência, enfim, da civilização ocidental como um todo.

No entender desse pensador, a primazia da visão de mundo socrático-platônico-cristã como móbil determinante do desenvolvimento de toda a civilização ocidental foi o resultado de uma complexa relação dinâmica entre forças, na qual esse paradigma veio a conquistar o predomínio¹¹ pelo fato de ser uma visão de mundo capaz de responder às necessidades de segurança, de respostas capazes de fornecerem um sentido para a vida, para a finitude e para o sofrimento — as quais Nietzsche subsume pela expressão “vontade de verdade” (NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, §1) — de um modo que se coadunava com as características fisiopsicológicas de determinado tipo humano.

10 “[...] fisiologia e psicologia não constituem dois campos distintos para Nietzsche, mas um todo que se reúne no corpo. O termo corpo, contudo, é ressignificado e ampliado por Nietzsche, passando a designar não apenas um feixe de músculos, ossos, etc., mas também instintos, impulsos, etc.” PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o Ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 49.

11 Naturalmente que tomamos o tema do ponto de vista fisiopsicológico e existencial. Não ignoramos a importância igualmente decisiva desempenhada por ocorrências de natureza geopolítica e/ou bélica na consolidação do cristianismo como religião e como paradigma moral

A denúncia do homem louco sobre a dependência da humanidade em relação a um cânone externo de verdade e valor pode ser observada quando se atenta para a quantidade de referências à perda do centro de referência (o apagar-se do horizonte, a perda do Sol, a impossibilidade de apontar um “acima” e de um “abaixo” etc.) que integram boa parte do aforismo. Ao colocar tantas metáforas semelhantes em sequência, Nietzsche quer destacar o grau de indignação da humanidade, a qual, ao cabo de dois milênios, tornou-se permanentemente dependente de um conjunto de respostas específicas que ocuparam a posição de supremo centro de referência para os fundamentos da civilização e para o sentido da própria vida humana.

[...] Que significa a aparição sempre renovada dos fundadores de morais e religiões, dos deflagradores da luta por avaliações morais, dos pregadores dos remorsos e das guerras religiosas? Que significam esses heróis sobre esse palco? [...] a natureza humana foi totalmente modificada por essa aparição sempre renovada dos professores da finalidade da existência — agora ela tem uma necessidade a mais, justamente a necessidade da aparição sempre renovada de tais pregadores e doutrinas da “finalidade”. O homem gradualmente se tornou um animal fantástico, que tem de preencher, mais que qualquer outro, uma condição existencial: de tempos em tempos o homem *precisa* acreditar saber, *por que* ele existe, sua espécie não pode florescer sem uma periódica confiança na vida! Sem crença na *razão da vida*! (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §1).

Ao afirmar que a contínua ascensão de indivíduos de tipo sacerdotal até posições de poder e influência em todas as culturas acabou por operar uma modificação na natureza humana; o filósofo, além de deixar subentendido que as justificativas para o sentido da vida nem sempre se estruturaram nos moldes de discursos teleológicos a oferecerem alguma promessa de bem-aventurança futura, também relaciona o anseio por verdades e certezas racionais a uma demanda artificialmente criada, cultivada e fortalecida durante milênios por essa mesma cultura sacerdotal, a saber: a exigência pela “conservação da espécie humana” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §1). Para Nietzsche, foi precisamente a capacidade da perspectiva moral cristã em satisfazer essa exigência que explica o predomínio, ao longo de milênios, de um *ethos* ascético que inventa “uma segunda e outra existência, e, por meio de sua nova mecânica, eleva essa velha, ordinária existência dos seus velhos, ordinários gonzos” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §1).

A ideia de que a contínua necessidade de respostas à pergunta “por quê?” seria um sinal característico de fraqueza e declínio da humanidade é desenvolvida de modo mais aprofundado no aforismo 347, no qual Nietzsche estabelece relação causal direta entre o desejo desenfreado por certeza e segurança — característica inegavelmente presente nos “nossos contemporâneos mais brilhantes” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §347), isto é, no típico ateu despreocupado da praça do mercado, que se considera avançado porque passou a crer na doutrina política ou científica mais recente — e uma condição fisiopsicológica fraca e decadente.

No seu entender, a degeneração dos afetos e instintos de comando acaba por exigir como contraponto a subordinação dos indivíduos a algum conjunto de dogmas, a uma doutrina ou instituição que se mostre forte e decidida o suficiente para assumir o papel de voz de

predominante no Ocidente, entre os quais se destacam a condenação e posterior perseguição brutal ao paganismo nos primeiros séculos da era cristã e ao longo da era medieval, as cruzadas, o tribunal do Santo Ofício e igualmente as missões religiosas ocorridas durante a colonização das Américas e da África.

comando orientadora, capaz de oferecer firmeza, redenção e suporte às massas claudicantes e necessitadas de uma definição inequívoca sobre o sentido da vida, o bem e o mal, o caminho para a felicidade etc.

Considerando-se que, no entender do filósofo, “a obediência foi até agora a coisa melhor e mais longamente exercitada e cultivada entre os homens” (NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, §199), então é razoável inferir que a condição de dependência da maioria dos seus contemporâneos seria o resultado de longo e contínuo processo de manipulação deliberada das configurações instintuais e pulsionais do ser humano o que fez com que a necessidade de uma voz imperativa a ordenar “tu deves” (NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, §199) se entranhasse de tal forma na humanidade a ponto de ser considerada como algo não apenas normal, mas até desejável.

Nesse contexto, as já mencionadas promessas de felicidade e bem-aventurança associadas à crença no progresso científico e tecnológico ou em determinadas transformações políticas não passariam de meio adicional através do qual os princípios morais cristãos seriam novamente reafirmados¹² e inculcados nas mentes e nos corpos das massas. Em vista da estreiteza do vínculo entre a tecnociência, a política e os princípios morais cristãos, torna-se até previsível que os ateus da praça do mercado de fato não estivessem — e talvez ainda hoje não estejam — em condições de compreender o apelo desesperado do homem louco, visto que a pura e simples rejeição ou negação da existência de Deus pouco representa diante da profundidade da problemática do niilismo e da magnitude de suas consequências.

Todavia, como o próprio aforismo menciona, a ciência não seria a única “sombra” derivada de princípios cristãos que encontrou acolhida entre as massas desorientadas ao final da modernidade. Para além da menção à “impetuosa exigência de certeza, que hoje se descarrega de modo científico-positivista por grande número de pessoas” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §347), o aforismo também se refere à intensificação do nacionalismo na Europa e ainda cita a perspectiva anarquista radical dos niilistas russos, colocando-as no mesmo patamar de substitutos derivados do antigo ideal cristão.

A aproximação realizada por Nietzsche entre cientificismo, nacionalismo e niilismo russo demanda esclarecimentos. Diante da diferença inegável entre, de um lado, o apoio e a dedicação incondicionais dos nacionalistas alemães ao Estado e, de outro lado, o ódio feroz dos niilistas russos aos poderes legalmente constituídos e a todas as instituições a eles vinculadas, como entender a estreita associação feita por Nietzsche entre essas duas posturas?

Nas anotações póstumas, nas quais a palavra “niilista” é empregada por Nietzsche pela primeira vez, redigidas à época de *Aurora* (NIETZSCHE, *Fragments póstumos* 4[103] e 4[108], ambos do verão de 1880), os niilistas russos foram objeto da análise que realizava simultaneamente um desmascaramento e um elogio, ora revelando que a apologia da destruição da sociedade seria motivada pela frustração pessoal, ora identificando nessa mesma postura revolucionária o gérmen da percepção arguta sobre a condição mutável dos costumes, valores e dos regimes políticos deles derivados, bem como da coragem incomum ao enfrentar forças muito superiores, como o aparato policial, a censura e a estrutura social rígida e autoritária do então Império Russo; de modo que precisamente essa coragem diferenciava os jovens niilistas das massas de homens medrosos.

12 Acerca da vinculação entre a ciência e os valores morais cristãos, cf. *A Gaia Ciência*, §344. Acerca da vinculação entre a democracia, o socialismo e o anarquismo com valores morais cristãos, cf. *Além de Bem e Mal*, §202.

Já no aforismo 347, por sua vez, o foco se altera para a investigação sobre as raízes fisiopsicológicas e existenciais da surpreendente temeridade desses jovens revolucionários, os quais, mesmo sem qualquer apoio por parte das massas camponesas, continuavam sustentando a ferrenha determinação de levar adiante seus projetos de destruição das estruturas políticas e sociais a qualquer custo.

No entender de Nietzsche, a dedicação obstinada, integral e ininterrupta dos niilistas russos à causa revolucionária — cujo modelo emblemático pode ser apontado no personagem Rakhmiétov do romance *Que Fazer?*,¹³ o qual, em pouco tempo, viria a se tornar o “ideal do revolucionário-racionalista de nervos de aço, que destrói todos os vestígios de simpatias e inclinações pessoais para agir de acordo com a lógica fria da utilidade social”¹⁴ — seria sinal inequívoco de fraqueza da vontade, não conseguindo ocultar o desejo desesperado por firmeza e apoio. Isso se confirma ao considerarmos o foco ordenador ao qual os niilistas russos estariam inteiramente vinculados, a saber: a “crença na descrença” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §347), ou seja, a fé na promessa de que o caminho para a suprema felicidade e realização humanas passaria necessariamente pela rejeição da velha sociedade em todos os seus aspectos mais essenciais, incluindo a destruição física do aparato estatal e de todas as instituições da sociedade organizada.

Conquanto a coragem belicosa dos niilistas russos possa inegavelmente ser apontada como característica que os distancia das massas apáticas e resignadas, por outro lado, Nietzsche chama a atenção para o fato de que a fé que anima essa coragem não se diferencia essencialmente da fé científica na razão esclarecida que quer destruir as superstições e combater o obscurantismo para o advento de uma sociedade tecnocrática de pleno controle sobre o ser humano e sobre a natureza, ou então da fé ufanista dos alemães exaltados com a construção do grandioso *Reich* pan-germânico e igualmente dispostos a enfrentar com unhas e dentes todas as minorias e grupos dissidentes que, na sua visão unidimensional, ameaçariam a consecução desse movimento integrador.

A despeito das diferenças entre as palavras de ordem específicas e entre a roupagem dos ideais defendidos por cada um dos três grupos — os nacionalistas, os niilistas russos e os apóstolos da tecnociência —, e também a despeito das diferenças entre os respectivos alvos de enfrentamento de cada um deles, a reflexão desenvolvida por Nietzsche torna possível constatar que o ponto comum que os une indistintamente continua sendo a crença numa promessa de felicidade futura em moldes de rebanho, a qual, do ponto de vista fisiopsicológico e existencial, atua como a já mencionada “sombra” do Deus morto, assumindo a preeminência do antigo paradigma religioso declinante.

13 Acerca dessa obra, Joseph Frank escreve que “apesar de toda a sua visível fraqueza artística, é cotado como uma das mais bem-sucedidas obras de propaganda já escritas em forma de ficção. Poucos livros causaram um impacto tão direto e eficaz sobre as vidas de um número tão grande de pessoas, a começar pelos esforços dos discípulos diretos de Tchernichévski [o autor do livro JPSVB] para formar comunas cooperativas socialistas semelhantes àquelas que ele descrevera e continuando até Vladimir Ilitch Lênin, cuja admiração pelo romance de Tchernichévski foi irrestrita e que tinha nessa obra uma fonte de inspiração pessoal”. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 1860-1865. p. 394.

14 A descrição de Rakhmiétov por Joseph Frank oferece uma boa ideia da natureza fanática desta personagem. “A ilustração mais refinada desse controle da vontade pela razão é o Super-homem revolucionário Rakhmiétov, cuja atividade subterrânea como organizador é comunicada muito habilmente por eufemismos. Rakhmiétov é um monstro de eficiência e autodomínio, que leva uma vida de total ascetismo [...] Fortalecendo-se por dormir numa cama de pregos, subordina toda preocupação com os outros à consecução de seu grande propósito inominado: a revolução. Rakhmiétov é um Bazárov absorvido sinceramente por sua causa, inabalável e inconquistável em sua força e destituído até dos poucos traços remanescentes de dúvida de si mesmo e de sensibilidade emocional que tornam seu antecessor humanamente simpático”. FRANK, Joseph. *op. cit.* p. 397.

Nesse sentido, independentemente da impressão de força transmitida pelos estereótipos de coragem e espírito combativo tanto do jovem revolucionário anarquista como também do nacionalista germânico no imaginário popular da época, é fundamental destacar que a temeridade e a belicosidade desses tipos emergem como resultado do estímulo deliberado ao fanatismo em indivíduos de configuração instintual débil, conforme detalhado no aforismo 353 dessa mesma obra, convenientemente intitulado “Da origem das religiões”.

Ao considerarmos o alcance e a relevância da reflexão nietzscheana sobre o fanatismo, torna-se possível entender que, no aforismo 347 d’A *Gaia Ciência*, o filósofo opera um aprofundamento das relações entre o niilismo e a vontade de verdade de maneira a ampliar as configurações fisiopsicológicas da vontade de verdade. Esse conceito, que nos aforismos 1, 108 e 125 aparecia como a necessidade insuperável por certeza, apoio, sentido e segurança, caracterizada por uma postura passiva de obediência e subordinação aos cânones, passa agora a incluir também aquelas condições nas quais há predomínio de afetos agressivos direcionados à eliminação das supostas ameaças à plena concretização do ideal redentor.

Contrariamente ao estereótipo do crente como indivíduo covarde, que poderia ser evocado pelo uso da imagem dos passivos contempladores da sombra no aforismo 108, os quais, incapazes de aceitar a morte de Deus e de enfrentarem a dureza do novo paradigma materialista, preferem fugir e se isolar do mundo no conforto acolhedor de uma caverna profunda que lhes permita continuar a adorarem candidamente a tão venerada sombra, Nietzsche quer indicar que a debilidade fisiopsicológica e a conseqüente dependência existencial em relação a uma verdade externa se fazem igualmente presentes na postura ativa e belicosa dos defensores do patriotismo e nos niilistas russos.

Na contramão da concepção amplamente difundida pelos apóstolos do nacionalismo, do cientificismo materialista ou do niilismo russo, o filósofo chama a atenção de seus leitores para as circunstâncias peculiares de que nem as sombras que emergiram em substituição ao cânone do Deus morto de fato seriam perspectivas tão sólidas e fortes quanto parecem, nem tampouco seus aguerridos defensores estariam tão seguros quanto à solidez das próprias convicções quanto querem alardear aos quatro ventos.

Pelo contrário, a apurada investigação nietzscheana da fisiopsicologia do fanatismo mostra que a dedicação incondicional à defesa de algum desses ideais religiosos ou laicos — a qual pode inclusive chegar ao autossacrifício — se apresenta, nesses espíritos debilitados e desesperadamente carentes de orientação fixa que lhes determine o sentido da vida, como nada além do que um disfarce incapaz de ocultar a insegurança e a fraqueza, evidentes no temor de que a visão de mundo na qual ora se agarram venha a soçobrar.

A incursão pelas veredas da reflexão nietzscheana sobre a vontade de verdade e sua relação com o niilismo mostrou que tanto as diferentes formas de militância fanática, como também a coragem dos mártires revolucionários e dos combatentes patriotas — a despeito de aparentarem à primeira vista ser fruto de uma condição mais forte do que a cândida, passiva e confortável submissão a um ideal redentor —, não se diferenciam essencialmente das outras modalidades de dependência em relação a alguma verdade externa à vida que se proponha a garantir segurança e sentido para a existência.

Pelo contrário, a investigação levada a cabo pelo pensador alemão revelou a impressão de força e coragem dos fanáticos como apenas uma aparência de saúde, visto que o grau de intensidade de todo comportamento belicoso e intolerante é diretamente proporcional tanto à importância que tais espíritos obcecados concedem ao respectivo ideal, como também ao

temor de que a fonte da segurança possa sucumbir às ameaças externas, o que demonstra o quão umbilicalmente vinculados e dependentes de uma “sombra” eles ainda se encontram.

Para Nietzsche, fica claro que todo fanático ambiciona, ao fim e ao cabo das lutas, a manutenção perene da condição mediocrizante e dependente prometida pelo seu respectivo ideal, o qual, independentemente das palavras de ordem específicas, sempre propõe, em última instância, aperfeiçoar e expandir, até o mais elevado grau, o processo de transformação da humanidade num gigantesco exército de “trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos, faladores e pobres de vontade, os quais *necessitam* do senhor, do mandante tanto quanto do pão de cada dia” (NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, §242).

Nesse sentido, toda luta, toda coragem, todo sacrifício e hostilidade contra os inimigos só encontram razão de ser na medida em que contribuem para a efetivação de uma mesma utopia gregária, que se apresenta sob diferentes roupagens, quer ela seja materializada na eliminação definitiva do pecado e/ou das heresias para que os escolhidos atinjam o reino dos céus, quer na supremacia incontestável do *Reich*, quer no pleno domínio tecnocientífico da vida, ou então na efetivação da utopia niilista descrita no conhecido romance *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev, de que até mesmo o mais humilde dentre os camponeses russos venha a residir numa cabana limpa e branca.¹⁵

III

Para além do esclarecimento sobre uma condição fisiopsicológica que possui importância decisiva na compreensão do niilismo, a análise da investigação nietzscheana do fanatismo oriundo da vontade de verdade mostra que suas reflexões sobre a agressividade obstinada, que não se exime em defender incondicionalmente a verdade mesmo após “mil refutações” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §347), guardam proximidade surpreendente com o quadro de emergência e de incremento de variadas modalidades de fundamentalismos em anos recentes.

Nascido a partir da nefasta combinação do niilismo com uma profunda debilidade fisiopsicológica, o fundamentalismo se constitui em genuíno fruto doentio do fim da modernidade, cujas consequências assustadoras, além de apresentarem graves dilemas para cidadãos, instituições e governos em todo o planeta, também refletem a magnitude do impacto existencial causado pelo vazio que a crise da religiosidade tradicional legou para as sociedades contemporâneas.

Como foi visto, a gradual desqualificação do caráter absoluto e universal dos antigos princípios normativos de sentido, de verdade e de valor vinculados a um referencial transcendente fez com que eles fossem relegados ao status de meras perspectivas privadas. Paralelamente a isso, o fim da modernidade também assistiu à rápida ascensão de um paradigma técnico e científico intrinsecamente materialista, o qual passou a determinar não apenas a produção do conhecimento, a aplicação da medicina e as atividades econômicas, mas também a política e a justiça.

Conquanto o acelerado desenvolvimento na ciência e na tecnologia tenha proporcionado uma série de transformações benéficas nos campos da saúde, do acesso à informação, da

15 “Veja, por exemplo, hoje mesmo, ao passar pela isbá do nosso estaroste Filip, você disse: que casinha branca e decente. E então você disse que a Rússia atingirá a perfeição quando o mais humilde dos mujiques tiver uma habitação como aquela e que todos devemos contribuir para isso...” TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac e Naify, 2004. p. 195-196.

comunicação, do entretenimento e do transporte, além da produção de um sem-número de bens de consumo domésticos que eram inimagináveis há cem anos, por outro lado, é certo também que o usufruto dessas benesses sempre esteve restrito, em maior ou menor grau, às parcelas minoritárias da população mundial economicamente favorecidas.

Se apenas um reduzido grupo de privilegiados pôde de fato gozar desses benefícios, é de se esperar que o contraste gritante entre a abundância ostentada pelas minorias e a penúria material enfrentada pelas massas economicamente desfavorecidas, socialmente ameaçadas e culturalmente fragilizadas em todo o mundo tenha reforçado o sentimento de repúdio por aquilo que os discursos fundamentalistas rotulam como “a modernidade”.

Para esses povos que se encontram à margem do desenvolvimento científico, econômico e tecnológico, em nações pobres e exploradas ou nas periferias das grandes metrópoles dos países desenvolvidos, a experiência niilista do desencantamento do mundo é vivenciada como uma dupla exclusão: tanto existencial como econômica.

Como se não bastasse o impacto existencial do solapamento das referências de identidade, de sentido, de verdade e de valor gerado pela passagem abrupta de um *ethos* agrícola, tradicional, cíclico, comunitário e religioso para uma realidade mutável, secularizada, impessoal, mercantilizada, competitiva e tecnológica, na qual tudo — até mesmo a própria vida — foi devidamente instrumentalizado, os “famélicos da terra” ainda se veem privados da fruição do único “sentido existencial” oferecido pelas sociedades capitalistas contemporâneas, a saber: o culto fetichista e incessante do consumo infinitamente repostado.

Diante desse quadro, é natural esperar que as modalidades de discursos fundamentalistas que associam a condição de segurança material — isto é, a garantia financeira de emprego, moradia, saúde e consumo dignos — como complemento da segurança espiritual proporcionada pela reinstauração do sagrado, tenham conseguido conquistar grande adesão entre as massas populares. Exemplos emblemáticos podem ser apontados tanto nos fundamentalismos sunita e xiita como também na teologia da prosperidade, “uma mistura única de consumismo, imaginário bíblico e propaganda sobre as recompensas materialistas da liberdade e democracia” (MALDONADO, 1993, p. 221).

Num contexto de profunda insegurança material e existencial, tal como enfrentado pela maioria das populações da África, das Américas e do Oriente Médio, a proposta de igrejas fundamentalistas de substituírem o individualismo competitivo por uma vivência comunitária sustentada na ajuda mútua e alimentada por promessas de conforto, estabilidade e riqueza material representa verdadeiro oásis em meio ao deserto de instabilidade, pobreza e exploração. Não surpreende, portanto, a afirmação dos pesquisadores Marty e Appleby de que “tornar-se um fundamentalista significava unir-se a um grupo — uma comunidade local, visível, apoiadora. Viver num mundo hostil exigia nada menos do que isso” (MARTY; APPLEBY, 1991, p. 832).

Se a incerteza ou impossibilidade de acesso a condições básicas de vida atua como estimulante para o mergulho nos fundamentalismos, é preciso destacar, todavia, que essa não se constitui em condição necessária e suficiente. Prova disso é a presença marcante de discursos fundamentalistas também entre as parcelas da população economicamente privilegiadas nos países desenvolvidos, que gozam de vidas confortáveis e têm pleno acesso a serviços básicos de qualidade.

O levante fundamentalista entre os protestantes dos EUA e os judeus em Israel mostra que tanto o medo do desenraizamento cultural proporcionado pela secularização, como também o temor de desorientação existencial e de perda da própria identidade em uma

sociedade marcada por constantes mudanças, são ocorrências que independem da situação econômica.

Se, por um lado, a instrumentalização da natureza tornou possível significativo e inegável avanço na melhoria das condições de vida material das populações economicamente privilegiadas, por outro lado é igualmente certo que o único sentido proporcionado pelas modernas sociedades capitalistas — que pode ser sintetizado numa espécie de culto fetichizante da repetida fruição dos pequenos prazeres fugazes proporcionados pelo consumo incessante, seja de bens rapidamente tornados obsoletos, seja de serviços de entretenimento massificado — nunca foi de fato capaz de satisfazer à pergunta pelo sentido da existência humana.

Com a intensificação do niilismo ao final do século XIX, a esperança de se obter resposta para a finalidade da existência humana permaneceu como um sonho a ser realizado por meio da utopia da criação de um paraíso na Terra através da ciência, da tecnologia ou da política. Todavia, ao longo do século XX essa esperança foi se esvanecendo sob sucessivos choques. Primeiro com a barbárie das duas guerras mundiais e do nazifascismo e, algumas décadas depois, com o colapso da União Soviética e a derrocada do socialismo real.

A pergunta enunciada em 1882 pelo homem louco no aforismo 125 permanece sem resposta. Após a morte de Deus, os homens não conseguiram se tornar, eles próprios, deuses. Depois do fim das utopias dos séculos XIX e XX, tudo o que restou parece ser uma escolha nada satisfatória entre a busca incessante da narcose proporcionada pelo consumismo ou o enfrentamento do deserto niilista sem recurso a redenções.

A despeito de todo o conforto e segurança materiais proporcionados pela riqueza e conforto materiais, o vazio niilista, terrível e insuportável para a grande maioria dos homens, permanece como ameaça constante a assombrar também as populações dos países desenvolvidos. A presença quase que obrigatória entre fundamentalistas, ricos ou pobres, de um tipo de discurso alertando para o grande perigo representado por suposta conspiração mundial que teria o objetivo de aniquilar suas respectivas religiões ou povos serve como indicativo da intensidade da paranoia e do medo da aniquilação que os movem.

Apesar dessas teorias da conspiração, “assim como a maioria das neuroses” (ARMSTRONG, 2001, p. 276.), serem completamente infundadas, é preciso aqui atentar para o fato de que indivíduos oprimidos pelo medo e pela insegurança quase nunca se encontram em condições de refletir com o cuidado necessário sobre a veracidade de determinado discurso antes de manifestarem sua opinião. Esse era (e ainda é) precisamente o caso dos fundamentalistas protestantes dos EUA, dos Haredi e dos integrantes do Gush Emunim em Israel, bem como dos fundamentalistas islâmicos, tanto sunitas quanto xiitas.

Impulsionados pelo desespero ante a perda de suas referências valorativas e identitárias mais importantes, a única coisa que resta aos fundamentalistas é o mergulho na cegueira do fanatismo, o qual, como bem diagnosticado por Nietzsche, “é a única ‘força de vontade’ para a qual também os fracos e inseguros podem ser conduzidos” (NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, §347).

Os fundamentalistas acreditam que o paradigma secular contemporâneo, com suas transformações rápidas, seu cientificismo laico e também suas reivindicações democráticas de igualdade para todos, atua negativamente contrapondo-se aos fundamentos e valores mais sagrados, verdadeiros e importantes que existem. Nesse sentido, tanto a base da identidade comunal e individual como as orientações que regulam a vida só estariam garantidas contra as transformações, mudanças e intempéries da atualidade enquanto estiverem fundadas numa verdade eterna e incorruptível, a saber: o discurso religioso.

Buscando aplacar esse medo da desorientação generalizada e da perda da própria identidade, os fundamentalistas reformulam mitos e símbolos de suas respectivas tradições religiosas para apresentá-los como guias práticos para a solução dos problemas. Se a verdade religiosa é sólida o suficiente para resistir às transformações da modernidade, então ela necessariamente tem que ser única e imutável, o que implica que todas as leis válidas para habitantes de comunidades agrícolas do século II a.C. permaneceriam integralmente aplicáveis para as sociedades dos séculos XX e XXI.

A ideia de que o mito religioso pode servir como guia prático para a ação humana deriva diretamente do caráter infalível da escritura interpretada literalmente. Se a verdade dos textos é garantida pela perfeição de Deus, então ela não perde sua validade ainda que tenham se passado séculos ou milênios desde que ela foi revelada aos homens. Portanto, a verdade divina, eternamente válida, é sem dúvida preferível a qualquer legislação terrena, temporária e humana, passível de erros e ajustes.

Todavia, ao contrário de se estruturar na forma de conflito entre o “paradigma do fim da modernidade (secular, científico e tecnológico)” versus o “paradigma pré-moderno (religioso, metafísico e tradicional)”, o conflito dos fundamentalismos contra a teologia liberal, contra o secularismo da atualidade, etc. pode ser entendido na forma de um embate que se dá, **desde sempre**, a partir do fim da modernidade, pois os fundamentalismos não poderiam ter existido no paradigma anterior.

Isso ocorre porque o desencantamento do mundo trouxe como resultado uma alteração fundamental nas condições sociais, econômicas e técnicas tanto de ação política como também de criação e de veiculação de discursos. Ainda que o discurso fundamentalista tenha por objetivo contestar a estrutura agonística que subjaz a todos os outros discursos contemporâneos, a única forma de fazê-lo é por meio da adesão a essa mesma estrutura agonística.

Nossa afirmação de que os discursos e atitudes fundamentalistas partem do pressuposto que as verdades, os valores e as crenças são resultado de um jogo de forças pode ser confirmada na medida em que todos eles reconhecem que simplesmente afirmar a verdade e/ou a sacralidade de determinado sistema de ideias não basta para garantir sua estabilidade e sua validade. Muito mais importante do que qualquer coerência sistemática é a manutenção da vigilância e da militância constantes com vistas a evitar que tais verdades e valores venham a ser corrompidos.

Com isso, ao adentrarem na disputa agonística em busca de poder, de sentido e de visibilidade opondo-se às visões de mundo ateias, secularizadas, feministas, científicas, liberais ou democráticas da contemporaneidade, os fundamentalismos já precisam ter incorporado em sua própria estrutura as novas regras do paradigma do fim da modernidade.

Em outras palavras, ainda que os discursos fundamentalistas busquem derrotar o paradigma da contemporaneidade, eles precisam estabelecer com ela uma “cumplicidade secreta” (DUBIEL, 1995, p. 19-20) para conseguirem levar sua luta adiante, vendo-se obrigados a agir sob as mesmas condições sociais, históricas, políticas, econômicas, discursivas e tecnológicas contra as quais eles lutam.

Por mais que os discursos fundamentalistas se esforcem por transmitir a imagem de que o principal objetivo desses movimentos seria o de enfrentar a modernidade com vistas ao restabelecimento do contexto cultural, moral, social e político *preexistente ao niilismo*, ou seja, uma condição pré-moderna, tudo o que a militância fundamentalista conseguiu realizar foi a substituição das antigas estátuas dos ídolos despedaçados por novos construtos

híbridos formados pela mistura esdrúxula de técnicas avançadas de propaganda e marketing, sacralização de objetos triviais ou de hábitos profanos, promessas de felicidade imanente e construção do paraíso na Terra sustentadas por modalidades de militância agressiva, xenófoba e intolerante. Tudo isso traz, em seu cerne, a marca inegável da morte de Deus.

Com isso, pode-se concluir que os fundamentalismos nasceram e encontram-se sob a sombra de um fenômeno global de niilismo. Por mais que seus líderes busquem contestar a desvalorização generalizada dos cânones tradicionais e tentem erigir novamente uma fonte sagrada de legitimidade, a qual assumiria o monopólio interpretativo e dissolveria a pluralidade, eles jamais conseguirão efetivamente desembarcar do paradigma do fim da modernidade. A consumação da reversibilidade do niilismo acompanhado da crescente racionalização, burocratização e tecnificação do mundo, permanece inacessível ao fundamentalismo.

Nesse sentido é que se pode entender que o fundamentalismo seria a face oposta do niilismo, do desencantamento do mundo e da crise da razão que marcaram o fim da modernidade. A invenção de um fundamento artificial e sua consequente segregação, acompanhada da disposição em fazer uso de todos os recursos possíveis para defender sua sacralidade ante os discursos profanos, acaba por confirmar que o fundamentalismo é consequência tardia do niilismo. Ele nasce como uma imposição de valor arbitrária, artificial, fabricada, “demasiado humana” e só mantém sua sacralidade à custa de um esforço contínuo e ininterrupto de segregação e de proteção contra sua degeneração.

IV

Uma breve análise da história dos fundamentalismos religiosos já é suficiente para confirmar que todo confronto, hostilidade e violência só tendem a acirrar o problema. Enquanto os fundamentalismos islâmicos xiita e sunita surgiram como consequências diretas da repressão agressiva do governo egípcio de Gamal Nasser e do governo iraniano de Reza Pahlevi contra as comunidades muçulmanas de seus respectivos países, a derrota humilhante no julgamento de John Scopes¹⁶ intensificou enormemente o ódio, a sede de vingança e a segregação entre os protestantes dos EUA, os quais viriam, décadas mais tarde, a explodir em manifestações ainda mais ousadas e agressivas do que as do início do século XX.

Outra prova cabal da inutilidade do enfrentamento dos fundamentalismos por meio do conflito pode ser apontada na situação catastrófica de violência, instabilidade política e caos social que atualmente marca o cotidiano das populações tanto dos países que sofreram intervenções militares lideradas pelos EUA, notadamente o Iraque e a Síria, como também na Faixa de Gaza e na Cisjordânia. Ao invés de cumprirem seus supostos objetivos tão intensamente propagandeados nos meios de comunicação de massa — eliminar “o terrorismo” — o que tais intervenções militares fizeram foi intensificar os sentimentos de antiamericanismo, antissionismo e de repúdio aos países da União Europeia, tanto dentro como fora das nações invadidas, o que, por sua vez, tem intensificado ainda mais a violência. A total ineficácia do enfrentamento do fundamentalismo pela violência exige formas diferenciadas de abordagem do problema.

16 Em 1925, John Scopes, então professor substituto de uma escola do pequeno município de Dayton, foi acusado de ter violado o *Butler act*, uma lei aprovada naquele mesmo ano que proibia o ensino do evolucionismo em todas as escolas públicas e universidades do estado do Tennessee, nos EUA.

Quando se pensa sobre isso, é preciso não perder de vista que todos os discursos fundamentalistas surgiram e ganharam força como tentativas de responder ao vazio de sentido deixado pelo desencantamento do mundo, sendo que essa é também a principal razão por trás do seu rápido crescimento em meio a populações oprimidas e desorientadas.

Por mais estranho que possa soar à primeira vista, é imprescindível reconhecer que a sociedade contemporânea, com seu secularismo, sua democracia e seus discursos em defesa da tolerância religiosa, do feminismo e da igualdade de direitos para os grupos LGBT provoca terror e frustração nos fundamentalistas, sendo essas as principais causas de sua postura segregacionista e violenta.

Se é evidente que um indivíduo perturbado pelo medo, insegurança, fraqueza e desorientação não se encontra em condições de ponderar adequadamente sobre a razoabilidade de um discurso fanático, intolerante e paranoico, que rotula toda alteridade como nociva e pecaminosa, também parece razoável esperar que populações que se encontram profundamente mergulhadas numa condição de frustração, instabilidade, terror e impotência venham a buscar o isolamento e acalentem fantasias vingativas de genocídio planetário.

Por outro lado, embora o advento e o fortalecimento da crença otimista no progresso da razão esclarecida tenham proporcionado inúmeros avanços nas ciências da natureza e o repúdio das superstições religiosas e de suas lamentáveis ocorrências — como o Tribunal do Santo Ofício, a condenação de Galileu, as gigantescas procissões de flagelantes e os massacres de judeus, leprosos e ciganos durante o caos social gerado pela Peste Negra — não é menos verdadeiro que o presente monopólio da racionalidade científica e tecnológica nunca chegou a corresponder à utopia do “Palácio de Cristal” dos niilistas russos, isto é, àquela expectativa de que bastariam a razão, a ciência e a técnica como instâncias necessárias e suficientes para garantir a superação de todos os males e a consequente emancipação plena de toda a humanidade.

Muito pelo contrário, o que se viu foi que a contínua fruição de pequenos prazeres instantâneos proporcionados pelo entretenimento anódino ou pelo consumo infinitamente repostos — o único “sentido” oferecido pelas modernas sociedades tecnológicas — está longe de se constituir em resposta satisfatória para a pergunta pelo sentido da existência humana.

Além disso, como se não bastasse a assombrosa destruição gerada pelas duas guerras mundiais, pela barbárie tecnicamente calculada dos campos de extermínio nazistas, do Gulag soviético, do Laogai chinês e do massacre atômico de Hiroshima, a humanidade se vê obrigada a encarar hodiernamente a sombria perspectiva do esgotamento permanente das condições da vida no planeta devido à poluição indiscriminada e à exaustão dos recursos naturais.

Nesse contexto, o fracasso das promessas salvacionistas calcadas na absolutização tanto da religião como da razão oferece interessante oportunidade para reflexões. Será que a impossibilidade da razão esclarecida de oferecer, por si só, sentido para a existência não é forte indício de que há uma dimensão da vida humana que não pode ser inteiramente preenchida apenas pela satisfação hedonista e imediata proporcionada pelo consumo?

Se é certo que o eclipse da crença otimista na razão não provocou o seu abandono em favor do culto da irracionalidade, não seria interessante nos perguntarmos por que a crise do paradigma teológico tradicional deveria necessariamente significar o abandono de toda forma de experiência do sagrado?

Será que o crescimento assustador dos discursos fundamentalistas em nossos dias não poderia ser encarado como indício da necessidade de se reconsiderar a possibilidade de uma

reabilitação da experiência do sagrado, mesmo depois da morte de Deus? E em que medida isso ainda seria possível?

Se quisermos continuar a pensar nas linhas inauguradas por Nietzsche, então é certo que esse renascimento da fé certamente não poderia estar vinculado a qualquer perspectiva negadora da vida. Mas o que dizer da fé na probidade e na responsabilidade humanas?

A dupla impossibilidade de aderir a algum discurso fundamentalista cultivador do fanatismo ou de fugir para o autoentorpecimento oferecido pelo consumismo não nos impulsionaria a cogitar a possibilidade de reabertura do ser humano para novas modalidades de fé? Para a fé na possibilidade de um mundo mais humano, mais justo, mais solidário, mais equilibrado, mais emancipado? Para a fé cujo foco deixa de ser a inteira submissão do humano a uma potência divina transcendente cujo arbítrio incognoscível teria a prerrogativa exclusiva sobre a redenção da vida e de todo o universo, mas que, pelo contrário, declara a própria humanidade como a única responsável pelo peso de suportar as consequências de suas próprias escolhas?

Se fosse possível, tal fé certamente não poderia se apresentar dogmaticamente como a totalidade do conhecimento “verdadeiro e definitivo”. Pelo contrário, ela teria necessariamente que contemplar uma abertura perene para a pluralidade, para a parcialidade e para a imperfeição da condição humana, ressaltando o caráter mutável e incompleto do nosso conhecimento. Por isso mesmo tal fé precisaria estar segura de si a ponto de acolher até mesmo o riso, sem se afetar negativamente com ele, pois quando não há pretensão de sustentar verdades universais mumificadas, não há o que ser desestabilizado pela gargalhada dos espíritos livres.

Enfim, tal fé, se fosse possível, não estaria contaminada pelo peso sufocante do espírito de gravidade, mas teria a alegria e a leveza de um Deus que soubesse dançar.

“Eu só acreditaria num Deus que soubesse dançar.”

Assim falou Zarathustra Do ler e do escrever

Referências

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo-SP: Cia das Letras, 2001.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**. Diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2004

DE BONI, Luis A. (Org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995

DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. **Nach dem Krieg**: Die Wiedergeburt Europas. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31/05/2003.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski**. Os Efeitos da Libertação. 1860-1865. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2009.

GERMER, Andrea. **Wissenschaft und Leben**. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Labirintos da Alma**. Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Ed. Unicamp, 1997

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). **Fundamentalisms Observed**. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1).

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). **Fundamentalisms and Society**: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2).

NIETZSCHE, Friedrich. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)**. Org. Paolo D’Lorio. Versão online disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e o Ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. **Luftbeben**. An den Wurzeln des Terrors, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac e Naify, 2004

WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”. In: WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Org. Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

3. Em busca da definição de emoção em Aristóteles

Juliana Santana

Na *Ética Nicomaqueia* (Livro I, capítulo 7), Aristóteles propõe que uma investigação deva começar com o estabelecimento, ao menos em linhas gerais, daquilo que é o objeto investigado. Contudo, pelo menos nesse tratado, o filósofo não parece dar contornos bem definidos à noção geral daquilo que entende por *emoção*, nem em sentido moderno¹⁷, nem ao menos em seus próprios termos. Uma definição, segundo Aristóteles, deveria apresentar o *gênos* (gênero) e a diferença específica daquilo que é definido, mostrando o que o objeto estudado realmente é (*Top.* I 5 101b38 et seq.)¹⁸. A *EN*, todavia, a princípio apresenta apenas o gênero da emoção, *páthos*, e uma lista de coisas às quais chama emoção, como podemos conferir na passagem a seguir.

Dado, pois, que os estados que se geram na alma são três¹⁹: emoções, capacidades, disposições, a virtude será um deles. Entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor; por capacidades, os estados em função dos quais dizemos que somos afetados pelas emoções: por exemplo, aqueles em função dos quais somos capazes de encolerizar-nos, afligir-nos ou apiedar-nos; por disposições, aqueles em função dos quais nos portamos bem ou mal com relação às emoções: por exemplo, com relação ao encolerizar-se, se nos encolerizamos forte ou fracamente, portamo-nos mal; se moderadamente, bem, e de modo semelhante com relação às outras emoções (*EN* II 4 1105b19-29)²⁰.

O passo do Livro II 3 da *Ética Nicomaqueia* nos apresenta algumas dificuldades, mas igualmente algumas ideias de por onde possamos caminhar a fim de entender o que Aristóteles propõe como emoção. A primeira inquietação que nos traz é justamente a supramencionada definição insatisfatória, afirmação que, todavia, pode sofrer a seguinte objeção: o texto apresenta-nos igualmente a especificação de que tais coisas são acompanhadas de prazer ou dor. Essa afirmação não satisfaz nossa curiosidade porque entendemos que uma lista com substantivos no acusativo não serve como definição (sequer em termos aristotélicos). Não

17 Uma definição, em “sentido moderno”, buscaria explicar o que é uma emoção. Carlo Natali explica desse modo a deficiência na definição que *EN* II fornece da ação (1996, p. 102), pois à ética não caberia tal tipo de explicação, própria à metafísica. Podemos também pensar em uma proposta feita por Barnes que justificaria tal insuficiência, bem como a insuficiência da definição de outros termos chave na teoria ética aristotélica: o autor, ao escrever para si, não elaboraria tais propostas, ou talvez não o fizesse por tratar de assunto que julgava suficientemente conhecido daqueles a quem discursava.

18 Tradução Valandro e Bornheim (1978), no original: ἔστι δὲ ὁρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων [...].

19 Note-se que no Grego aparece a palavra “*gnómena*”, ‘traduzida’ por Zingano (2008) como “estado”. Julián Marias (2009), bem como Bornheim e Vallandro (1979) optaram por “coisas”, Ross (1995) opta por “sentimentos” e Tricot (2002) por “fenômenos” para a tradução do termo. Contudo, é difícil escolher uma das propostas para interpretar o que é pouco explicado por Aristóteles. Os tradutores parecem utilizar o que lhes parece calhar melhor à sua própria interpretação.

20 Tradução nossa para o português, feita a partir da tradução francesa de Tricot (2012), no original: ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμῶν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ’ ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνεμμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τὰλλα.

nos satisfaz também porque há outras coisas mencionadas nos tratados aristotélicos que são descritas como acompanhadas de prazer ou dor, como as ações, afirmação que pode ser lida nos Livros VII e X, por exemplo, não levando esse traço a constituir-se realmente como diferença específica.

O prazer e a dor, no entanto, são indicados na definição das emoções feita pela *EN* como seu traço distintivo, traço que é repetido em quase todas as outras definições apresentadas nos demais tratados que chamaremos em nosso auxílio, o que não nos permite ignorar essa característica. Aristóteles explica que, comumente, se admite o prazer como o que toca mais de perto a natureza humana, ideia relevante para nossa investigação porque há prazeres ligados ao não racional e prazeres do intelecto, como aqueles associados à vida contemplativa, descritos pelo filósofo como maiores e melhores dentre os prazeres. Por isso, na educação dos jovens, são usados prazer e dor para direcioná-los, pois se pensa que para formar a excelência do caráter é preciso se comprazer com as coisas certas e detestar as que devem ser detestadas (*EN X 1 1172a19-24*). Percebemos, contudo, o filósofo a abordar os prazeres não racionais com a cautela costumeira dispensada aos elementos não racionais, pois parece pensar ser necessário educá-los conforme a reta razão. Assim, Aristóteles não nega que prazer e dor nos acompanham por toda vida, que tenham grande importância e força para a virtude e para a vida feliz porque escolhemos o que é agradável e fugimos do que é doloroso, sendo que o prazer é naturalmente buscado pelo desejo e a dor evitada. Portanto, prazer e dor estão ligados igualmente à ação que conduzirá ao alcance dos fins desejados.

Dorotea Frede observa que na *EN* Aristóteles não discute o tipo de prazer e dor envolvido nas emoções. Por isso, é preciso recorrer à *Retórica* para saber desse assunto. Nesse livro Aristóteles usa a tese que havia rejeitado na *EN*, aquela que propõe o prazer como processo (*Rhet. I 10 1369b33-35*). De acordo com Frede (2009, p. 249),

Não é difícil ver por que Aristóteles recorre à definição das dores e dos prazeres como “processos de interrupção e restauração”: as emoções são baseadas em necessidades, quereres, desejos ou em suas aversões correspondentes. Todos esses fenômenos pressupõem algum tipo de carência, uma necessidade que deve ser satisfeita. Os oradores tratam das necessidades humanas de diferentes modos. [...] os prazeres e as dores relevantes estão ligados às necessidades e aos quereres das pessoas.

A autora entende que a *Retórica* contém um tipo de análise que Aristóteles deve ter pressuposto na *EN* e isso não requer que se assumam tratamentos diferentes para o prazer e para a dor em diferentes fases do pensamento de Aristóteles. Ambos os conceitos sobre o prazer devem ter existido na época do filósofo, que os apresenta em textos diferentes. Aristóteles pode ter escrito a *Retórica* consideravelmente cedo, mas continuou a usá-la e reformulá-la, o que é apontado por marcas posteriores de revisão. Nem assim sentiu necessidade de alterar sua explicação sobre prazer e dor quando tratou das emoções nesse livro. Frede pensa que o filósofo deve ter considerado a familiaridade dos leitores com as emoções descritas na *Retórica* quando não fez descrição minuciosa do tema na *EN*²¹. “Aristóteles parece, assim, ter reconhecido diferentes tipos de prazer e dor em sua ética sem chamar a atenção do leitor para esse fato” (FREDE, 2009, p. 249), o que justificaria a postura da *Retórica*.

21 Talvez por isso também não faça grandes explicações sobre as emoções.

Às observações de Frede acrescentamos que o prazer associado às emoções, como no caso das propostas da *Rhet.*, da *Poet.* e da *EN* tem um quê de racionalidade. Nos tratados de ciência produtiva, é fácil perceber o que afirmamos porque as emoções trágicas, bem como aquelas despertadas pelo discurso retórico, acontecem por um tipo de “identificação” entre o público e as imagens criadas pelo enredo ou pelo proferimento do orador. Essas imagens provocam certo tipo de pensamento (ao menos imaginação) em quem tem contato com elas. É o caso do reconhecimento de que “esse é aquele” mencionado em *Poet.* IV e provocado pela tragédia, que causa prazer próprio a esse tipo de literatura ou encenação. Tal prazer não é advindo somente da aparência da arte em questão, mas das formulações racionais que leva o público a elaborar.

Pensamos que o mesmo seja válido para a *EN* porque o prazer e a dor causados pelas emoções descritas nesse tratado têm a ver com certas elaborações que se encadeiam a partir do contato com algumas aparências e resultam em determinados tipos de operações psíquicas como as opiniões. O prazer vem com o sentir certa emoção, e igualmente com a lembrança ou a imaginação, pois estas causam ao menos certas alterações no corpo, pondo-o em movimento: por isso são também classificados como *páthos* (*EN* II 2 1105a2), pois afetam o homem, embora, como observa Konstan (2006, p. 42), os prazeres não sejam exatamente emoção, pois são sensações (*aisthéseis*) resultantes da percepção ou da imaginação. O jovem, ao ser educado, deve adquirir o hábito de sentir prazer e dor com o que é adequado; seu caráter deve se familiarizar previamente com a virtude, gostando do que é belo e desprezando o vil²², indicando a forma correta de sentir.

Além da menção ao prazer e à dor e das listas apresentadas no passo que, provavelmente, deveria explicar o que Aristóteles entende por emoção, devemos considerar em que medida a “definição” apresentada pode ser útil em nossa busca por maior especificidade sobre o assunto. Para começar, podemos observar um pouco mais *EN* II 4 1105b19-29 e com isso notar a relação da emoção (*páthos*) com as capacidades (*dynámeis*) e as disposições (*héxeis*). A passagem busca esclarecer o que são as virtudes, e, por isso, as diferencia das emoções: estas não seriam nem disposições, ou seja, aquilo que nos faz ter bom ou mau comportamento frente às emoções; nem capacidades, que são as capacidades que se tem de sentir as emoções. O passo, todavia, diz muito da importância ética da emoção, pois, se a virtude é disposição e é fundamental à felicidade – e, sendo a felicidade o fim humano –, se está ligada desde a alma à emoção – por ser disposição de se posicionar bem diante das emoções – percebemos que o papel desses elementos desprezados ou postos em segundo plano por outros filósofos é realmente grande em Aristóteles (*EN* II 1 1103b25). As emoções interferem no ser e no agir virtuosamente (*EN* II 2 1104b4-13), pois há modos diferentes de se sentir e lidar com a emoção, conforme o estado e a disposição nos quais nos encontramos. Então, ser virtuoso implica se comportar bem em relação à emoção e senti-la de modo (ou na quantia) adequado (a).

A partir das observações feitas, podemos afirmar que o passo em questão deixa claro que as virtudes não são emoções, embora se relacionem com elas, pois virtudes e vícios (*kakíai*) levam a considerar um agente como bom ou mau, a ser louvado ou censurado e envolvem

22 Segundo Frede, das considerações acerca das emoções e do prazer feitas por Aristóteles, o que fica para pensarmos atualmente é a proposta da necessidade de uma educação moral apropriada das emoções, do sentir prazer e dor com atividades e atitudes corretas. Um segundo benefício seria o enfoque na qualidade de vida, na qual se preze o desenvolvimento das qualidades que apresentamos naturalmente para termos uma vida satisfatória e, pensamos, em harmonia dentro de nossas comunidades. Aristóteles entendeu que a moralidade é compatível com inclinações pessoais e pressupôs tais inclinações. Isso é o mérito da teoria em questão e a proposta de que a ação deve ser feita com inclinação e não por inclinação pouparia muita discussão se tivesse sido levada a sério pelos filósofos posteriores.

escolha deliberada. Um homem que apresenta uma virtude é dito disposto de certo modo, mas ninguém é considerado bom ou mau, ninguém é louvado ou censurado, nem considerado disposto de certo modo por sentir uma emoção, ou por ser capaz de sentir uma emoção.

A relação da emoção com a virtude moral em *EN II* confirma as propostas de *EN I 13* a respeito da alma humana bipartida, cuja capacidade desiderativa “comportaria” as emoções. Tal capacidade seria não racional, mas capaz de ouvir as sugestões da razão prática; portanto, deveríamos supor que aquilo que fosse de sua alçada também possuísse tal capacidade de ouvir a razão. A possibilidade de as emoções seguirem a reta razão, todavia, se configura como um problema, pois ainda no Livro II Aristóteles nos fala de emoções que são moralmente más e que não admitem mudança²³.

Dado que os trechos da *Ética Nicomaqueia* em análise por ora nos trouxeram mais dúvidas que respostas - ao mostrar-nos o “lugar” das emoções na alma e com ele sua capacidade de participar do racional - consideramos que, para entendermos esses assuntos, igualmente seja relevante consultar tratados que se dedicaram mais especificamente ao tema e consultar o texto no qual particularmente se analisam as questões relativas à alma. Essa consulta nos permitirá trazer soluções às questões suscitadas desde *EN I 13* a respeito da possibilidade de participação do não racional na razão humana, pois ambos são capacidades de uma alma uma que se manifestam no corpo. Por isso julgamos que o tratado sobre a alma e os demais textos que serão nossos auxiliares nos permitirão ter maior clareza sobre as relações das emoções com corpo e alma e com a razão humana.

Alma, corpo e emoções interpretados a partir de *EN I*, com o auxílio do *DA*, da *Rhet.* e da *Poet.*

No *De Anima* o estudo da alma (*psyché*) está entre aqueles dedicados às coisas da natureza, por ser um tipo de investigação que pretende conhecer a natureza, a substância e os atributos da alma, dentre os quais estão as afecções (*páthē*) que lhes são próprias. Essas afirmações conduzem à questão complexa da separação ou unidade entre corpo e alma. Devemos retomar o problema, ainda que brevemente, já que Aristóteles faz com que alma e corpo compartilhem as emoções. Frente a esse assunto cabe a questão da inseparabilidade entre corpo e alma. Quanto à questão, Aristóteles escreve:

Há ainda uma dificuldade de saber se as afecções da alma são todas comuns àquilo que possui alma ou se há também alguma afecção própria à alma tão somente. E embora não seja fácil, é necessário compreender isto. Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se o pensar também é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria

23 É o que confirma Sorabji, quando fala da proposta de Aristóteles sobre o meio termo nas emoções: “Pois ele diz que o que conta muito ou pouco depende de quem nós somos, da ocasião, do para quê e para quem a nossa emoção é dirigida, do resultado provável e do modo de reagir. Além disso, ele aponta que algumas emoções como *Schadenfreude* (sentir prazer com o insucesso alheio) e inveja têm a ideia de maldade construída nelas, de modo que não há espaço para a ideia de moderação em exercê-las” (SORABJI, 2000, p. 195, tradução nossa).

à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável. [...] Parece também que todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comiseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar pois o corpo é afetado de algum modo simultaneamente a elas (DA 403a3-19)²⁴.

O passo apresenta simultaneidade nas afecções do corpo e da alma, inviabilizando a separação dessas duas instâncias²⁵, pois, como observa Everson (2012, p. 238), “se o corpo deve ter órgãos que são capazes de realizar suas funções constitutivas, estes igualmente precisam ter particulares constituições materiais”. Reforçamos, portanto, que, para Aristóteles, não há separação entre corpo e alma, o que nos mostra sua teoria das emoções, pois nessa teoria o filósofo explicita que quem se emociona não é o corpo, mas o composto corpo/alma, apresentando claramente sua perspectiva hilemórfica. A prova que Aristóteles dá para tanto é que, às vezes, as emoções fortes e violentas (*hiskyròn kai enargòn pathématon*) não produzem excitação ou medo, mas, às vezes, emoções pequenas e imperceptíveis (*mikròn kai amaurón*) nos movem. Isso se torna ainda mais evidente, por exemplo, quando não acontece nada de temível, mas se sente medo (DA I 1 403a20-24), pondo-se o corpo a tremer, como é o caso em um teatro. Por isso o filósofo considera evidente que as afecções são determinações na matéria - ou seja, implicam ou envolvem matéria, mas não somente (DA I 1 403a24-25; *lógoi ényloi eisín*)²⁶. Por isso também as definições que dá para as emoções são do tipo *o encolerizar-se é um movimento no corpo, do sangue na região que está em volta do coração, ocasionado por certo desejo*²⁷. Tais potências são despertadas por percepções, imagens e imaginações, fatores atrelados ao exterior e à percepção sensível, e associadas ao desejo e ao pensamento daquele que se emociona.

Dessas considerações do tratado sobre a alma acerca das emoções, além da velha lista das emoções, é possível entender que afetam simultaneamente alma e corpo e que neste provocam alterações e mesmo movimentos. Teorias que parecem ser de grande ajuda à nossa pesquisa, embora no DA Aristóteles possa não estar preocupado em especificar o valor moral das emoções, dado o caráter biológico (ou psicológico) do texto. O filósofo explica “que as afecções da alma são assim inseparáveis da matéria natural dos animais, na medida em que de fato subsistem neles coisas tais como ânimo e temor, e não são como a linha e a superfície” (DA I 1 403b17-19)²⁸. Constatação possível porque o estudioso da natureza trataria as afecções de modo diferente do que o faria um dialético, como Everson escreve:

24 Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μὴθὲν ἐστὶν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστὴ [...] ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμὸς, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.

25 A questão é bem mais complexa, porém não poderíamos estudá-la em detalhes nesse momento. Sobre o assunto sugerimos a leitura de textos como os de Robinson e Everson, indicados nas referências. Eles lidam com a questão com muito mais cuidado do que nós podemos lhe dispensar no presente.

26 Everson traduz a expressão por “explicações materiadas” e Tricot por “des formes engagées dans la matière” (as formas determinadas da matéria). Este último explica o raciocínio de Aristóteles no passo da seguinte forma: “as emoções variam segundo os diferentes indivíduos; elas tanto se produzem, e elas tanto não se produzem. Ora, essa diferença não é devida ao πάθημα que é o mesmo para todos; é devida à diferença dos temperamentos, da constituição física. Portanto, uma emoção é sempre acompanhada, mesmo no caso em que o fato não é aparente, de um concomitante físico” (2010, nota 2, p. 29, tradução nossa).

27 Embora nos interesse em demasia, a questão de como as afecções da alma se manifestam no corpo é mais bem discutida por Aristóteles em seus tratados biológicos, mas não aparecerá aqui por questões de exequibilidade de nosso estudo.

28 Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων, ἢ γε τοιαῦθα ὑπάρχει <οἶα> θυμὸς καὶ φόβος, καὶ οὐχ ὥσπερ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον.

Nós já vimos que, ao definir as afecções da *psyche*, Aristóteles dá prioridade à identificação das causas das mudanças relevantes e aqui ele insiste que também ter (sic) de ser feita referência ao corpo. Que aqui “este tipo de corpo” não represente uma referência à forma é confirmado pelo que se segue. Ele contrasta as definições de ira que seriam oferecidas pelo dialético e pelo físico: o primeiro definiria a ira como “o desejo de retribuir a dor’ ou algo parecido”, enquanto o último a definiria como a agitação do sangue ao redor do coração (EVERSON, 2010, p. 241).

Essa diferença nas descrições das afecções acontece porque “Um discorre sobre a matéria e o outro sobre a forma e a determinação” (DA I 1 403b1-2)²⁹. A determinação é a forma da coisa e precisa existir em uma matéria que possua determinada qualidade. O estudioso da natureza é, portanto, aquele que aborda as afecções correspondentes a um corpo específico e a uma matéria específica, não tratando das afecções que não são desse tipo, assunto que cabe a estudos como os da arte retórica, dos quais falaremos na sequência.

Por ora seguiremos com a investigação do *DA* que continua questionando afirmações sobre a acomodação da alma no corpo e afirmando que tal consideração é necessária, pois é devido à comunhão corpo/alma que um faz e outro sofre, um move e outro é movido, e nada disso acontece casualmente a um ou ao outro. Aristóteles observa, em contrapartida: parece que cada corpo apresenta configuração própria. Nesse ponto, provavelmente, tenhamos a importância de chamar as considerações de um tratado biológico para uma discussão ética: se o primeiro tipo de investigação tem por preocupação o mover, poderá auxiliar na resolução de questões morais, pois não há ação (*praxis*) ou atividade (*enérgeia*) moralmente considerável sem movimento (*kínēsis*), tampouco sem o movimento daquilo que pedem as ações ou as atividades.

Diante da questão do mover e do que faz mover, podemos explicitar a proposta precedente de que a alma é o que move sem ser movido, tratando-se do movimento local, “é possível, como dissemos, que a alma se mova por acidente, e que mova a si mesma é possível, por exemplo, que aquilo em que ela está seja movido, e seja movido justamente pela alma - , mas não é possível, de nenhuma outra maneira, que a alma se mova quanto ao lugar” (DA I 4 408a30-34)³⁰. A partir dessa afirmação, Tricot (2010, nota 2, p. 65) esclarece que a alma se move no corpo em que está por acidente, pois move-o, e que o movimento quanto ao lugar, bem como as alterações fisiológicas provocadas pelas emoções, podem nos preocupar justamente pela relação do movimento com as ações e as atividades morais que mencionamos. Aristóteles pensa que o deslocamento da alma poderia ser inferido mais verossimilmente das suas capacidades, consideradas pela opinião comum como movimento. Esta é a interpretação dada por Tricot (2010, nota 4, p. 65) para o passo que segue:

E seria mais razoável alguém ter certa dificuldade em relação à alma como movida, tendo em vista o que se segue: dizemos que a alma se magoa, se alegra, ousa, teme, e ainda que se irrita, percebe e raciocina, e há a opinião de que todas estas coisas são movimentos, donde alguém poderia pensar que a alma se move. Isso, contudo, não é necessário. Pois, mesmo que o magoar-se, o alegrar-se ou o raciocinar sejam especialmente

29 Idem, no original: ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον.

30 Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006), no original: κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εὔτομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλως δ’ οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τὸπον αὐτήν.

movimentos, e que cada um deles o seja pela alma por exemplo, que o irritar-se ou o temer seja um tipo de movimento do coração, e que o raciocinar seja um tipo de movimento desse órgão ou talvez de outro diverso; e que, dentre estes casos, uns ocorram segundo a locomoção de certas partes movidas, outros segundo a alteração das mesmas (quais e como, é outra questão) dizer que a alma se irrita é como dizer que a alma tece ou edifica. Talvez seja melhor dizer não que a alma se apieda ou apreende ou raciocina, mas que o homem o faz com a alma. E isso não porque o movimento existe nela, mas porque o movimento ora chega até ela, ora parte dela: na percepção sensível, por exemplo, ele parte de fora, e na reminiscência, parte dela até chegar aos movimentos e às estabilizações nos órgãos da percepção (DA I 4 408a34-35; 408b1-17)³¹.

Assim, dando por fim nossa breve discussão sobre a questão do movimento provocado pelas emoções da alma no corpo, confirmamos que a alma não é o que faz mover e o que é movido. Ela é somente o que faz mover (DA 409a18; *allà tò kinoûn mónon*), e não é preciso que se mova para que conceda movimento aos corpos, embora por esses argumentos não fosse possível explicar as funções (*tà érga*) e as afecções (*tà páthē*) da alma³². Essas propostas do DA, portanto, não põem fim às nossas dúvidas acerca da definição de emoção.

Frente às indefinições apresentadas pela EN e pelo DA, a *Retórica* ressalta algo novo e importante. Esse tratado propõe que as emoções são “as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias” (*Rhet. II 1 1378a19-22*)³³. O que pode chamar nossa atenção nesses passos é resumido por Konstan (2006, p. 33) como o mais perto que Aristóteles chega de oferecer uma definição de emoção, tendo em vista os demais tratados. No passo é destacado o efeito das emoções nos julgamentos dos homens. Sendo assim, voltemos nossa atenção para a tentativa de definição dada pelo texto e para os juízos que se diz serem alterados.

Começemos com algumas interrogações: como o destaque na capacidade de “mudanças nos juízos” poderia ser importante para nossa pesquisa, se as coisas que dizem respeito à retórica diferem daquelas específicas à ética? Sendo a retórica considerada uma arte e, se a arte trata do universal, como poderia nos ajudar a esclarecer questões éticas, se vemos Aristóteles sempre a ressaltar o caráter particular das ações morais? Para responder às questões, vale frisar que a ética também aborda universalmente suas questões, graças ao seu caráter filosófico, já indicando certa proximidade entre as investigações dos dois tratados. Ademais, Aristóteles nos informa que a arte retórica não teoriza sobre o provável para o indivíduo, mas sobre o que parece verdadeiro para pessoas de certa condição, formando

31 Tradução de Maria Cecília Gomes (2006), no original: ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν. εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἂν τις περὶ αὐτῆς ως κινουμένης, εἰς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας: φαιμέν γάρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι: ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθεῖη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι: τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον. εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσὶ, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαι τι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἔστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ ὀργίζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἢ τι τοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερόν τι, τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινων κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν (ποῖα δὲ καὶ πῶς, ἕτερός ἐστι λόγος), τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὁμοίον κἄν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οικοδομεῖν: βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ: τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τῶνδ', ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

32 Raciocínios (*logismóus*), percepções (*aisthḗsis*), prazeres (*hēdonás*), dores (*lýpas*), etc.

33 Tradução de Alberto, Alexandre Júnior e Pena (2012), no original: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τοῖσι ἐναντία.

silogismos a partir daquilo sobre o que estamos habituados a deliberar. Esse envolvimento do hábito e da deliberação, mesmo que não implique necessariamente uma ação particular, ainda é de grande interesse para nosso estudo.

A arte retórica tem o poder de provocar a deliberação e tal poder é empregado em julgamentos e em outras instâncias importantes às decisões da *pólis*. Por isso, Konstan (2006, p. 34) observa que os momentos nos quais as emoções eram excitadas pela retórica são representantes de como as emoções estão presentes no cotidiano político e que interfere nas questões éticas. Assim, nosso empenho em estudar as emoções propostas no tratado é válido, mesmo que estudiosos como Fortenbaugh (2008, p. 114) entendam que os interesses da *Retórica* são diferentes daqueles da *Ética Nicomaqueia*. Essa proposta pode sofrer abalo se confrontada com a interpretação de Nussbaum (1996, p. 306 et. seq.) com a qual concordamos, que vê elemento cognitivo na constituição das emoções e não só nas emoções propostas pela *Poética* e pela *Retórica*, aproximando suas teorias sobre a emoção da tese de Konstan acerca dos ajuizamentos influentes no cotidiano da *pólis*.

Tendo em vista a objeção de se relacionar as propostas da *EN* e da *Rhet.* acerca das emoções, destacamos nossa interpretação que entende que mesmo na vida de um filósofo o convívio político é crucial na realização da vida feliz. Se a retórica traz as emoções para as práticas comuns da *pólis*, consideramos o exercício de conjugação das ideias dos dois tratados como válido porque a *Rhet.*, além de trazer algo mais próximo de uma definição de emoção, fala mais detalhadamente do nosso objeto de pesquisa e da possibilidade de mudança nas/de emoções operadas pelo discurso. As emoções fazem alterar os homens e mudam seu juízo, são acompanhadas por prazer ou dor (ou ambos)³⁴ e na *Retórica* estão relacionadas às disposições do público e ao caráter apresentado pelo orador, o que indica a importância do tratado em nossa investigação.

Para que um discurso persuade e mude juízos, Aristóteles aponta três aspectos a serem considerados naqueles em quem se pretende provocar emoção: 1) em que estado de espírito se encontra quem se emociona; 2) com o quê costuma se emocionar; e 3) em que circunstâncias se emociona. Com base nesses critérios, o filósofo elabora descrições das emoções particulares implicadas com a arte de persuadir: se uma pessoa concentra um ou dois desses aspectos, e não todos, não inspira a emoção. Aristóteles faz distinção das emoções, conforme esse método, que será de grande ajuda aos nossos propósitos de definir o que são as emoções e sua natureza, embora não apresentemos aqui a reprodução da definição dada para cada emoção. As descrições, contudo, nos levam a perceber as emoções a serem despertadas com o discurso que tem por base caracteres já estabelecidos, sejam aparentes ou reais. Esses caracteres podem ser apresentados pelos espectadores dos discursos, pelos envolvidos nas situações apresentadas em uma exposição, ou pelos oradores que proferem uma fala. Nesse ponto, provavelmente, existe pequena diferença entre as propostas da *Retórica* e aquelas da *Ética Nicomaqueia*, pois neste último texto as emoções têm a ver com um caráter em formação³⁵, embora as considerações apresentadas no Livro X mostrem tal tratado preocupado igualmente com a conservação de um caráter bem formado.

34 Sobre o misto de sentimentos que acompanha as emoções da *Retórica*, ver FREDE, D. "Mixed feelings in Aristotle's *Rhetoric*". In.: *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley, Los Angeles, London, 1996, p. 258-285. Ver também Konstan (2006, p. 41 et. seq.), que admite, por exemplo, o misto de prazer e dor com a raiva.

35 Hutchinson observa que os estudantes que acompanhavam Aristóteles deveriam ser jovens das melhores classes sociais de Atenas.

Os dois escritos, no entanto, se assemelham por lidarem com pessoas e com o mundo que cerca as pessoas que se emocionam. Assim, entendemos que esses fatores despertam e sofrem influência das emoções, trazendo sempre o olho do outro para cada um de nós³⁶, embora no âmbito político as paixões são entendidas também como respostas a interações na *pólis*. O que implica que há relação de identidade ou dessemelhança entre as pessoas envolvidas com determinada emoção. Por isso, parece que todas as emoções da *Retórica* envolvem um tipo de pensamento – ou ao menos opinião – ou imaginação, devidos a determinadas situações e posturas dos outros com relação a quem se emociona. Essas emoções parecem ser despertadas por pessoas ou relatos aos quais se dá importância, envolvendo tipos de crenças³⁷ (*pístis*) e/ou opiniões (*dóxai*) e juízos do público, permitindo-o se emocionar, por exemplo, com o que é exposto em um julgamento. Com isso, a plateia pode deliberar e tomar certa decisão, os ouvintes dos discursos tratados na *Retórica* agem ou ao menos reagem de formas semelhantes, em conformidade com aquilo que o orador deixa transparecer e do modo como busca afetá-los. Informações de grande relevância aos nossos propósitos, por implicar “ações” particulares (*EN VI 12 1143a28 et seq.*).

Esse tipo de proposição pode ser confirmado pela poesia trágica. Quando Aristóteles faz sugestões para a composição de enredos belos e eficazes e de personagens trágicos, deixa ainda mais aparentes as propostas sobre as emoções que destacamos como aquelas pretendidas pelo futuro orador na *Retórica*. A diferença é que na *Poética* emprega outro instrumento para emocionar, com intenções diferentes. Vejamos em que medida caracteres, emoções e ações – bem como as virtudes e os vícios que deixam transparecer – podem estar ligados às emoções, mesmo quando se trata das emoções trágicas.

A função da poesia trágica é descrita como provocar medo, piedade e a *kátharsis* (catarse, purificação, purgação) dessas emoções, mas entendemos que também ensina, ao menos em linhas gerais, o que são essas emoções, embora a *Poética* não apresente definição de emoção. Esse texto nos ajuda a compreender o que é a emoção para Aristóteles, além de indicar seu papel ético, ressaltando duas emoções em especial: o medo (*phóbos*) e a piedade (*eleinós*). Uma hipótese demasiado interessante, defendida por Nussbaum quanto a elas é a de que, de acordo com Aristóteles, as emoções não são particulares apenas por derivarem da percepção sensível, assim como por serem individualizadas por crenças e julgamentos internalizados por cada pessoa. “Uma típica emoção aristotélica é definida como um composto de um sentimento, ou prazer ou dor, e de um tipo de crença particular sobre o mundo [...].

36 Isso porque, segundo Konstan (2006, p. 27-28, tradução nossa), “dado que o julgamento e a crença são centrais para a dinâmica das emoções como Aristóteles as concebe, é natural que um entendimento das *pathé* deve fazer parte da arte da persuasão. Aristóteles caracteriza as emoções como consistindo de dois elementos básicos: primeiro, todo *páthos* é acompanhado por dor e prazer; segundo, as *pathé* são, nas palavras de Aristóteles, aquelas coisas ‘em consideração das quais as pessoas mudam e diferem em observação aos seus julgamentos’. [...] nós podemos observar que alguém deve estar alerta à possibilidade que um foco no papel da emoção no argumento condicionou o tipo de sentimentos que Aristóteles e outros estudantes de retórica selecionaram para análise. Mas pode ser também que ambientes forenses e deliberativos fossem vistos como exibindo cenários intensificados do modo como as emoções operavam geralmente na vida grega, onde elas estavam proximamente ligadas a interações públicas e [eram] manifestadas principalmente em uma negociação de papéis sociais contínua e pública. Emoções, vistas deste modo, não são expressões estáticas resultantes de estímulos impessoais, como com os pacientes sujeitos a choque elétrico nas fotografias publicadas por Darwin, mas [são] antes elementos em conjuntos complexos de trocas interpessoais, nas quais os indivíduos estão conscientes dos motivos dos outros e prontos a responder na mesma moeda. Não é que Aristóteles esteja certo quanto às emoções e Darwin errado, mas antes que a abordagem de Aristóteles pode descrever melhor o que as emoções significam na vida social da cidade-estado clássica, enquanto [a abordagem] de Darwin pode ser mais adequada ao modo que as emoções são percebidas no universo moderno, pós-Cartesiano. A visão de Aristóteles das emoções depende implicitamente de um contexto narrativo”.

37 Quanto à presença da crença nas emoções, Nussbaum (2008, p. 34, tradução nossa) escreveu: “Aristóteles, Crisipo, Sêneca, Spinoza, Smith, e mesmo Descartes e Hume [...] todas essas figuras definem emoções em termos de crença”. Sugere-se conferir também, da mesma autora, *The fragility of goodness*. Konstan, em seu *The emotions of the ancient greeks* (2006, p. 261) ressalta a presença da crença na constituição das emoções aristotélicas. Sobre a opinião na base da emoção ver Zingano (2007, p. 152).

O sentimento e a crença não estão somente incidentalmente ligados: a crença é a base do sentimento” (NUSSBAUM, 2001, p. 383). Por conseguinte, se as emoções trágicas têm carga ética e implicam crença, como aquelas emoções que estudamos com a *Retórica*, é possível entendê-las como constituídas de ao menos um elemento de racionalidade. Composição que pode ser comprovada pelas exigências aristotélicas da racionalidade associada ao tipo de prazer sentido com a poesia trágica. Assim acontece, conforme Ricoeur (2012, p. 72), porque “Aprender, concluir, reconhecer a forma: é esse o esqueleto inteligível do prazer da imitação (ou da representação)” que deve despertar as emoções trágicas, sendo um tipo de prazer intelectual.

A reação que cada espectador tem diante de um espetáculo pode ser mesmo sinal de suas disposições de caráter. Desse modo, podemos entender que, para Aristóteles, as emoções despertadas através da ficção trágica dizem do caráter e da virtude humana. Sua manifestação através de gestos ou de mínimos sinais do corpo pode revelar as disposições morais de um cidadão; podem mesmo ser úteis à consolidação de um caráter virtuoso ou à correção de um caráter vicioso. As reações apresentadas pelo homem quando acometido por emoções, ou mesmo quando inspirado poeticamente a sentimentos como os provocados pelas emoções, podem mostrar o caráter desenvolvido pelo cidadão e prepará-lo para reagir ao mundo³⁸. O agente será instigado a agir, demonstrando seu bom caráter em boas e louváveis ações. Com isso, mostra à comunidade suas boas disposições e sua retidão ética³⁹, que aparecem frente a uma emoção verdadeira ou a uma emoção mimetizada.

Apesar do caráter ficcional da tragédia, boa parte do que foi proposto para as emoções suscitadas pela retórica parece valer também para aquelas provocadas pela tragédia. Percebemos a presença do prazer e da dor, embora o prazer das emoções trágicas pareça um tanto paradoxal e mais complexo devido à sua racionalidade de tipo específico à tragédia e ao fato de vir da dor que cada um sente com a proposta ficcional. Assim, a tragédia é exemplo de como é possível juntar os dois lados da alma humana, pois suas emoções dependem da racionalidade apresentada pela forma racional como o enredo é composto e pela racionalidade do público, que compreende o encadeamento lógico apresentado pelo texto ao ponto de se emocionar com as sugestões feitas pela tragédia. Com esse tipo de composição percebemos a necessidade de se imitar homens a agir, de modo que a unidade do enredo e da ação apareça, necessária e verossimilmente da estrutura do texto, levando o público a reagir e, ao que parece, a pensar e mesmo a julgar, devido à racionalidade do enredo, a respeito do caráter dos personagens, o que também emociona. Assim, a *Poética* é mais que um manual de como despertar emoções; ela nos conta sobre a constituição das emoções que pretende provocar.

Essa afirmação pode ser confirmada pela seguinte proposta: ter simpatia pelos personagens faz com que percebamos a necessidade da relação com o outro, para levar a plateia a imaginar de certo modo as situações representadas. A tragédia pode fazer pensar sobre as possibilidades de acontecimentos, obviamente não idênticos aos expostos, mas ao menos semelhantes, fazendo o espectador temer e se apiedar, mas isso também nos conta o que são medo e piedade. A presença de forte elemento de racionalidade implicado no despertar das emoções que o espectador das tragédias sente indica-nos os componentes da

38 Além de apresentarem o caráter do poeta, ligando novamente a poesia trágica à concretude do mundo, mas dessa vez a um mundo prévio à composição trágica (a *mimesis* I descrita por Ricoeur em *Tempo e Narrativa*).

39 Provavelmente nesse ponto seja validada a proposta de Ricoeur que percebe na *Poética* de Aristóteles os primeiros passos de uma estética da recepção, já que a poesia teria ecos em um depois da composição, a chamada *mimesis* III (RICOEUR, 2010, p. 86 et. seq.).

emoção trágica e nos faz pensar um conceito geral de emoção. É possível que haja crenças, opiniões e até certos tipos de pensamentos, além da imaginação envolvida nas emoções, mesmo que sejam emoções despertadas pela tragédia.

Após esses apontamentos, parece que estamos prontos para tentar uma delimitação com contornos um pouco mais bem determinados daquilo que entendemos, após o estudo dos tratados de Aristóteles, acerca do que seja a emoção.

A emoção

Diante de tudo o que estudamos, entendemos que quanto ao gênero a emoção se classifica como *páthos*, sendo uma afecção sofrida conjuntamente por corpo e alma, seja ela visível ou não em uma manifestação física. Pode ser traduzida biologicamente em termos de processos desencadeados no organismo, que podem incorrer em movimento local, embora, por vezes, somente ponha certos órgãos e partes do corpo afetado em movimento. Pertence à capacidade da alma desiderativa, sendo por isso híbrida como tal capacidade. Igualmente por isso, a maioria das emoções tem a possibilidade de ouvir e até de obedecer à razão, todavia, a emoção não pode ser escolhida deliberadamente: não se escolhe se emocionar ou não, bem como não se escolhe desejar ou não e não se escolhe o que se deseja (EN 1106a3-4). Por isso, as emoções não se confundem com as virtudes morais, fruto de escolha deliberada que são dignas de elogio, mas têm papel crucial junto à constituição e possibilidade das virtudes. Um homem, portanto, pode ser responsabilizado pelo modo como escolhe agir, mas não por suas emoções; entretanto, parece poder ser responsabilizado, desde que minimamente educado moralmente, pela forma como se emociona e pela intensidade com que sente emoção, bem como pode controlar em direção a quê e a quem leva suas emoções.

As emoções são indubitavelmente acompanhadas pelos sentimentos de prazer, de dor ou ambos, contudo, caracterizam-se ainda por fazerem alterar mais que o corpo: alteram os juízos dos homens. Juntamente com sua natureza desiderativa, tal possibilidade aponta para um elemento racional em certa medida constituinte ou decorrente da emoção. Para que alguém se emocione, é preciso que apresente certas opiniões e mesmo juízos sobre determinadas coisas ou pessoas no mundo, ou é preciso ao menos que se imagine em certas situações, mas as emoções também podem influenciar a formulação de juízos, opiniões e pensamentos sobre certas questões. Por isso, como explica Tricot (2010, nota 3, p. 107, tradução nossa), “πάθος que quer dizer afecção, emoção, sentimento em geral é um movimento da alma provocado por um objeto exterior”. O dito elemento racional é também constitutivo, porque a forma como alguém toma uma circunstância sob certo aspecto, o perceber um estímulo externo que interage consigo levam o agente a ser afetado, ou seja, a se emocionar ou ao menos a responder emocionalmente, de uma ou outra forma.

Tal afetação faz jus ao caráter patético da emoção aristotélica, bem como abre a possibilidade para que entendamos a emoção proposta pelo filósofo como, muitas vezes, resultante da interação entre os cidadãos na *pólis* e influente em tal relação. Igualmente parece nos permitir acatar a ideia de que a emoção faz com que o agente perceba a si mesmo como impotente e vulnerável às coisas importantes do mundo que podem lhe atingir. No entanto, a emoção não pode, em hipótese alguma, ser tomada somente como passividade, e nem todas essas emoções podem ser postas em acordo com a reta razão. Assim sendo, quanto à sua diferença específica, a emoção descrita por Aristóteles não é apenas algo que atinge o homem

porque existe a partir de um movimento iniciado por certas formas de racionalidade como a percepção sensível e que pode despertar certas formas da racionalidade humana, pondo mais do que o corpo em ação. Desse modo, a emoção movimenta o homem, ou põe-no em certo tipo de movimento, seja quando julga e decide sobre questões políticas ou jurídicas, quando impele um espectador à *kátharsis*, mas também quando pode levar o agente moral a agir. Por esses motivos, concordamos com a seguinte proposta sobre a constituição da emoção:

[...] sensações de prazer e dor, alterações e processos fisiológicos, crenças e opiniões, e atitudes ou impulsos. Nenhum desses sentimentos isolado explica por si mesmo qualquer emoção. Sensações, alterações fisiológicas, crenças e atitudes constituem os quatro componentes estruturais da emoção (TRUEBA, p. 53, tradução nossa).

Acrescentamos a esses componentes a importância do papel do outro e do mundo que cercam cada agente na formulação e no desencadeamento de um tipo de pensamento ou de raciocínio que pode ser diferente, mas não exatamente dissociado, das opiniões e das crenças, como a imaginação e as conjecturas presentes na constituição da emoção ou na boa forma que ela venha adquirir graças ao seu possível contato com a razão prática. Quando internalizadas, por exemplo, na memória, nas imaginações ou nos pensamentos, as emoções podem também partir da alma. São, portanto, afecções do conjunto corpo/alma passíveis de serem educadas, recebendo a boa medida concebida como virtude moral e que é necessária à vida feliz. Pensamos que a boa medida, no entanto, só é possível devido a um quê de racionalidade que pode acompanhar as emoções desde sua constituição.

Em suma, podemos esboçar a seguinte definição de emoção, conforme os tratados estudados: a emoção é uma afecção ocasionada por uma consideração acerca de determinada situação. Tal consideração é acompanhada de alterações fisiológicas, mas nem sempre de movimentos, sendo que a emoção é igualmente capaz de alterar o julgamento de quem acredita que determinada situação tem influência relevante em sua vida, tendo, por isso, inegável papel na vida humana descrita pelo filósofo. Conforme a proposta aristotélica de definição, a emoção é um *páthos* que ocasiona certo tipo de movimento ou alteração no corpo, de modo perceptível ou imperceptivelmente, por algo que atinge o homem a partir de fora (ou que vem de dentro da alma, quando age a memória de coisas que atingem o homem a partir de fora). Acontece especialmente pelas considerações que se tem das circunstâncias nas quais ocorrem as relações com os outros e com o mundo, e aciona ou é acionada por algumas das capacidades anímicas humanas possivelmente consideradas racionais, tais como a opinião, o julgamento, a imaginação e mesmo certos tipos de pensamento. Por isso, as emoções podem ser postas em conformidade com a reta razão a fim da virtude, pois apresentam um quê de razão desde sua constituição. A emoção proposta por Aristóteles não é mera passividade porque sugere ação ou reação por parte de quem a sente. Assim, as emoções são respostas às propostas que vêm do mundo à sua volta, diferem da simples afecção e têm relevância moral por interferirem nas ações e nas interações com o mundo, sendo essa sua diferença específica em vista das demais *páthē*.

Referências

- ARISTÓTELES. The Complete Works. **Princeton**: Princeton University Press, 1995.
- _____. De anima. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. **Éthique à Nichomaque**. Tradução de Julien Tricot. Paris: Vrin, 2012.
- _____. **Ethica Nicomacheia**. I 13 III 8. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa : Calouste Goulbenkian, 2011.
- _____. **Poetics**. Tradução de Gerald. E. Else. Michigan: The University of Michigan Press, 2009
- _____. **De arte poética liber**. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- _____. **Retórica**. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **Ars Rhetorica**. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- _____. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- EVERSON, S. **Psicologia**. In : Aristóteles. São Paulo : Ideias e Letras, 2009.
- FORTENBAUGH, W.W. **Aristotle on emotion**. London : Duckworth, 2002.
- FREDE, D. **Prazer e dos na ética aristotélica**. In.: Aristóteles A ética a Nicômaco. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- KONSTAN. D. **The emotions of ancient greeks**. Toronto : University of Toronto Press, 2013.
- NUSSBAUM, M. C. **Upheavals of thought**. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.
- _____. **Aristotle on emotions and rational persuasion**. In : RORTY, A. O. Aristotle's Rhetoric. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 1v.
- SORABJI, R. **Emotions and peace of mind**. Oxford : Oxford University Press, 2002.

4. A ética no contexto da sociedade e da educação escolar

Marinalva do Rego Barros Silva⁴⁰

Raquel Castilho Souza⁴¹

Pensar a ética é pensar sobre a ação humana e suas contradições, pois o comportamento humano carrega a marca da ambiguidade. Bittar (2004) afirma que a experiência ética é um reiterado exercício de equilíbrio sobre um fio, no qual ora oscilamos para um lado, ora para outro. Somos capazes de feitos formidáveis e de encontrar soluções criativas para os desafios que historicamente nos são postos; por outro lado, também nos colocamos a serviço da exploração, da arbitrariedade ou da destruição. A subjetividade de nossa natureza humana permite a convivência da contradição que assinala a vida em sociedade.

Cada vez mais reduzimos a importância e a necessidade do outro (*alter*) e priorizamos a construção do eu (*ego*). Nesse processo, a alteridade é pouco considerada e os referenciais remotos são expulsos da dimensão individualista do eu, para em seguida também se despedaçarem as relações com os referenciais próximos. As exclusões (sociais, raciais, étnicas, econômicas) refletem o modo como as pessoas se identificam no convívio social.

O discurso sobre a ética é cada vez mais frequente. Atualmente, fala-se muito em bem comum, justiça, liberdade, igualdade na diversidade, cidadania. Mas, como essa temática vem sendo discutida no espaço escolar? Como obrigatoriedade ou como tentativa de tomada de consciência?

Nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) está inscrito que a Educação tem como objetivo construir escolas que possibilitem a formação de cidadãos. Isso envolveria a inclusão de temas transversais que abordam necessariamente debates sobre ética, pluralidade e outras temáticas. Trabalhar esses temas com a escola não deve acontecer apenas como dever ou apelo político e social diante da própria urgência com que se instala na sociedade, mas como algo que tenha importância para a vida cotidiana da comunidade escolar e da sociedade de modo geral.

Neste artigo buscaremos compreender alguns dos aspectos mais relevantes sobre a questão da ética e suas relações com a sociedade, a cidadania e a educação. Esses temas se entrelaçam, na medida em que pensamos a cidadania como a efetivação de direitos e deveres e nas relações entre as dimensões da ética e da responsabilidade social para com a transformação da realidade.

40 Historiadora, mestre em Educação, doutoranda em Artes. Professora da Universidade Estadual do Tocantins (Unitins).

41 Psicóloga, mestre em Educação, doutoranda em Artes. Professora da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

Ética como reflexão da filosofia

A palavra ética vem do termo grego *ethos*, significando valores e costumes de um povo. Na tradução romana, o termo latino *moris* deu origem à palavra moral em português. Pode-se dizer, portanto, que a ética se ocupa daquilo que deve ser considerado certo e errado, segundo normas historicamente assumidas por uma sociedade.

Segundo Marcondes (2007), da perspectiva da ética, frente à necessidade de optar sobre como proceder em dada circunstância, é esperado que possamos agir de forma correta. Ele aponta três dimensões do que consideramos seja ética: o sentido básico, que podemos nominar como o *ethos* de um povo, seus valores, práticas, costumes; o sentido normativo, ou conjunto de preceitos genéricos e específicos que institui uma conduta ou código de ética; e o sentido filosófico, referente às concepções filosóficas da ética.

Um dos temas mais destacados da filosofia, a ética abarca, essencialmente, nossa prática cotidiana. Marcondes (2007, p. 11) ressalta que “mesmo teorias éticas muito abstratas como as de Platão e Kant tiveram como ponto de partida o momento histórico em que esses filósofos viveram e buscaram dar respostas a questões e desafios que enfrentaram”. Se Platão se debruçava sobre a decadência política em Atenas à sua época, também Kant voltava sua atenção para as transformações que ocorriam na Europa do século XVIII.

Areté, outro termo grego, diz respeito à formação para a virtude. Sócrates traz um sentido novo para *areté*: o que distingue o homem é a sua alma (em grego a psique, *psyche*); para ele, ponto de partida da educação. Para Hermann (2001, p. 24), “Sócrates associa a aquisição da *areté* à ciência, ao conhecimento e à superação da ignorância”.

Também Aristóteles expressa o sentido de ética como a realização da ação humana segundo a razão. Para ele, o bem é algo a ser alcançado pela prática, não pela teoria; a atividade humana é algo a ser realizado de acordo com a razão. Nesse sentido, a ética é o conhecimento que orienta a melhor forma de agir, considerando o melhor critério, que é a razão.

Devemos considerar que para os gregos o ideal ético da perfeição é alcançado pela via da razão, enquanto na ética cristã a perfeição é representada na ideia de um Deus único e criador. Hermann (2001) afirma que a ética cristã termina por alterar de forma radical a ideia de perfeição concebida pela ética grega. Em Tomás de Aquino podemos identificar como o pensamento cristão compreende a perfeição na expressão da ética.

O pensamento formulado por Tomás de Aquino (1224 - 1274) fundiu o pensamento grego de Aristóteles com a fé cristã. Para ele, a perfeição humana é alcançada por meio da ética, mas essa realização só é possível vinda de Deus. A filosofia de Tomás de Aquino coloca em destaque a relação entre a fé e a razão. Embora para ele o conhecimento não esteja vinculado à fé, é um instrumento que aproxima o homem de Deus. Ou seja, o potencial que está presente em cada pessoa é desenvolvido, principalmente, pela razão e pela ética.

O Renascimento traz novo ideal de homem, desenvolvido em suas potencialidades. O homem renascentista não é mais objeto da natureza e de forças superiores, passa a ser o centro das coisas, muda para o primeiro plano. Essa nova representação de homem, ligada à ideia de humanismo ou *humanitas*, altera a questão da ética. A concepção de homem da era moderna, cujo sentido original encontra-se na *paidéia* grega, significa a educação do homem voltada para ele mesmo, para o seu autêntico ser.

Os séculos XVII e XVIII trazem as ideias iluministas, cuja ética consiste em substituir os princípios da tradição pelo uso da razão, em busca de um princípio ético universal, baseado

na igualdade de todos. Para essa ética da era moderna, o homem adquire autonomia, é ele quem constrói a realidade, com suas virtudes e capacidades e com o uso da razão. O desafio agora é harmonizar o eu individual com a comunidade (Hermann, 2001), e por isso surge a necessidade de universalizar as normas fundamentadas na razão.

As ideias iluministas apostavam no melhoramento moral da humanidade, no progresso, no desenvolvimento científico. O paradigma mecanicista dominou a era moderna, se impôs a todas as práticas sociais e à cultura, impregnou o modo de pensar e elaborar conhecimento de forma irreversível. No contexto iluminista, a mecânica se sobressai como ciência e estabelece o princípio da causalidade (leis de causa e efeito) a ser aplicado em todas as áreas da atividade humana. Com isso estava criado o entendimento de que é possível intervir tecnicamente sobre a natureza (física e humana) por meio do conhecimento. Mesmo que na aparência o pensamento desse período estivesse ligado à ciência, suas raízes estavam fincadas no pensamento cristão. Era necessário encontrar nova justificação, sintonizada com a época, para guiar sua prática.

O pensamento de Rousseau (1712-1778) segue direção contrária à da educação cristã, do mesmo modo que não concorda com o pensamento iluminista que considera o homem à semelhança da máquina. Embora admita a validade da observação e da experimentação em relação às leis da natureza, Rousseau (1980) destaca a ligação do homem com o universo e a importância da sensibilidade como valor essencial à vida. Esse pensamento subjetivo, que para os iluministas vem do intelecto, e para Rousseau (1980) tem origem no sentimento (HERMANN, 2001), traz importantes consequências para o desenvolvimento da ética.

Em suas principais obras – *Emílio*, que trata de educação, e *Do Contrato Social*, dedicado à política – Rousseau defende, respectivamente, a liberdade moral, baseada na ordem e na justiça como princípio de formação do homem e finalidade da educação; e o princípio de cidadania, que se opõe às desigualdades sociais e propõe novas regras de organização social, com base na aceitação da vontade geral.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau destaca que existem duas formas de desigualdade: uma, de caráter natural (diferenças físicas, espirituais, emocionais), e outra que existe pelo consentimento dos homens e consiste nos diferentes privilégios desfrutados por alguns em prejuízo dos demais, definida por ele como desigualdade moral ou política.

Na verdade, o projeto filosófico de Rousseau não se dedica à razão, mas ao sentimento. Para ele, não é no pensamento que mora a verdade, mas na certeza do coração. Segundo Weischedel (1999, p.188), “Rousseau pretende deduzir da ideia de bondade original um apelo ao homem, para que ele a realize em sua existência concreta. Não apenas na vida individual, mas também e principalmente na vida em sociedade”. Para o pensador, o mal não é obra de Deus, nem de qualquer outro poder. O mal é assunto do homem e sua origem é apenas a socialização do homem. O aspecto filosófico considerado mais marcante do pensamento de Rousseau é o conceito que ele imprime à liberdade, que significa obedecer à lei que nós mesmos prescrevemos. Suas reflexões filosóficas influenciarão outro pensador: Emanuel Kant.

Kant admite a moralidade, mas ela deve estar apoiada na razão. Para ele, apenas o uso efetivo e prático da razão torna possível o exercício da liberdade. Desse ponto de vista, o aperfeiçoamento moral é autodeterminação da vontade (HERMANN, 2001). Essa moral baseada na vontade livre é o ponto de partida de Kant para a formulação de projeto educativo inspirado na ética.

Kant acredita que o homem está sempre buscando ampliar os horizontes do seu conhecimento, e, muitas vezes, fracassa. Quando isso acontece, ele é enviado de volta ao único lugar onde o conhecimento se mostra claro e seguro para ele: a experiência (WEISCHEDEL, 1999). Mas, por que o homem insiste tanto em ultrapassar seus limites? Kant acredita que o homem tem um impulso, íntimo e profundo, de investigar o que está além de si mesmo. Essa ideia sustenta a concepção de educar no presente para alcançar o aperfeiçoamento moral da espécie humana numa projeção de futuro.

Entretanto, o ideal kantiano é deslocado no século XIX, com o primado das leis da ciência e o surgimento de uma sociedade mais individualista. De acordo com Loparic (1995), em lugar das leis ditas formais são os valores materiais que se sobrepõem à existência humana. Essa substituição de valores encontra sua maior expressão em Nietzsche (1844-1900).

O pensamento de Friedrich Nietzsche vem desconstruir, por meio da crítica da moralidade, toda a elaboração tradicional do pensamento do ocidente, principalmente o caráter universal da ética e o entendimento de que o papel da educação seria ocupar-se do aperfeiçoamento moral dos homens. Segundo o pensamento de Nietzsche, todo o sistema de crenças e valores que carregamos não passa de ilusão. Para ele, o homem é o responsável pelo seu futuro. A pessoa virtuosa, que age eticamente, é aquela que realiza o que é certo no momento certo, e assim encontra seu gesto próprio (HERMANN, 2001). Em seu livro “Humano, demasiado humano” (2000, p. 272), Nietzsche afirma que:

Nenhum rio é por si mesmo grande e abundante. É o fato de receber e levar adiante muitos afluentes que o torna assim. O mesmo sucede com todas as grandezas do espírito. Interessa apenas que um homem dê a direção que os muitos afluentes devem seguir; e não que ele seja pobre ou rico em dons.

Nessa perspectiva, o pensamento de Nietzsche põe sob suspeita os fundamentos da educação voltados ao aperfeiçoamento moral, uma vez que, para ele, os ideais do homem não resultam de um espírito elevado, mas de condições históricas determinadas. Para Hermann (2001, p. 85), a provocação de Nietzsche conduz à reflexão de que “muitos dos malogros da educação decorrem do entendimento de que há uma essência de natureza humana, idealizada, que, uma vez conhecida, pode traduzir-se em intervenção metodológica para garantir o aperfeiçoamento moral”.

O século XX também é marcado pela obra de um pensador influenciado pela fenomenologia e pelas ideias de Nietzsche: Michel Foucault. Conforme Marcondes (2007, p. 132), o método arqueológico que ele formula tem como objeto a reinterpretação da história desvelando elementos subjacentes aos saberes de um momento histórico e relativizando-os. Em dado momento, Foucault retoma um texto de Kant (*O que é Esclarecimento?*) e demonstra a atualidade dessa reflexão como crítica do presente e como possibilidade de alternativas.

Considerando que a realidade concreta é o campo de prática da ética, o conhecimento sobre seus pressupostos deve nos conduzir a reflexões sobre o contexto em que vivemos e, como sugere Marcondes (2007, p. 11), sobre o modo como superar condicionamentos com postura crítica, que não seja meramente a reprodução de valores e padrões aos quais nos habituamos.

Ética e sociedade

No contexto atual, a vida em sociedade vem sofrendo diversos impactos diante da conjuntura sócio-política e econômica do mundo. E questões envolvendo a ética têm sido apontadas e discutidas em grande escala e de maneira mais recorrente. Segundo Sung e Silva (2011), discutir sobre a ética é atual e desafiador, porque está implicada nos diversos campos da vida social.

Logo, não é possível falar sobre esse assunto sem relacioná-lo às práticas e ao funcionamento da sociedade, uma vez que vivemos sob normas e valores morais imprescindíveis para o convívio social. E os questionamentos sobre “o que sou e/ou o que deveria ser, sobre o que é certo ou errado” permeiam a vida do indivíduo em sociedade. E essas reflexões retomam juízos de valor ou éticos.

Ao mesmo tempo em que somos livres, vivemos à margem de condições e condutas determinadas pelos grupos sociais. E junto a isso existem interesses individuais e coletivos que, por vezes, provocam conflitos, que não podem ser menosprezados ou absolutizados como verdades e necessidades únicas.

Para Sung e Silva (2011, p. 20-21), “Absolutização dos meus interesses seria a negação dos direitos de outros e a declaração de que eu necessito deles para viver. Se cada um toma este tipo de atitude, torna-se impossível a vida em um grupo social.” E desse modo os conflitos se intensificam em função da necessidade que temos de conviver em grupo, mesmo que se busquem novos grupos, devido à exclusão ou saída de algum outro. Conseqüentemente, a necessidade da consciência ética para a sociedade deveria estar de acordo com os princípios culturais do grupo social a que pertence. Os mesmos autores destacam que:

Não é possível pertencer a um grupo social sem compartilhar da mesma maneira de ver as coisas, dos mesmos valores ou normas morais, da mesma linguagem e de outras coisas importantes na convivência social. Sem perder, é claro, a identidade pessoal e as particularidades que diferenciam a pessoa dos outros membros do mesmo grupo (SUNG; SILVA, 2011, p. 27).

Ou seja, espera-se que todo indivíduo pertencente a um grupo/sociedade interiorize a ordem estabelecida por ele mesmo. Essa interiorização possibilita o agir desse mesmo indivíduo de acordo com valores e normas, por meio da reprodução cultural do grupo. Aquele que não responde dentro desses princípios “[...] sofre não somente a sanção subjetiva da “culpa moral”, mas também a possibilidade do terror da loucura. A coercitividade da cultura objetivada na sociedade se completa com o exercício de autoridade de punir alguém em nome das normas e leis que regem a ordem social” (SUNG; SILVA, 2011, p. 30).

Esse fato ocorre porque o poder coercitivo está presente nas relações culturais. As pessoas que negam os valores do grupo social no qual estão inseridas, ou respondem de maneira diferente e contraditória a ele, podem ser vistas como anormais pela sociedade, principalmente quando essa cultura é rígida. Por conseguinte, “a sociedade cria mecanismos de repressão contra os diferentes, que vão desde admoestações até prisões, banimento e morte” (SUNG; SILVA, 2011, p. 31).

Pensar essas questões é reconhecer que o contexto influencia na avaliação do que é certo ou não, ético ou não ético. Nas sociedades tradicionais, por exemplo, os valores guiam as ações

dos seus membros para manter a tradição e a honra do grupo. Já nas sociedades modernas, em que há um sistema capitalista ou socialista, o que controla as ações é a necessidade de progresso, principalmente técnico-científico, o que caracteriza a postura muito mais individualizada do que coletiva. Essas situações fazem com que surja um conflito com a ética, porque, nessa perspectiva moderna, “não há mais lugar para a ética”; ela sofreu transgressões conceituais, ferindo o processo de humanização; passa a ser substituída pela técnica, pela necessidade de maximização do progresso e do consumo, prevalecendo a moral individualista vinculada ao capitalismo (SUNG; SILVA, 2011; TEDESCO, 2015). Nesse contexto, a união da comunidade e seus vínculos, bem como a propagação de ações solidárias saem de cena, dando lugar à disputa, à tecnologia, à lógica da instrumentalização e à concorrência desenfreada.

Nisso se instalam conflitos, principalmente quando se pensa no consumismo desregrado, devido à racionalidade do mercado em que a economia passou a ser um fim em si mesma. Nesse contexto, os mais competentes e os mais fortes têm lugar privilegiado. Portanto, a vida pode estar em risco, porque a ontologia do ser está esfacelada, estabelecendo uma crise ontológica (TEDESCO, 2015).

Consequentemente, a sociedade tende a se conformar com a exclusão, a pobreza, entre outros fatores, e passa a avaliar essas situações como algo necessário para o crescimento econômico. Tudo é visto como normal e legítimo e os problemas sociais passam a não incomodar a sociedade como deveriam. Para Strieder citado por Tedesco (2015, p. 13), nesse cenário, “o *ethos* desagregado fere a condição humana, fere o processo de humanização, aliena a dimensão cultural e oprime a vida e o viver, nos contextos chamados sociais”. E aqui as relações humanas e interpessoais perdem o vigor, uma vez que o objetivo maior é resguardar os status sociais (TEDESCO, 2015).

As pessoas se mostram indiferentes e as discussões sobre a ética são substituídas pela técnica econômica, uma vez que o bem estar da coletividade é alcançado pela justificação do interesse próprio. Desse modo, a pessoas que compõem a sociedade, estão a cada dia mais distantes da própria ontologia (TEDESCO, 2015). Portanto, não é mais interessante se falar em ética porque o seu sentido real se perde nessa configuração. Os juízos de valor são desenvolvidos a partir da força econômica do mercado.

Desse modo,

Assumir a importância do debate da ética na economia significa levar em conta a existência de conflitos entre a necessidade e o direito a uma vida digna na sociedade e o desejo de maximização do lucro do indivíduo ou de uma empresa. Conflito que não pode ser negado com a simples eliminação de uma das partes, pois isso resultaria na eliminação da outra (SUNG; SILVA, 2011, p. 67).

Precisamos rever nossos conceitos sobre a coletividade e seu real sentido, a partir de debates sobre a ética, considerando a economia como meio para conquistar qualidade de vida e a política com estratégias que envolvem a participação efetiva da sociedade civil. A população deve buscar meios para se forçar a correção política por meio de movimentos sociais que fiscalizem e criem possibilidades de transformação das prioridades governantes.

Sung e Silva (2011, p. 80-81) asseveram que:

A solução da crise política passa necessariamente pelo reconhecimento de que não se trata apenas de uma questão que envolve melhorias nas regras do jogo, mas que as regras devem ser mudadas. O sistema político não deve ser visto como algo totalmente autônomo e independente da sociedade. O Estado existe para atender à sociedade civil, e não o contrário. Precisamos de mudanças que confirmem um maior controle da sociedade sobre os órgãos públicos, como os conselhos de fiscalização ou um código de ética no qual os políticos se obrigam a cumprir os programas e promessas de campanha. Medidas práticas que visam corrigir as distorções do sistema político e que só se tornaram realidade com a organização e mobilização populares.

É preciso uma mudança de valores da sociedade, que deve transcender o nível individual para o social. Isso requer a ética ecológica por meio da reformulação da sociedade industrial, que busca a reprodução da vida humana, evitando os efeitos destrutivos e devastadores da natureza e do homem.

Outro aspecto relevante na reflexão sobre a sociedade é a ética e a questão do gênero. Num mundo ainda regido pela dominação do poder, as desigualdades sociais, a discriminação a partir do determinismo biológico é muito frequente. Predomina em diferentes contextos a superioridade de um dos sexos, que determina atitudes e práticas específicas aos homens e às mulheres e a forma de viver a sexualidade (SUNG; SILVA, 2011). Isso advém de uma cultura patriarcal.

Sung e Silva (2011, p. 105) destacam que:

A exigência da ética que vimos no campo da economia, da política e da ecologia também se faz presente nas relações de gênero. O que significa que as mudanças exigidas não se reduzem ao campo social e político, mas também chegam ao âmbito privado das relações interpessoais e da família.

Movimentos sociais têm sido desenvolvidos e propagados com o objetivo de questionar as relações sociais patriarcais, das quais tanto o homem quanto a mulher são vítimas diariamente. Sendo assim, pensamos na necessidade de superar a moral individualista e a essencialista, bem como a fragmentação das esferas da vida social. A indignação de muitos diante das desigualdades, preconceitos, violência, pobreza, se não transformadas em ações concretas, de pouco adianta.

O que fazer? Pensar assim seria um sonho ou uma utopia? Seria essa uma prática impossível de ser exercitada?

Sung e Silva (2011) defendem que é preciso ir além das boas intenções. São necessárias ações baseadas em princípios éticos que possam influenciar a sociedade para uma transformação. Ou seja, desenvolver a prática ética de responsabilidade solidária, sair do campo da fragmentação e do individualismo puro, colocar-se no lugar do outro. Isso é ser solidário. É pensar no coletivo, considerando a indignância existencial do ser humano em processo de construção da sua própria identidade social.

Ética e cidadania

Saviani (2000) acredita que o homem é um corpo que se relaciona e estabelece laços de dependência com o meio natural que o rodeia e com a cultura na qual se inscreve. Ao surgir no mundo, ele se defronta com uma época de contornos históricos definidos, uma linguagem estruturada, uma sociedade marcada por aspectos econômicos e políticos, pelos costumes e pelas crenças. Portanto, o homem é um ser situado que atribui valor aos elementos que o cercam: o meio natural e a cultura.

Se o homem não é indiferente aos elementos que o cercam, é porque ele não é um ser passivo, mas reage à situação, no sentido de aceitá-la, recusá-la ou modificá-la. Nisso resulta a cultura de cada época: a transformação do meio pela intervenção do homem e os resultados dessa transformação. A situação transformada torna-se elemento da situação e se impõe a novos sujeitos, sendo passível de transformação, recorrentemente.

Em um primeiro momento, a situação se impõe ao homem, mas a ela se contrapõe a liberdade, ou capacidade humana de aceitar, recusar ou assumir determinadas posições e responsabilizar-se por suas consequências. Saviani (2000) defende que, se sou alguém que faz opções e responde por elas, aquele que vive ao meu lado é também sujeito e não objeto.

O fato de reconhecer a existência dos outros, seus valores e sua liberdade, indica que o homem transcende a si mesmo e à sua situação e se coloca no lugar do outro, com ele se comunica e realiza coisas. Nesse sentido, a promoção do homem é algo que o torna capaz de reconhecer os elementos de sua situação com o fim de modificá-la por meio da liberdade e da interação e colaboração com os outros.

E a cidadania, em que consiste? O que realmente define a condição de ser um cidadão? A princípio é o sujeito que compõe os direitos e deveres; é alguém apto a participar da vida da cidade e, por extensão, da sociedade.

Saviani (2000) considera que o exercício da cidadania requer o ingresso na cultura letrada. Sem ela a pessoa não participa de forma ativa da vida da cidade, nem se torna sujeito de direitos e deveres. Por isso ele reconhece na educação escolar o meio fundamental à prática da cidadania. A educação escolar não constitui a cidadania, mas é condição essencial para que a cidadania se realize.

Para Saviani (2000), a cidadania e a ética são determinadas histórica e socialmente. É assim que a sociedade burguesa traz a ética e a cidadania que lhe são próprias, representadas pelos valores do individualismo, da competição, da busca do lucro e do consumo. Segundo Pinsky e Pinsky (2003), ser cidadão é possuir direito à vida, à liberdade, à prioridade, à igualdade perante a lei. É ter os direitos civis, políticos e sociais resguardados. É poder participar do destino da sociedade democraticamente.

Etimologicamente, a palavra cidadã surge do latim *civitas*, que significa cidade. Então, cidadão é aquele que é habitante da cidade, de um cenário no qual participa coletivamente. Mas Portela (2000, p. 2) destaca que, ao discutirmos a respeito do conceito de cidadania, precisamos resgatar o processo histórico da humanidade para compreender os usos e práticas do termo em cada época histórica. Pois “a cidadania é dinâmica e reflete as condições econômicas, políticas e sociais da sociedade a qual pertence, num período de tempo determinado”.

Bittar (2004, p. 8-9) aponta que “Num conceito mais político-jurídico tradicional, se parte de um Estado soberano, cuja adesão lhe concede certo *status*, bem como votar e poder ser votado, são as únicas condições para a definição de cidadania”. Desse modo, ser

cidadão estaria a critério da soberania, das esferas político-diplomática e cívico-jurídico. Consequentemente, a cidadania e sua conceituação estão marcadas pela tradição histórica, pelos interesses do lugar social que diz respeito ao indivíduo, bem como pelo conhecimento jurídico que aborda a questão de modo técnico.

Portela (2000, p. 3) acrescenta que “A cidadania representa as crenças, os valores e as significações socialmente estabelecidas e aceitas, que servirão de mediação entre os indivíduos e o Estado e permitirão a convivência dos indivíduos dentro do espaço social delimitado [...]”.

Desse modo, faz-se necessário ampliar conceitualmente o que vem a ser a verdadeira cidadania, pois o que vimos são conceitos que trazem, por si só, limitações da palavra e da sua prática na sociedade. Vários estudiosos vêm tentando alargar o sentido da palavra com o intuito de aproximar o termo da própria realidade social dos indivíduos: na participação efetiva da justiça social, nos processos de construção dos espaços políticos, nas práticas de igualdade, na autonomia de ter voz e de ser ouvido, na satisfação de condições fundamentais para o desenvolvimento do ser humano e no atendimento a preferências e reivindicações de direitos humanos.

Bittar (2004, p.18) assinala que discutir sobre a definição de cidadania na perspectiva clássica, ou seja, do direito de votar e ser votado, da condição política do indivíduo cidadão diante do Estado e seus instrumentos de participação política, é fazer uma reflexão de modo escasso na dimensão da vida das pessoas. Até porque as primeiras definições de cidadania não envolviam o coletivo, mas o individual. Ele afirma que

Em verdade, a real identidade da palavra cidadania, com o acento que se quer conferir ao termo, reflete exatamente essas preocupações, significando, portanto, algo mais que simplesmente direitos e deveres políticos, e ganhando a dimensão de sentido segundo a qual é possível identificar nas questões ligadas à cidadania as preocupações em torno do acesso às condições dignas de vida.

O que o autor propõe é que precisamos compreender o conceito de cidadania numa perspectiva que vai além da tradição histórica, política e jurídica, como algo definido em leis e constituições. Praticar a cidadania, a partir de uma definição limitada, que restringe a própria ação do indivíduo, é concordar com toda a imposição do Estado, dos direitos políticos e jurídicos, independentemente da situação. É ver a cidadania como passiva e representativa. O que se propõe atualmente a esse respeito é ir mais além: acrescentar ao conceito de cidadania a dimensão coletiva, trazendo a realidade social do ser humano para a sua reflexão.

Para isso, segundo Bittar (2004), o conceito de cidadania não pode prever a prática social meramente assistencialista, a partir da percepção essencialmente paternalista de Estado. Mas perceber o indivíduo como agente coletivo de direito, de modo que possa participar de lutas por meio de movimentos sociais contra a tradição da história e dos agentes políticos e a favor de nova ordem social.

O conceito de cidadania que se desenvolveu ao longo da história deixou traços nos conceitos contemporâneos limitando-os em sua prática. Autores que veem as pessoas como parte da história propõem atualmente nova reflexão acerca da temática, de modo que outros olhares e diretrizes sejam inseridos nas discussões.

O homem como ser social e coletivo tem o direito de participar ativamente da sociedade, a partir da consciência do seu papel social, sem jogos de interesses e privilégios, buscando a

universalização da cidadania. Nesse percurso os valores éticos têm a função de guiar os atos dos indivíduos, uma vez que afetam outras pessoas e a vida em sociedade. A ética, portanto, pertence ao perímetro das relações humanas, com a função de favorecer a colaboração em lugar da dominação.

Os valores morais são considerados juízos sobre as ações humanas, assinalando o que é bom/mau ou o que é o bem/o mal. Esses juízos nos guiam para a busca da compreensão do mundo e de nós mesmos, contribuindo efetivamente para fazermos escolhas e direcionarmos nossas ações. Bittar (2004) defende que não há ética sem ação/decisão. Isso faz com que avaliemos nossas ações diante de qualquer situação, apesar de não termos controle sobre as ações alheias.

Os problemas morais são relativos à prática e a situações específicas, podendo afetar uma ou mais pessoas. Por isso a necessidade de sair de sua dimensão pessoal, olhar para o outro e ver o outro. Refletir constantemente que nossas ações afetam direta ou indiretamente o outro é fundamental, e é nesse processo permanente que o desenvolvimento ético-reflexivo pode promover as maneiras pelas quais as interações humanas se engrandecem (BITTAR, 2004).

Compreender essa problemática é remeter-se às condições existenciais nas quais se dão as questões éticas, é refletir sobre o que é humano. Pensar sobre isso é questionar o modo como se comportam as pessoas consigo mesmas e diante de outros sujeitos.

Como vimos, a ética envolve valores, crenças, moralidade, princípios normativos de conduta, costumes; envolve reflexões teóricas sobre os problemas morais. Em um mundo de aceleradas mudanças, marcado por inquietações e incertezas, a postura pautada por um código de valores éticos é essencial à vida em sociedade. Estabelecer a necessária conciliação entre aquilo que é do interesse individual com a parte que se refere ao bem comum deve estar no fundamento de toda ação humana, em todos os campos em que ela se concretiza. De todo modo, é possível construir a cidadania ética e a ética cidadã, pela mediação da educação, entendida como via por meio da qual o homem se torna plenamente humano e apropria-se da cultura.

Ética e educação

Para vivenciarmos experiências que de fato contribuam para nossa transformação, além dos aspectos biológicos e fisiológicos, precisamos refletir sobre educação e ética, vinculando a formação ao processo de humanização. Desse modo, identificar caminhos que possam fomentar esse processo (TEDESCO, 2015).

Em um mundo marcado por princípios capitalistas e neoliberalistas, e pela globalização, o homem perde muito de suas competências humanas e isso afeta seus valores sociais e éticos. Também a escola vem perdendo seu sentido real, como formadora de cidadãos autônomos. Oliveira (2005, p. 25) afirma que:

O vínculo entre ética e educação se efetiva na criação de uma escola que possa educar o homem por inteiro. [...] Ao pensar a ética, a educação e a relação que as constitui, pode-se dizer que elas envolvem o homem em sua totalidade, por inteiro, dizem respeito aos atos e às experiências formativas da mente, da capacidade intelectual do caráter, da capacidade moral dos indivíduos e da coletividade.

Desse modo, ética e educação devem pautar a discussão para os resgates de sentidos, pois as questões da ética e da educação devem caminhar lado a lado (BITTAR, 2004). Repensar as teorias e práticas pedagógicas que se efetivam por meio do aprendizado instrumentalizado e da mera transmissão de conteúdos, que marcam a educação com cenas frequentes de fracasso escolar é uma condição nesse cenário atual.

Pensar a eticidade no contexto educacional torna-se um desafio. Percebe-se isso pela presença de formas variadas de violência na escola e incoerência de discursos entre teoria e prática, o que contribui para a perda de sentido da própria função da escola. Mas não se pode esperar que as soluções estejam todas além do alcance da escola, que sejam externas a ela. É importante pensar em práticas pedagógicas dirigidas aos desafios éticos da sociedade atual, promover ações crítico-emancipatórias de modo a resgatar, segundo Thums (2003, p. 395), “a aceitação incondicional do outro e a consequente responsabilidade que nasce desse relacionamento afetivo-racional”.

O desafio seria superar a crise ontológica vivenciada pelas pessoas, procurando se estabelecer consensos da vida em comunidade, suplantando a visão reducionista do ser humano ao aspecto biológico. Seria, ainda, “Educar-se para as culturas e para a vida humana” a partir de vivências éticas (TEDESCO, 2015, p. 119). Isso significa extrapolar o espaço físico das salas de aula. Desenvolver a educação compreendida como Paidéia, em que a formação transcende ao olhar individual; ou seja, contribuir também para a formação do outro. Sob essas perspectivas, Assmann (1998, p. 26) citada por Tedesco (2015, p. 122) destaca que a educação deveria ser aquela que tivesse “um papel determinante na criação da sensibilidade social necessária para orientar a humanidade [...]”.

Analisando a questão ética, respeitar as limitações do outro, aceitá-lo com suas diferenças e potencialidades significa de fato promover a vida. Professores e alunos devem comprometer-se com o processo de desenvolvimento e aprendizagem e assumir responsabilidades da prática educativa que vise à formação do homem por inteiro. Desse modo, estarão assumindo um compromisso ético significativo diante dos desafios atuais da educação e da sociedade. Hermann (2001) ressalta que transpor para a prática educativa princípios universais não é algo que deva acontecer de forma rígida ou fechada, mas deve contemplar a pluralidade dos contextos nos quais se realiza a prática educativa.

É comum professores, gestores e outros atores do contexto escolar se deparar com situações que envolvem conflitos; nesses momentos surgem dúvidas sobre qual caminho seguir e sobre qual procedimento adotar diante da complexidade que envolve os fatos e as pessoas. É importante analisar e questionar algumas posturas e a necessidade de se manter diálogos coletivos que especifiquem os valores e princípios de convívio social no ambiente escolar. Isso pode ser favorecido com a realização de projetos educativos construídos coletivamente, que atendam às diferenças e limitações dos sujeitos sociais.

Qual o papel dos educadores frente a essas situações? Se a escola já não é considerada o lugar privilegiado de veiculação do saber, o que fazer?

Com relação a isso, Perrenoud (2000, p. 142-143) aponta que

É preciso que se criem situações que facilitem verdadeiras aprendizagens, tomadas de consciência, construção de valores, de uma identidade moral e cívica [ou uma cidadania planetária, conforme Morin (2002)]. Ao se começar esse trabalho didático, percebe-se que uma educação para a cidadania não pode ser limitada a uma grade horária e que a “formação

do cidadão se esconde, na escola, no coração da construção dos saberes” (VELLAS, 1993). Eu acrescentaria que ela também passa pelo conjunto do currículo, explícita e ocultamente. Como prevenir a violência na sociedade se ela é tolerada no recinto da escola? Como [desenvolver] o gosto pela justiça se ela não é praticada em aula? Como [aprender] o respeito sem encarar este valor no dia-a-dia? Diz-se, às vezes, que “ensina-se o que se é”. No domínio que nos ocupa, isso é ainda mais verdadeiro.

Isso equivale dizer que, como educadores, precisamos compreender a educação em suas múltiplas dimensões. A formação dos indivíduos não pode estar alheia à sua formação moral. O ensino dos conteúdos aos alunos deve contemplar a ética e os valores morais, não apenas pela obrigatoriedade curricular; as ações do professor devem ocorrer em movimento dialético entre o pensar e o fazer, em reflexão crítica sobre a prática.

Freire (2008, p. 33) acredita que “Estar longe, ou pior, fora da ética, entre nós, mulheres e homens é uma transgressão. É por isso que transformar a experiência educativa em puro treinamento técnico é amesquinhar o que há de fundamentalmente humano no exercício educativo: o seu caráter formador”.

Isso exige de cada um o reconhecimento do seu papel de modo consciente a fim de reestruturar suas ações e diálogos, objetivando o estabelecimento de uma convivência harmoniosa no ambiente escolar, pautada pela compreensão e respeito mútuo. Os professores têm papel fundamental nesse processo, como “mediadores e intérpretes ativos de culturas, valores, conhecimentos prestes a se transformar” por meio de práticas reflexivas (PERRENOUD, 2002, p. 189).

Talvez, a partir disso, poderíamos falar em emancipação da sociedade, em “agir ético nas relações com o outro” por meio da consciência moral que poderá favorecer mudanças dos hábitos humanos no agir, ou seja, na práxis humana (TEDESCO, 2015). Para isso, seria necessário acreditar nas possibilidades de ações que promovam um mundo melhor, mais humanizado, considerando a importância de amar o outro, num processo dialético. O conhecer-se a si mesmo é prerrogativa para isso.

A autenticidade, a reciprocidade deve ser uma prática na relação da intersubjetividade, que é história e se “constitui no existir-em-comum dos seres humanos” (TEDESCO, 2015, p. 145), com o consenso reflexivo na relação eu-nós para o bem da comunidade. Quando se fala em história, vai-se além da cronologia do tempo, refere-se a costumes, instituições, linguagens presentes numa relação intersubjetiva.

Enquanto a sociedade se vincular apenas aos status de poder, na razão absoluta não será possível uma nova educação para promover e estimular formas de pensamento de existência humana por meio de vivências éticas, até porque o outro é o meio para se alcançar esse status (SUNG; SILVA, 2011; TEDESCO, 2015).

Dessa forma, cabe ao professor no exercício do seu ofício propiciar ambientes que possibilitem a análise da sua prática, refletir sobre a forma como pensa, decide, comunica e reage na sala de aula (PERRENOUD, 2002). Além disso, deve também trabalhar a própria subjetividade, seus medos, emoções e ações, incentivar o desenvolvimento de si mesmo e da sua identidade. A prática reflexiva do professor é a condição para enfrentar a complexidade do ato de educar e lidar com as dimensões éticas dessa prática. Ressaltamos a necessidade da criação de projetos educativos éticos, críticos e emancipatórios, que possibilitem a convivência harmoniosa no espaço escolar e a formação de cidadãos ativos na sociedade.

Finalizando, a cidadania, a ética e a educação são questões complexas que resultam do modo como a sociedade está instituída sob os interesses do capital. Sabemos que o comportamento ético fundamenta a relação entre as pessoas e orienta a preocupação que devemos ter com os problemas do mundo e com as condições sociais e econômicas que colocam em condição de vulnerabilidade grande parte da população do planeta. A mediação da educação entre a ética e o homem favorece que este tome posse da dimensão ética de sua existência, com todos os desdobramentos desse fato para a sua vida em sociedade (SAVIANI, 2000).

A cidadania e a educação certamente não contemplam todos os aspectos da discussão sobre os fundamentos da ética. A melhor das conclusões a que podemos chegar é que o caminho está por ser percorrido, uma vez que o homem é ser em permanente processo de construção, que cria e recria a maneira como organiza sua vida, administra seus problemas, edifica suas relações.

Essa construção, segundo Bittar (2004), acontece para cada pessoa em contexto e em momento próprios e carrega a marca da ideologia, dos valores morais, das tradições e costumes, das concepções familiares e grupais, dos seus sonhos e projetos de futuro e da educação que recebe. Nesse processo contínuo de mutação, a educação constitui-se em laboratório de experiências no qual se vivenciam processos de mudanças para a sociedade.

Bittar (2004, p. 35) ressalta que o que nos é dado concluir é que o contexto atual, também denominado de pós-modernidade, é daqueles momentos de transição paradigmática que carrega a dúvida, o enfraquecimento de pilares tradicionais e a mudança de valores. O reordenamento do mundo na base da ética pós-moderna apresenta “a diversidade, a multiplicidade e a celeridade como suas conseqüências, suas premissas e suas conclusões” e comporta incertezas, perda de sentido e superações.

Referências

BITTAR, Eduardo C. B. **Ética, educação, cidadania e direitos humanos: estudos filosóficos entre cosmopolitismo e responsabilidade social.** Barueri, SP: Manole, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e ética em educação.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude.** São Paulo: Educ, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

OLIVEIRA, José Silvio de. **Notas para pensar ética a educação e a escola.** Intellectus Revista Acadêmica Digital das Faculdades Unopec. Sumaré-SP, ano 02, nº 04, jan/jul. 2005. ISSN 1679-8902, p. 15-32.

PERRENOUD, Philippe. **Dez novas competências para ensinar.** Porto Alegre: Artmed, 2000.

_____. Prática Reflexiva e Envolvimento Crítico. In: **A prática reflexiva no ofício de professor: profissionalização e razão pedagógica.** Trad. Cláudia Schilling. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002, p. 189-210.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bessanezi (Orgs). **História da Cidadania.** São Paulo: Contexto, 2003.

PORTELA, Josania Lima. **Relação: educação, trabalho e cidadania.** 2000. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/23/textos/0918t.PDF>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2010.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social.** São Paulo: Formar, 1980.

SUNG, Jung Mo; SILVA, Josué Cândido da. **Conversando sobre a ética e sociedade.** 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

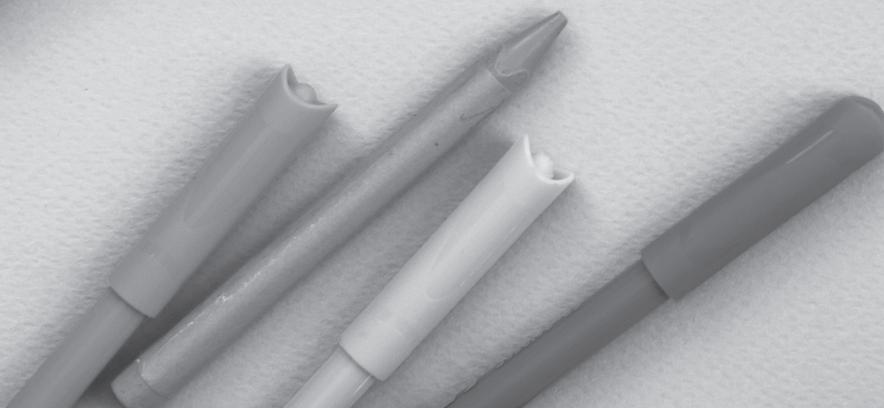
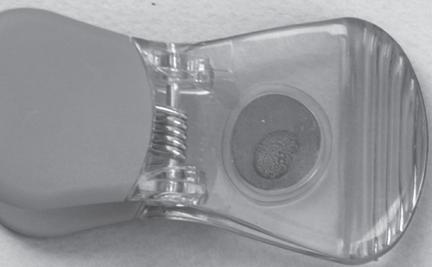
TEDESCO, Anderson Luiz. **Conversas sobre educação e ética: contribuições de Lima Vaz.** 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

THUMS, Jorge. **Ética na educação: filosofia e valores na escola.** Canoas: Ed. ULBRA, 2003.

WEISCHEDEL, Wilhelm. **A escada dos fundos da filosofia.** Trad. Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Editora Angra, 1999.

PARTE II

ARTE, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO





2

ARTE, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

5. A arte como emancipação

Rosemeri Birck⁴²

Leandro Ferraz⁴³

José Soares das Chagas⁴⁴

“Para mim, uma aula não tem como objetivo ser entendida totalmente. Uma aula é uma espécie de matéria em movimento. É por isso que é musical. Numa aula, cada grupo ou cada estudante pega o que lhe convém. Uma aula ruim é a que não convém a ninguém [...]. Uma aula é emoção. É tanto emoção quanto inteligência. Sem emoção, não há nada, não há interesse algum. Não é uma questão de entender e ouvir tudo, mas de acordar em tempo de captar o que lhe convém pessoalmente” (DELEUZE, Gilles).

A proposta deste artigo é oferecer uma reflexão sobre o tema da arte-educação de forma didática e num percurso que se delinea a partir de três momentos: a educação e a arte; a emancipação contra a explicação e a emancipação na arte. Logo, para pensar a arte como emancipação, foram pinçados alguns conceitos que vão sendo desmistificados e apontam para a compreensão da educação como processo formativo socialmente construído e que ocorre de maneira privilegiada na arte.

Põe-se em xeque o pressuposto de que a emancipação pessoal pode se configurar por meio do trabalho e da educação escolar. Por meio das reflexões presentes em *O mestre ignorante*, de Jacques Rancière, questionamos as concepções pedagógicas que compreendem

42 Pedagoga, Orientadora Educacional e Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), doutoranda em Artes e Educação pela Universidade Estadual Paulista UNESP/S, professora do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Tocantins (UFT), campus de Miracema.

43 Caprichosamente Licenciado em Educação Física, levemente Mestre em Educação e tentando estar Doutor em Artes. Podem me chamar de “Sir Pailhaço” ou simplesmente Leandro Ferraz, assim soa e ressoa nos corredores acadêmicos com estudos e ações nas Artes Circenses e nos aspectos da Cultura Corporal de Movimento.

44 Professor de Filosofia do colegiado de filosofia da UFT. Doutorando em arte-educação pelo Instituto de Artes da UNESP-São Paulo. Mestre em ética e filosofia social e política pela UECE. Bacharel em filosofia pela UVA (Ceará). Licenciado em filosofia pela CEUCLAR (São Paulo). Bacharel em Teologia pela FACAP. Coursou (ainda) incompletamente Direito na Fundação Rio Branco (São Paulo). Atualmente, pesquisa questões estéticas e éticas no filósofo, dramaturgo e ator argelino Albert Camus, a fim de construir uma reflexão ético-estética acerca da educação a partir do conceito de suicídio (filosófico e pedagógico).

que toda a verdade está depositada na ciência, sendo ela a responsável pela formação e encaminhamento de cada ser.

A postura do professor e sua compreensão do que é a educação estética emancipatória é fundamental na formação intelectual, afetiva e política do indivíduo. Enquanto este for considerado alguém inferior, portador do senso comum e que necessita do outro para emancipá-lo, esse desiderato será sempre denegado. Assim, a educação estética é emancipatória quando se permite pensar que o processo educativo formador se dá, não de forma vertical, mas quando se considera que somos seres igualmente capazes de sentir, perceber, experimentar, vivenciar as sensações e compreensões propriamente humanas.

I. A educação e a arte

Antes de pensarmos acerca da emancipação, é muito salutar nos perguntarmos acerca da relação entre educação e arte, porque é na configuração que damos ao alcance dessas práticas e de seus intercâmbios que encontramos o sentido transformador e liberador esperado ao tratarmos a questão. Começemos, então, pela educação. Por esse termo entendemos, em consonância com o artigo primeiro das Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB\96),⁴⁵ todos os “processos formativos” que se dão em diversos ambientes, grupos e, inclusive, na escola. Embora não defina peremptoriamente, o texto legal dá o critério para reconhecer esse fenômeno humano, o qual traz em si duas ideias nucleares (processo e formativo), as quais nos informam acerca da dinamicidade e do objetivo dessa realidade.

A educação é um *processo*. Ora, nosso ser biológico traz a programação genética que configura nosso ser físico e nossa tendência de vida afetiva, porém não é capaz de responder ao que faremos daquilo que a natureza fez conosco. Nascemos ignorantes de tudo e frágeis (os mais débeis entre os mamíferos); e, junto ao leite, bebemos valores e comportamentos construídos há gerações, por meio dos quais, de machos e fêmeas, construímo-nos culturalmente homens e mulheres. Não há a essência estática da mulher e do homem; o que há são padrões e papéis circunscritos historicamente por meio dos quais somos provocados a conformar e a configurar nossa individualidade. Vamo-nos tornando aquilo que somos por um processo de ensino e aprendizagem que, em regra, é espontâneo, vivencial e assistemático. Aprendemos a andar, ficar sobre dois pés, a falar, a conter nossos desejos e ímpetos e adentramos no mundo da cultura por meio de nossas referências paterna e materna (o que, também, é uma construção histórico-social). Depois, somos interpelados à vida adulta, que, dependendo do grau de complexidade da sociedade em que estamos inseridos, pode-nos exigir longa trajetória de estudo dos saberes socialmente construídos e exigidos nas vivências pessoais para a inserção no mundo do trabalho e das decisões sociais.

A educação é processual e *formativa*. A palavra formação, nos últimos tempos, tem sido usada de maneira pejorativa. Geralmente, ela é utilizada como sinônimo de “fôrma” ou um enquadramento a priori, que o sistema educativo oficial impõe e conforma a todos sob pena de sanções. Entretanto, a educação não necessariamente representa essa máquina reprodutora de hegemonia cultural. A palavra formação, em seu sentido mais lato (e sem

45 “Art. 1º A educação abrange os *processos formativos* que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais”: DUTRA, 2007, p. 15 (grifos nossos).

necessariamente denotação negativa), pode ser associada ao sentido dado por Aristóteles de *Enteléquia*, ou realidade para a qual algo ou alguém tende dinamicamente. Uma pedra de mármore, por exemplo, na visão e nas mãos perspicazes e habilidosas de um artista tem a “forma” de uma obra. Se retirarmos a tendência metafísico-naturalista da leitura do estagirita, podemos dizer que a formação é a passagem de algo de um estado para outro por meio de ação intersubjetiva, conhecida como prática educativa.

Para Werner Jaeger, a prática educativa concerne à existência, à manutenção e à reprodução de qualquer sociedade. “[...] toda sociedade ao alcançar certo grau e desenvolvimento se torna afeita à prática educativa [a qual é o] princípio por meio do qual as comunidades humanas conservam as suas peculiaridades físicas e espirituais”.⁴⁶ De maneira que podemos asseverar que a educação passa por dois polos complementares: o subjetivo, desenvolvimento de potencialidades individuais; e social, reprodução dos modelos de sociedades existentes. No segundo caso, temos a raiz etimológica “educare”, do latim: *ex* (de, fora) e *ducare* (transmitir, ensinar).

A educação seria então um modo de reprodução do *status quo* ante dos valores e padrões morais e artísticos de qualquer organização humana. No primeiro caso (subjetivo), a raiz etimológica é “educere”, do latim: *ex* (para fora); e *ducere* (orientar, conduzir, levar). A ideia aqui embutida é a de que a educação seria o processo que despertaria a atitude que parte do interior da pessoa e se projeta para fora. O exemplo desse tipo de formação, apresentado nas reflexões pedagógicas, é o de Sócrates, por causa de sua maiêutica ou arte de conduzir o interlocutor a parir ideias.

Se a educação se define por aquilo que faz (ou fazemos) com a natureza, a arte, originalmente, é entendida também em oposição aquilo que é meramente natural. Em seu sentido etimológico *téchne* (do grego), apresenta a mesma raiz de *técnica* ou “conjunto de regras capazes de dirigir uma atividade humana qualquer.”⁴⁷ Quer dizer, toda ação sobre o mundo ou sobre o próprio homem visando a provocar modificações, por meio de processos produtivos mais ou menos solidificados, poderia de maneira lato sensu receber a qualificação de artística! Foi assim que, ao longo do medievo, fez-se a distinção entre artes manuais (ou produtivas) e artes liberais (ou do espírito). Hodiernamente, falamos de arte⁴⁸ de modo stricto sensu para designar processos de construção afetivos concretos que se materializam em peças e representações (quadros, encenações, esculturas, músicas etc).

Em se tratando desse sentido estrito, podemos entender a arte como forma de educação. Ora, já que a mulher e o homem não são apenas, como afirma certa interpretação de Aristóteles, “um animal racional”,⁴⁹ mas são também constituídos de emoção, sensibilidade e

46 JAEGER, 1995 Werner (Prefácio).

47 ABBAGNANO, 2007, p. 92.

48 Dentro de um ponto de vista contemporâneo, a arte é um processo afetivo-produtivo que pressupõe e se constrói em sua inteireza mediante sua fusão hermenêutica entre o artista e o público, no “coeficiente artístico” ou naquilo que se descobre por meio da participação ativa da interpretação do público na obra do artista: “Por conseguinte, quando eu me referir ao “coeficiente artístico”, deverá ficar entendido que não me refiro somente à grande arte, mas que estou tentando descrever o mecanismo subjetivo que produz arte em estado bruto *l'état brut* ruim, boa ou indiferente. No ato criador, o artista passa da intenção à realização, através de uma cadeia de reações totalmente subjetivas. Sua luta pela realização é uma série de esforços, sofrimentos, satisfações, recusas, decisões que também não podem e não devem ser totalmente conscientes, pelo menos no plano estético. [...] por conseguinte, na cadeia de reações que acompanha o ato criador falta um elo [...]; esta diferença entre o que quis realizar e o que na verdade realizou é o “coeficiente artístico” pessoal contido na sua obra de arte”: DUCHAMP In: BATTCKOCK, 1986, p. 73.

49 Baseado numa ideia naturalista e essencialista do homem e da sociedade, Aristóteles concebe que a cidade é própria da essência do homem, que precisa apenas atualizar esta realidade mais profunda por meio da Educação: “É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o *homem é naturalmente um animal político*, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não por

paixão, a formação não seria integral se deixasse de lado o aspecto estético das experiências da vida e do mundo, de maneira que aquilo que visaria a formar, acabaria por deformar, reduzindo as pessoas a simples seres de razão discursivo-lógica, próximos a meras calculadoras; ou a sistemas operacionais providos, ao longo de seus anos de estudo, de aplicativos eficientes.

Porém, quando falamos de educação estética, não estamos nos referindo apenas à produção e fruição de produtos artísticos, como se separássemos o sujeito criador e sua expressão interior de objeto criado e seu saber normatizado. Aludimos, na verdade, aos aspectos que consideramos centrais nesse tipo de experiência: expressão de sentimentos; a linguagem; e a cultura. Com efeito, a arte é forma de expressão do mundo interior e dos sentimentos, modo de falar do mundo tal e qual ele nos afeta e nos faz afetar os outros por analogias e símbolos. É linguagem da qual se podem aprender seus códigos e esquemas e, assim, transmitir sentimentos, convicções e ideias. É cultura, já que diz respeito às mais variadas maneiras de cultivo de si e do mundo, no processo de produção e reprodução da vida simbólica, bem como dos contatos e hibridizações, que se dão ao longo do tempo.⁵⁰ Assim, a arte é uma forma de conhecimento que podemos chamar de estética ou de compreensão pelo sentimento.⁵¹

Estamos habituados com o raciocínio que dá nome às coisas, organiza em juízos e procede por etapas argumentativas até chegar a conclusões dedutivas (por operação de subtração de proposições menores de proposições maiores); ou a conclusões indutivas (de uma proposição maior, resultado da soma de proposições menores). No entanto, percebemos e entendemos o mundo também por meio da sensibilidade, sobretudo quando se trata de realidades para as quais as palavras sempre faltam ou sobram. Como representar o sentimento de horror diante da injustiça ou da violência gratuita? Como explicar o que se sente por uma pessoa? Como entender o ciúme ou o ódio? Certamente, podemos fazer abordagens psicológicas ou sociológicas sobre esses fenômenos, mas elas nunca serão suficientes ou adequadas àquilo que melhor compreendemos quando sentimos, imaginamos ou intuímos.

O sentimento é, por esta feita, a reação cognitiva que desvela estruturas do mundo, abrindo-o para suas virtualidades. O artista, ao criar uma obra, configura uma teia de reações cognitivas que representa uma realidade de vida humana. Essa produção simbólica afeta os indivíduos que reagem espontaneamente à provocação afetiva. A emoção que se segue a essa experiência procede de compreensão que não foi mediada pelo raciocínio lógico, mas pelo sentimento que elucida o que se deu no interior do sujeito marcado por estado psicológico de agitação. Haja vista o riso, que é uma emoção provocada pelo sentimento do cômico; ou o horror-admiração advindo do sublime; enfim, a arte, nas suas mais variadas formas, configura-se como “forma de conhecimento [estético] que [apreende] e organiza o mundo por meio do

qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior a um homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um ser sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência”: ARISTÓTELES, 2009, p. 16 (grifos nossos).

50 A arte, ao longo da história, assumiu no mundo escolar, facetas diferentes. Assim, nos séculos XVII-XIX, foi tratada como *saber técnico*, no século XX, como *expressão* ou como atividade (no caso do período da ditadura); e, atualmente, é vista dentro de um âmbito que envolve toda a vida humana em sociedade, a saber: como *cultura*. Dentro deste contexto, destaca-se a arte como um lugar transdisciplinar e transmetodológico, que afeta o ser humano integralmente, bem como todas as suas expressões simbólicas: Cf. COUTINHO; SCHLÜNZEN JUNIOR; SCHÜLUZEN, 2013. (Temas de Formação).

51 O termo *Estética* foi cunhado por BAUMGARTEN (1993), significando um conhecimento sensorial, por meio do qual se acessa o Belo e se produz a arte. A ciência que cuidaria deste saber seria precisamente a estética. No entanto, SUASSUNA (2011, p. 22) chama atenção para o fato de que na modernidade, sobretudo sob influência da filosofia kantiana, o *belo* deixou de ter exclusividade neste tipo de reflexão e outras categorias passaram a ser valorizadas e trabalhadas, haja vista o *sublime*. E, mesmo aquilo que era de todo descartado, passou também a figurar, como o *feio* etc.

sentimento, da intuição e da imaginação”.⁵²

A educação estética tem, assim, o condão de tornar-se um curto-circuito na vida maquinal⁵³ dos sistemas morais, que esclerosam as experiências e fecham horizontes de significados e expressões. Ao invés de condicionar o comportamento pelo que é aprovado ou reprovado socialmente, a arte tem a possibilidade de promover o dissenso por meio de atitude subversiva aos quadros de valores advindos de ideologias ou de certas visões redutoras de mundo. Ao mesmo tempo, pode criar empatia com outras formas de cultura e despertar a criatividade e modos mais dinâmicos, alegres e leves de aprender e lidar com a vida. Nesse sentido, haveria maior valorização do indivíduo em detrimento da lógica explicativa tradicional. Mas será qualquer educação estética capaz de promover isso? Antes de responder a essa indagação, é necessário perguntar sobre como se dá a emancipação.

II. A emancipação contra a explicação

A emancipação pressupõe a valorização do indivíduo como ser capaz; e também presume a igualdade entre todos. A grande questão que se coloca, no entanto, é se a denegação da desigualdade não se torna ela mesma sedimentação de um estado de coisas assimétricas. A crença na escola põe toda a possibilidade de criação de seres autônomos na capacidade de um sistema educativo apresentar caminhos nos quais se poderia oferecer um ritual de iniciação à vida intelectual, afetiva e política. Todo o acento pedagógico recairia sobre as ciências e os saberes que deveriam descrever as falhas na aprendizagem; criar meios de melhor ensinar; e modos de verificar se a aprendizagem foi efetiva. Em suma, tudo se daria por meio dos conhecimentos científicos e de quem os pode explicar.

A questão da educação, e também da arte, estaria dentro de um sistema chamado por Rancière⁵⁴ de “ordem explicadora”, que funciona como uma máquina (Cf. RANCIÈRE, 2002, pp. 17/138) reprodutora de pessoas esclarecidas por meio de mestres explicadores, que deteriam a autoridade de distinguir o conhecimento do não conhecimento e de conferir status de compreensão a quem estiver de acordo com os critérios aos quais eles mesmos foram submetidos. Numa sociedade pedagogizada, faz-se mister se submeter àqueles esclarecidos

52 ARANHA, 2006, p. 183.

53 A arte quebra o fazer por fazer, a rigidez das fórmulas prontas e a fossilização moral, que responde por nós o sentido do que fazemos e escolhemos, inclusive de continuar vivendo ou não: “Um belo dia surge o “por quê” e tudo começa a entrar numa lassidão tingida de assombro. “Começa”, isto é o importante. A lassidão está ao final de uma *vida maquinal*, mas inaugura ao mesmo tempo um movimento da consciência. Ela o desperta e provoca sua continuação. A continuação é o retorno inconsciente aos grilhões, ou é o despertar definitivo”: CAMUS, 2014, p. 27. No entanto, a conclusão para ser coerente com a vida que se constrói como obra de arte, não pode acabar com o suicídio: “For the absurd its analysis, after having shown that killing is a matter of indifference, eventually, in its most important deduction, condemns killing. The final conclusion of the absurd process is, in fact, the rejection of suicide and persistence in that hopeless encounter between human questioning and the silence of the universe. Suicide would mean the end of this encounter, and the absurdist position realizes that it could not endorse suicide without abolishing its own foundations”: [Pelo absurdo] sua análise, a pós ter mostrado que o assassinato é um problema de indiferença, eventualmente, na sua mais importante dedução, condena o assassinato. A conclusão final do processo absurdo é, na verdade, a rejeição do suicídio e a persistência na desesperança encontrada entre a questão humana e o silêncio do universo. O suicídio significaria o fim dessa descoberta, e a posição absurdistica percebe que não poderia endossar o suicídio sem abolir ao mesmo tempo o seu próprio fundamento: CAMUS, 2000, p. 14.

54 Rancière faz uso de uma personagem da época posterior a Revolução Francesa para apresentar suas teses: “Quanto à proximidade entre as teses de Jacotot e as minhas: é evidente que todo meu trabalho teórico esteve associado à tentativa de falar por meio das palavras dos outros, de fazer falar diferentemente as palavras dos outros, rephraseando-as, recolocando-as em cena.”: VERMEREN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. “Atualidade do mestre ignorante.” Entrevista com Jacques Rancière (24 de Janeiro de 2003). *Educação e Sociedade*. Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acessado em: 11 de Agosto de 2016.

em busca de luz, tornando-se *aluno* no sentido restrito e pejorativo da palavra, a saber, “sem luz”. Daí a escola se tornar o núcleo de um mundo que pretende salvar-se da barbárie e da desigualdade por meio da transmissão de saberes essenciais à ascensão ao grau de mulher/homem, educada/educado, cidadã/cidadão.

[...] A explicação não é necessária para socorrer uma incapacidade de compreender. É, ao contrário, essa *incapacidade*, a ficção estruturante da concepção explicadora do mundo. É o explicador que tem necessidade do incapaz, e não o contrário, é ele que constitui o incapaz como tal. Explicar alguma coisa a alguém é, antes de mais nada, demonstrar-lhe que não pode compreendê-la por si só. Antes de ser o ato do pedagogo, a explicação é o mito da pedagogia, a parábola de um mundo dividido em espíritos sábios e espíritos ignorantes, espíritos maduros e imaturos, capazes e incapazes, inteligentes e bobos. O procedimento próprio do explicador consiste neste duplo gesto inaugural: por um lado, ele decreta o começo absoluto [...]; por outro lado, ele cobre todas as coisas a serem apreendidas desse véu da ignorância que ele próprio se encarrega de retirar (RANCIÈRE, 2002, p. 20).

No contexto de uma sociedade calcada sob os princípios do Iluminismo, Rancière chama atenção para a crença que herdamos de que o mundo tornar-se-á melhor, mais justo e igual, por meio da ação do Estado mediante a educação escolar. Formar cidadãos e cidadãos é a grande meta da nossa sociedade iluminada. Porém, isso significa conformar a vida das pessoas a um currículo preestabelecido, que premia aqueles bem-sucedidos na consecução das etapas propostas que os levarão a ser considerados esclarecidos. A escola se torna, nesse universo, uma máquina de formar cidadãos e cidadãos, homens de bem e “explicadores explicados” capazes de também sanar a incapacidade dos que ainda não aprenderam.

Daí o pressuposto epistemológico da nossa sociedade pedagogizada ser o da superioridade da inteligência de uns em relação à de outros. E a evidência demonstrada para esse ponto de partida é o abismo entre o conhecimento científico e o senso comum; ou o conhecimento adulto e o da criança. Um modo de aprender o mundo (chamado por Rancière de modo do “pequeno cavalheiro”) se dá por meio de um método rigoroso, partindo do mais simples para o mais complexo; e das hipóteses e testes de verificação às conclusões. O outro modo segue como um “animal que tateia”, por experiências e tentativas não sistemáticas, as quais independem de métodos ou orientações procedimentais rigorosas.

O óbvio da superioridade do saber do pequeno cavalheiro (ou do conhecimento científico adulto) se deve ao fato de que boa parte desse saber se encontra sob o véu das explicações técnicas de seus portadores, os quais podem explicar a quem se submeter ao seu currículo, reconhecendo a sua incapacidade de aprender sozinho. A institucionalização do saber é, ao mesmo tempo, a afirmação da incapacidade de uns que devem se submeter à capacidade de outrem: aqueles já portadores da explicação ou do conhecimento científico. Como negar isso? Como não dizer que de fato à inteligência do professor, médico, psicólogo ou filósofo, nós não devemos nos submeter? Quem duvidará da dieta e do tratamento prescritos pelo “doutor”? Ou quem não se sentirá à vontade em abrir a sua intimidade e consciência a um cientista da alma e comportamentos humanos? Quem questionará a capacidade do pedagogo/professor de descrever o melhor caminho para aprendizagem? Parece que, nas crenças de cientificidade que trazemos, a resposta afirmativa a essas questões será recebida como loucura, insensatez ou rebeldia juvenil. No entanto, se observarmos bem, são essas

mesmas crenças que, ao objetivarem a igualdade e a emancipação, paradoxalmente *embrutecem*.

Não é suficiente que a desigualdade se faça respeitar: ela quer ser objeto de crença e de amor. Ela quer ser *explicada*. Toda instituição é uma *explicação* em ato da sociedade, uma encenação da desigualdade. Seu princípio é e sempre será antitético ao do método fundado sobre a opinião da igualdade e da recusa das explicações. O Ensino Universal não pode dirigir-se senão a indivíduos, jamais a sociedades. As sociedades de homens [necessitam] para sua estabilidade, de uma ordem qualquer. Aqueles que são encarregados da manutenção desta ordem necessária devem explicar e fazer explicar que ela é a melhor possível, e impedir qualquer explicação contrária. Esse é o objeto das instituições e das leis (RANCIÈRE, 2002, p. 111).

No fim das contas, a *emancipação* é um anúncio e não uma explicação de que não há uma inteligência melhor e mais apta a conhecer o mundo do que as outras. É colocar a igualdade como princípio fundante e não como fim de um processo a ser alcançado. É negar a hierarquia dos saberes e de seus sabedores. É descobrir que o ensino universal ou natural é aquele que independe de explicadores. É entusiasmar-se com a capacidade de cada indivíduo de se emancipar e de ser também anunciador da coragem de ser livre e de não submeter sua própria inteligência à inteligência de ninguém. Ao mesmo tempo, é recusar-se a ser paternalista em relação aos outros, não permitindo que não se submetam ou se tornem discípulos seus. O contrário dessa atitude emancipatória é o *embrutecimento* ou a afirmação da ficção estruturante da desigualdade que se dá pelo medo de ser livre, de assumir por si mesmo os riscos de fazer uso do próprio entendimento,⁵⁵ e os perigos e emoções do acaso.

O *embrutecimento* não é uma superstição inveterada, mas temor frente à liberdade; a rotina não é ignorância, mas covardia e orgulho das pessoas que renunciam a sua própria potência, pelo simples prazer de constatar a impotência do vizinho. Basta *emancipar*. Não vos arruineis com publicações para inundar advogados, notários e farmacêuticos de subprefeituras de enciclopédias destinadas a ensinar aos habitantes do campo [...] (RANCIÈRE, 2002, p. 113).

A ordem da explicação se constitui uma máquina embrutecedora, que procura fugir das influências do acaso e do inesperado. Ao mesmo tempo, divide e hierarquiza os saberes entre a ciência e a ignorância. Só quem estivesse de posse da ciência estaria apto a prescrever a verdade, o melhor meio de alcançá-la e verificar sua compreensão. O *mestre sábio* ensina de sua própria ciência por meio de explicações e de conhecimentos científicos e técnicos. Nossa sociedade pedagogizada nos ensina a submissão à disparidade vertical de saberes e a obedecer a uma inteligência dita superior. Acreditando na superioridade de inteligência de uma casta intelectual, remetemo-nos sempre a ela para nos alumiar e decidir sobre nossos passos e objetivos. Há aqui nessa pressuposição e atitude uma dupla submissão: da vontade à vontade de outro; e, o pior, da inteligência de um à inteligência de outrem.

55 Paradoxalmente ao que o Rancière defende, a ideia de igualdade e esclarecimento são temas e bandeiras do Iluminismo e de toda nossa sociedade construída sobre os valores deste movimento, porém denegando a igualdade como ponto de partida: “Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo, sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [Aufklärung]: KANT, 2010.

O mestre ignorante é aquele que nada ensina de seu saber e, por isso, é emancipado e emancipador. Não precisa (e não quer!) ensinar nada de sua ciência, porque sabe ser isso vão e desrespeitoso com a liberdade do outro. A sua ignorância, longe de ser (como poderia soar aos nossos ouvidos) manifestação de aspereza ou arrogância, é respeito à inteligência e à humanidade do outro. Não é como um Sócrates, porque ele era arrogante ao dizer que *sabia mais* do que os outros simplesmente por saber que nada sabia. É antes como alguém que se revestiu da leveza e da simplicidade da vida e da natureza e anuncia a todos que qualquer um é capaz de aprender por si; e, também, que entre um indivíduo qualquer, perdido em um recanto do mundo, e uma mente como a de Leonardo da Vinci, Bach, Spinoza, Kant, Freud, Einstein ou um Stephen Hawking, não há diferença qualitativa e nem significativa.

Não há motivos para referência a genialidades ou gênios, porque afirmar a educação como um meio que almeja a igualdade como meta é o mesmo que pô-la num fim sem fim. Ao contrário, a emancipação se dá quando se entende que, numa relação de ensino-aprendizagem, a igualdade deve ser afirmada desde o início, de maneira que, mesmo que haja hierarquia de vontade, nunca se dê a submissão de uma inteligência à outra. O mestre ignorante é, assim, capaz de ensinar qualquer coisa, inclusive artes, porque ele, antes de tudo, provoca uma experiência fundamental, a saber: a autoemancipação.

III. A emancipação na arte

A questão que nos pusemos acerca da arte como atividade emancipatória recebe resposta positiva. Porém, não é qualquer educação estética que pode promover a autonomia e a liberdade dos indivíduos. Haja vista a concepção de arte como trabalho exclusivo de gênios, que dominam técnicas e linguagens próprias para deslumbrar e provocar emoções. O professor que assuma tal pressuposto estará embrutecendo a criatividade de seus alunos, além de estar sedimentando no espírito deles a desigualdade e o sentimento de inferioridade em relação a certas personalidades dotadas de talentos ou dons privilegiados, que os fazem superiores, gênios e inigualáveis. Platão chamava isso, segundo a interpretação de Rancière, de *raça de ouro*, ou estirpe cujos espíritos foram semeados com o ouro da superioridade intelectual.

Na concepção de justiça de Platão, cada um deve ocupar na sociedade aquilo a que por natureza foi chamado. A educação da *polis* seria o juiz da vocação de todos, distinguindo espíritos para o artesanato e trabalhos manuais, e para as forças armadas e para o comando; sendo esses últimos os que teriam o dever de governar e educar. Quer dizer: não haveria igualdade fundante, muito embora dentre os filhos dos artesãos poderiam sair espíritos da elite, que deveriam ser conduzidos para o posto social de direito: o comando e a educação de toda a cidade. Isso, porém, só se daria por pura determinação natural, e não pelo fato dos trabalhadores manuais serem homens como o são os guerreiros e os filósofos. Aqui, nem mencionamos os pintores, poetas, escultores e dramaturgos, porquanto seu saber representava um modo inferior de entender o mundo, distando três graus da verdade, segundo o livro X da República.⁵⁶

Embora fincada na Antiguidade, a distinção entre conhecimento científico (*epistème*) e opinião (*dóxa*), pressuposta na abordagem estética platônica, explica muitas práticas embrutecedoras hodiernamente. Em diferentes concepções pedagógicas, desde a tradicional

56 “Então concerne este tipo de imitação [a arte] a algo que é o *terceiro* a partir da verdade [...]”: PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006, p. 430 (grifo nosso).

até à escola novista e às abordagens tecnicistas e histórico-críticas, a diferença hierárquica entre os saberes é estabelecida. O aluno é visto como um ser do senso comum, portador de conhecimento ingênuo e necessariamente inferior; por isso, deve-se estabelecer método e currículo para incutir-lhe verdadeiros conhecimentos (Escola Tradicional) ou para que ele mesmo possa superar o estágio de desigualdade inferior e alcançar a maturidade do saber científico (Escola Nova; construtivistas; interacionistas etc).

Enfim, em maior ou menor grau, a arte entra nesse processo educativo como um saber que auxilia ou leva a outro, por si mesmo superior e mais importante: o conhecimento científico! Além disso, se parte do pressuposto de que há gênios ou talentos (divina ou geneticamente propensos) aos arrebatamentos afetivos e estéticos capazes de produzir obras relevantes à humanidade. Aos pobres mortais, que não foram identificados como tendo esses “genes de ouro”, resta apenas se divertir, distrair-se e aprender fruir dos produtos simbólicos. E, no melhor dos casos, sensibilizar-se com algum tema para poder, na sequência, entrar em contato com um conhecimento científico; como um professor que passa um filme para os alunos na intenção de “facilitar” à introdução de conceitos e teorias pretensamente mais aptos a explicar a realidade.

A educação estética é emancipadora quando rompe com a separação vertical dos saberes e passa a vê-los como linguagens aptas a falar do mundo.⁵⁷ Quando leva o aluno a dizer “eu também sou pintor”, essa experiência é libertadora, porque faz o indivíduo entender afetiva e racionalmente que é tão ser humano quanto qualquer outro; ou seja, a igualdade foi verificada e não postergada para o fim de um processo de adestramento técnico e de expressões pelo qual ele poderá futuramente se igualar aos grandes gênios da pintura como Da Vinci, El Greco, Vermeer ou outro. Trata-se, no caso do trabalho do mestre ignorante, de colocar o estudante em meio a exercícios que o levem a entender que a arte (como a pintura, por exemplo) é uma linguagem. Fazê-lo desenhar, sem inicialmente importar-se com medidas e proporções, para ele não se sentir incapaz; e mostrar quadros para verificação da “unidade de sentimento” ou do que o artista quis dizer com aquela obra. Ora, se ele utilizou daqueles sinais e imagem, qualquer um, depois de atenta pesquisa e, ao seu próprio modo, pode expressar também seu pensamento por meio de tela e tinta. Nesse caso, “não há orgulho em dizer, em voz alta: Eu sou pintor! O orgulho consiste em dizer baixinho: vocês também não são pintores” (RANCIÈRE, 2002, p. 76).

O poeta também demonstra a igualdade como pressuposto da sua arte. Quando expressa o sofrimento, o prazer, a fúria de um amante ciumento ou a emoção de uma mãe diante da morte do filho, não está traduzindo a dor e a alegria em um terceiro gênero (*tertius*) entre a experiência subjetiva da alma de um indivíduo e a linguagem comum. O que ele faz, na verdade, por meio de palavras, é produzir um poema que precisa ser decifrado, já que os signos linguísticos não são capazes de enunciar com precisão os movimentos internos de uma pessoa e as nuances de uma emoção. Os versos escritos então remetem a outros versos, “o poema do mundo”, que é a capacidade de cada um “adivinhar” aquilo que foi sutilmente

57 A sociedade e os modelos de educação que nós temos são frutos do ideal iluminista de uma “redenção” da humanidade por meio dos progressos do conhecimento racional. O problema é que, como a escola de Frankfurt mostrou, em cada conquista da razão, há o germe da desconfiança e da autofagia racional: “o Iluminismo o trabalho da razão é o processo de desmascaramento da ideologia. O filósofo iluminista, usando a razão, monta um conceito a verdade e afronta o poder mostrando que o poder diz coisas que diferem do conceito. O poder é, portanto, ideológico e, nesse sentido, ilegítimo; todavia, neste exato momento de denúncia, o filósofo iluminista não consegue evitar que ele próprio venha adquirir *poder* sobre seu ouvinte na medida em que ele denunciou o poder: GHIRALDELLI JR, 2000, p. 31. Em outro livro (GHIRALDELLI JR, 2000), este mesmo autor, trabalha a questão da igualdade das várias narrativas a partir da contribuição pragmática da filosofia anglo-saxã.

insinuado, pelo simples fato de todos nós termos sentimentos, emoções e participarmos de experiências similares ao do escritor e de quem é referenciado. Rancière cita o dramaturgo francês Jean Racine como exemplo.

Nossa “igualdade” com Racine, nós a conhecemos como o fruto do trabalho de Racine. Seu gênio é de ter realizado sua obra sobre as bases do princípio da igualdade das inteligências, de não se acreditar superior àqueles a quem falava [...]. Resta-nos verificar essa igualdade, conquistar nossa potência por nosso trabalho. Isso não significa: fazer tragédias iguais aquelas de Racine, mas empregar tanta atenção, tanta pesquisa na arte para relatar o que sentimos e dá-lo a experimentar aos outros, por meio do arbitrário da língua ou da resistência de toda matéria à obra de nossas mãos. A lição emancipadora do artista, oposta termo a termo à lição embrutecedora do professor, é a de que cada um de nós é artista, na medida em que adota dois procedimentos: não se contentar em ser homem de um ofício, mas pretender fazer de todo trabalho um meio de expressão; não se contentar em sentir, mas buscar partilhá-lo. O artista tem necessidade da igualdade, tanto quanto o explicador tem necessidade da desigualdade (RANCIÈRE, 2002, p. 79).

A arte, assim, emancipa o estudante quando ela realiza aquilo que lhe é peculiar, a saber, proporcionar a experiência estética. Por meio desta, a emancipação se dá na medida em que abre espaço para que a pessoa se constitua como indivíduo, consciente de ser dotado de afetividade e de intelectualidade capazes de expressar e de entender o que é expresso por outrem. Quando ele entende que o trabalho artístico não é de genialidades, mas de espíritos capazes igualmente de sentir dor e sofrimento, raiva ou indignação... e de partilhar isso ao mundo. Descobre que podemos compreender, porque somos razoáveis, mas que para enunciar bem se faz necessário aprender a língua adequada para narrativa pretendida. “[...] deve aprender a língua própria a cada uma das coisas que quer fazer: sapato, máquina ou poema” (RANCIÈRE, 2002, p. 77). A experiência estética é, assim, intrinsecamente emancipatória por proporcionar a compreensão da igualdade dos gênios individuais na sua capacidade de entender a alma comum do mundo: as dores, sofrimentos, alegrias, comoções, gozo, exaltação, enfim, tudo o que nos move e nos transforma infinitamente no que nós sempre somos.

Para concluir, as lições do mestre ignorante do Rancière nos levam a perceber que a arte necessita da igualdade para existir. Com efeito, todos os considerados grandes artistas trabalharam pressupondo que traduziam alegrias ou dores para outros semelhantes a eles, capazes de entender a realidade que foi reduzida aos caracteres e significados da língua, às telas e tintas, aos sons, às pedras trabalhadas; enfim, a qualquer matéria cuja relevância é de ser produto simbólico, que continua em constante construção por quem entra em contato com ele. O estudante, mais do que conhecer obras artísticas, é incitado a pesquisar, no sentido de ler, de repetir, de decompor e de compor ao seu modo os vários trabalhos artísticos exemplares. Assim ele entende que pode aprender a língua de produção de qualquer artefato artístico para descobrir e traduzir a unidade de sentimento da obra pesquisada e, ao mesmo tempo, também saber que pode expressar seus sentimentos e emoções de modo significativo. Quando se faz esse tipo de experiência estética, a emancipação foi efetivada e a individualidade preservada.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bossi. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARANHA, M. L. A. **Filosofia da Educação**. 3ª ed. São Paulo: Moderna, 2006.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2009.

BAUMGARTEN, A. G. **Estética: a lógica da arte e do poema**. São Paulo: Vozes, 1993.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo**. 11ª ed. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2014.

_____. **The Rebel**. Translated by Anthony Bower. London: Penguin Books, 2000.

COUTINHO, Rejane; SCHLÜNZEN JUNIOR, Klaus; SCHÜLUZEN, Elisa Tomoe (Org.). **Artes**. São Paulo: NED, 2013. (Temas de Formação).

DELEUZE, Gilles. **O Abecedário de Gilles Deleuze**. Disponível em: file:///C:/Users/JOSÉ%20CHAGAS/Downloads/Abecedario%20de%20Giles%20Deleuze%20-%20transcriã%20portuguã.pdf. Acessado em: 11 de Agosto de 2016.

DUCHAMP, Marcel. "O ato criador". In: BATTCKOCK, Gregory. **A nova arte**. Trad. Cecília Prada e Vera de Campos. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

DUTRA, Claudio E. G. **Guia de Referência da LDB/96**. 2ª ed. São Paulo: Avercamp, 2007.

GHIRALDELLI JR. **Filosofia da Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

_____. **Filosofia da Educação e Ensino: perspectivas neopragmáticas**. Rio Grande do Sul: UNJUÍ, 2000.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Immanuel. **Que é Esclarecimento (Aufklärung)**. 6ª ed. Trad. Raimundo Vier e Floriano Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PLATÃO. **A República**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. **O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Trad. Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. 11ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011

VERMEREN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. "Atualidade do mestre ignorante." Entrevista com Jacques Rancière (24 de Janeiro de 2003). *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 24, n. 82, p. 185-202, abril 2003. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acessado em: 11 de Agosto de 2016.

6. O que é o cine-documentário?

Leon Farhi Neto

A questão colocada indica uma meta (e metafísica), a de apreender a essência do documentário. Uma meta certamente pretenciosa; afinal, é notória a dificuldade encontrada por cineastas e teóricos do cinema em estabelecer uma definição do cine-documentário como segundo gênero do cinema em sua distinção com a ficção. Segundo o documentarista Joris Ivens, “é difícil dar uma definição, de fato, para o documentário” (IVENS, 42). Como poderíamos nós, senão com pouca clareza, ter a presunção de demarcar a descontinuidade, no gênero cinema, entre essas duas espécies, o cine-ficção e o cine-documentário, se, como afirmou o teórico do cine-documentário Carl R. Plantinga, “a natureza da não-ficção e do filme de não-ficção provou ser absolutamente desorientadora para gerações de cineastas e acadêmicos”? (*apud* MOREIRA SALLES, 266). Se, como disse o cineasta Jean-Luc Godard, “todo grande filme de ficção tende ao documentário, assim como todo grande documentário tende à ficção”? (*apud* DI TELLA, 107).

Cientes dessas dificuldades, no entanto, neste ensaio, assumiremos exatamente esta tarefa, a de dar a nossa contribuição para o esforço coletivo em se apreender a essência do cine-documentário.

Falar em gêneros e espécies numa definição nos arrasta de chofre para a maneira aristotélica de apreensão da realidade. Apreender na inteligência e no discurso – definir – um *tipo de ser*, para Aristóteles, é primeiramente submetê-lo a uma identidade (o gênero) e, na sequência, reconhecer a variação que o distingue dos outros tipos quase-idênticos desse mesmo gênero (a diferença específica). Mas o uso feito aqui desses termos, gênero e espécie, é momentâneo e acidental, é apenas uma maneira de falar. Pois nossos esforços para a apreensão da essência do documentário, como veremos em nossa observação final, porão em jogo outra inteligência, não aristotélica, mas spinozista, do que é uma definição.

O primeiro gênero do cinema: a ficção

Por um lado, *é um fato*, há o cinema, a arte cinematográfica em geral. E, primeiramente, há a ficção como subgênero cinematográfico. A ficção fílmica envolve a imaginação e a fantasia, a criação de situações, personagens e acontecimentos não reais, não históricos. A imagem ficcional não mostra a imagem do real, é uma imagem de invenção. A ficção é mais ou menos independente do modo como as coisas realmente acontecem. Na experiência cinematográfica ficcional, há o descompromisso com a verdade diante da ênfase colocada nas questões plásticas ou estéticas. No tocante ao espectador, a ficção fílmica conta com certo esquecimento do real, uma entrega e uma adesão passageira à realidade inventada da imagem, ao devaneio, à ilusão, em uma experiência semelhante à fusão onírica do sonhador às imagens dos sonhos.

Esse descompromisso do cineasta e do espectador de filmes de ficção com a realidade verdadeira, no entanto, não chega a ser absoluto, porque não suprime a vocação do cinema para o realismo que, segundo André Bazin, é elemento constituinte da essência do cinema em geral. O cinema persegue, ao lado das linhas de força próprias à aspiração estética de expressar realidades espirituais, aquelas implicadas no arcaico “desejo puramente psicológico de substituir o mundo exterior pelo seu duplo” (BAZIN *a*, 29).

Essa substituição do mundo exterior por sua representação ou imagem – que, ao contrário da realidade verdadeira, mantém-se facilmente sob controle e é humanamente manipulável – é certamente mágica, mas ela responde ao desejo de domínio do real, mesmo ilusoriamente, que surge e se determina desde os primórdios da espécie humana a partir da experiência da finitude individual e da transitoriedade de tudo o que constitui o mundo. Nisso, recebemos o apoio de Freud. “É com razão que falamos da magia da arte e que comparamos o artista a um mágico” (FREUD *a*, 139). A arte nasceu junto à magia, ao desejo de apreender e controlar, numa ilusão, o mundo a partir de sua representação ou de uma imagem, ao desejo, como escreve Bazin, de “salvar o ser pela aparência” (BAZIN *a*, 28), para manter sob controle humano a incontrolável realidade trágica da impermanência e da morte.

Esse desejo de ilusão é pertinente tanto ao artista, inventor dessas substituições, como ao espectador da arte, seu admirador. A adesão do espectador à arte se segue, em parte, do seu desejo arcaico de ser iludido pela imagem substituta do real. Por isso mesmo, paradoxalmente, esse desejo de ilusão implica certa restrição à invenção dos acontecimentos fictícios nas poéticas ficcionais à destinação realista. Restrição determinada por essa relação do cinema com o desejo de ilusão do seu espectador. A invenção artística não pode ser sem limites sob pena de perder a adesão do espectador. Assim, a ficção não tem compromisso com o real, mas, ao mesmo tempo, deve manter fortes vínculos com ele. A ficção precisa se assemelhar ao real, de algum modo imitá-lo para lograr produzir a admiração onírica do espectador.

A própria poesia trágica antiga (expressão artística da finitude humana), segundo Aristóteles (1449 b 24), foi uma arte de imitação e de verossimilhança. Nesse aspecto, a ficção mais eficaz, a que garante a maior adesão do espectador é a mais pseudorealista, a que melhor imita, a que mais se assemelha à nossa experiência do real.

Foi somente com o surgimento da fotografia e do cinema que as outras artes plásticas, como a escultura e a pintura, se libertaram do seu compromisso realista (uma velha tese). Para elas, a potência ficcional perdeu suas limitações quando o cinema assumiu para si a tarefa de realizar o realismo, isto é, sua própria ideia. A ideia do cinema, segundo Bazin, seria, portanto, anterior à invenção da técnica cinematográfica e também da fotográfica, a ideia *a priori* e mítica do cinema total: a ideia de “uma representação total e integral da realidade [...], a restituição de uma ilusão perfeita do mundo exterior” (BAZIN *b*, 37). Aliás, para Bazin, toda a evolução da técnica cinematográfica se deu como um caminho nessa direção-destinação (desde a captação das formas fotográficas às técnicas de captação dos movimentos, dos sons, das cores, da terceira dimensão, na imitação da vida). A história das diversas técnicas cinematográficas seria apenas a realização dessa ideia, a ideia mítica de uma experiência ilusória total da realidade. Daí, o idealismo do cinema (sua ideia seria anterior à sua materialização); daí, também, o seu devir ser todo guiado por essa causa final ideal.

Conforme essa vocação do cinema em geral para o realismo, a experiência que o espectador faz do filme se assemelha cada vez mais à sua experiência do real. A história da técnica da imagem fílmica acentuou a percepção ilusória dos espectadores, confirmando, cada vez mais intensamente, o testemunho daqueles parisienses que assistiram aos primeiros filmes dos irmãos Lumière em 1896. Para eles, estar na sala de cinema foi como estar diante da própria vida: “dir-se-ia que é a vida mesma!” (CAVALCANTI, 276).

A história da arte cinematográfica faz parte da história dos modos da relação entre ficção e realidade. E isso confere, para sempre, à toda tentativa de distinção radical entre a ficção e o documentário, na arte do cinema, um toque de artifício, próprio ao pensamento esquemático. Porém, isso não deveria tornar inviável nosso esforço em alcançarmos nossa meta, já que...

O específico do documentário

...Há, por outro lado, e isso também é um fato, o documentário. Então, deve haver nele algo de específico que o distinga da ficção e o faça um segundo gênero de cinema.

Na atitude natural do espectador, que pensa o documentário mas não o problematiza suficientemente, essa especialidade do documentário aparece de imediato no seu material componente. Esse material, por suposto, é a própria realidade verdadeira. O cine-documentário (à diferença do cine-ficção), ao que lhe parece, *filma a realidade* sem inventar nada e mostra *tal qual* a verdade do real. Pode-se pensar, então, que o documentário *espelha o real*. E essa seria sua especificidade.

Espelhar o real é registrá-lo *tal qual*. Assim, sob esse princípio do cine-registro *tal qual* elaboram-se algumas regras fílmicas (quase uma ética do documentarista) que estabelecem distância segura entre o documentário e o cinema de ficção. Não falsear o real. Na filmagem, não adicionar ao real senão elementos reais. Não utilizar atores nem a encenação. Não filmar em estúdio, mas captar a vida propriamente dita em imagens e sons diretamente do real. Não condenar o real nem favorecê-lo tendencialmente, mas filmar e dizer sua verdade nua e crua, numa abordagem objetiva e neutra – aliás, a propaganda política, por exemplo, como salienta com perspicácia Alberto Cavalcanti, se distinguiria do documentário por “mostrar a verdade sob seu aspecto mais favorável” (CAVALCANTI, 275), perdendo com isso a neutralidade.

Segundo o cineasta Eduardo Escorel, essas e outras regras do registro *tal qual* se baseiam na ideia simplória de “uma separação nítida [não problemática] entre o olhar *para dentro*, próprio da ficção, e o olhar *para fora*, próprio do documentário” (ESCOREL, 407). Como se tratasse, no registro *tal qual*, de depurar a objetividade de qualquer elemento subjetivo desfigurador do real. Como se durante a filmagem, bastasse a objetividade da lente da câmera, também chamada de *objetiva*, para revelar o real, despojado de tudo aquilo (emoções, preconceitos, costumes) que a subjetividade lhe adiciona. É isso o que Bazin chama de princípio da “impassibilidade da objetiva” (BAZIN a, 33). A objetividade impassível da objetiva fotográfica – a sua crueldade, talvez – despojaria os objetos de toda a carga estética.

Alerta-nos, no entanto, o próprio Bazin: essa ideia de um registro *tal qual* do real pelo cine-documentário encobre a *contradição estética* que pertence à essência da arte cinematográfica enquanto arte. Essa contradição essencial imanente ao cinema em geral é o conflito entre a aspiração estética do cineasta e a vocação realista do cinema em geral. Se o cinema em geral (ficção ou documentário) é uma arte, ele não pode ser mera imitação do real ou seu registro *tal qual*, pois o real é naturalmente *sem-arte*; e a arte, por sua vez, essencialmente, uma espécie de mentira. Como assinala Susan Sontag, segundo o fotógrafo Henry Peach Robinson, a “fotografia é uma arte [justamente] porque pode mentir” (SONTAG, 144).

Portanto, o cine-documentário sendo arte não é *sem-arte* e não pode ser o real *tal qual* sem ser também uma mentira. É isso que o espectador precisa reconhecer para se precaver contra a perigosa força ilusória do documentário e contra o uso do cinema para a fixação da verdade. Devido ao poder que o cine-documentário exerce sobre o espectador, insiste Bazin, “longe de fazer as ciências históricas progredirem rumo à objetividade, o cinema dá a elas, por seu próprio realismo, um poder de ilusão suplementar” (BAZIN c, 46).

O cinema em geral possui enorme poder retórico (a capacidade de conduzir o espectador a tomar uma imagem fílmica, ilusoriamente, pelo real *tal qual*). A ficção, no entanto, apesar de produzir a ilusão de uma experiência real, não se afirma a si mesma como a verdade do

real, assim como um sonho não se afirma como a verdade da vigília. Ora, é justamente isso o que pretende o documentário enquanto registro do real *tal qual*. Como espelho do real, ele pretende produzir uma experiência que seja verdadeiramente objetiva. Mas isso é impensável.

François Soulagés tratou exaustivamente da relação entre ficção e realidade no contexto de uma estética da fotografia. Para ele, finalmente, o real é infotografável, e a arte fotográfica deve ser pensada não pela sua relação com o real, mas como passagem “do *sem-arte* à *arte*” (SOULAGES, 157). Se a fotografia não nos dá o real, segue-se que não há cinema-espelho do real, pois a fotografia é parte dos primeiros passos da história do cinema (ou o cinema é parte da história da fotografia).

Definitivamente, a arte do cine-documentário nunca é, nem pode ser, a simples documentação, o simples registro do real. Para além do registro *tal qual*, temos, inevitavelmente, na arte do documentário, uma *composição* resultante de uma vontade, de um esforço estético realizado sobre o material imagético bruto (imagens e sons) captado diretamente do real. O documentarista John Grierson coloca isso da seguinte forma: “a ideia de um espelho voltado para a natureza não é tão importante [...] quanto a de um martelo que forje essa natureza” (*apud* MOREIRA SALLES, 275). Digamos que, nessa *composição* que é o documentário, o material bruto captado precisa ser *capturado*. A *composição* do documentário é uma operação sobre o real, uma elaboração do seu material imagético bruto – uma série de marteladas que dão forma ao material bruto.

A *composição* não é um processo aleatório, nem um processo determinado de uma vez por todas. O documentarista compõe seu filme como o músico sua música? Imagens e sons brutos podem ser compostos por um número indefinido de maneiras, segundo métodos em número indefinido. Mas, no documentário, há sempre um princípio a partir do qual a elaboração se processa. Trata-se do *princípio de realidade* que orienta para a ordem e a conexão das imagens como verdade adequada.

Freud assinala dois princípios psíquicos estruturantes da orientação no real de uma mente: o *princípio de realidade* e o *princípio do prazer* (FREUD b, 13). Realidade e prazer organizam o pensamento. O *princípio de realidade*, conforme a exigência de autoconservação do indivíduo, orienta a busca pelo prazer na realidade externa a se submeter às condições reais da existência. Seguindo o *princípio de realidade*, uma mente, um pensamento, reconhece sua condição real trágica, sua limitação, e em nome dela restringe a busca pelo prazer, que, de outro modo, desenfreada, desmedida, constituiria verdadeira ameaça à continuidade de sua existência⁵⁸.

É dessa restrição à obtenção de prazer na realidade externa, orientada pelo *princípio de realidade*, que se origina, segundo Freud, a *fantasia*. A *fantasia*, que é o elemento essencial da ficção artística, é aquela atividade mental aberta, sem medida, que resiste ao teste da realidade e permanece ligada ao *princípio do prazer*. “O artista é originalmente um ser humano que se afasta da realidade por não poder aceitar a renúncia à satisfação dos instintos que ela inicialmente requer, e concede a seus desejos eróticos e ambiciosos inteira liberdade na fantasia” (FREUD b, 117). O artista, no entanto, reconcilia *fantasia* e realidade ao produzir obras de arte exteriormente existentes que eventualmente modificam a realidade.

Podemos conjecturar a partir disso que, na sua produção artística, o documentarista se distingue do cineasta de ficção por se guiar mais pelo *princípio de realidade* que pela *fantasia*

58 Mais tarde, Freud tratará de um terceiro princípio, o *princípio nirvana*, ligado à pulsão de morte. (FREUD c, 157).

ou pelo *princípio do prazer*. Apesar de o documentarista muitas vezes contestar e opor-se ao real *tal qual*, ele não se entrega à *fantasia*, mas se orienta ainda mais incisivamente para o real, segundo as indicações do *princípio de realidade*.

Se entendemos que esse *princípio de realidade* indica na prática não apenas a orientação, mas também *como* se orientar no e para o interior do real, então reconhecemos a existência da pluralidade de caminhos, dependendo do artista e da circunstância da composição. Reconhecemos que o *princípio de realidade* se expressa em diversos métodos, práticas ou estilos.

É a ordem e a conexão entre si das diversas imagens fílmicas no documentário, conforme método alinhado ao *princípio de realidade*, que confere adequação e verdade ao que se filma e se mostra.

A determinação do método atestado pelo *princípio de realidade* pode ser *anterior* à filmagem, sob a forma de regras de captação e *composição* do material imagético bruto, como ocorre no caso do documentarista Jørgen Leth: “As regras [estabelecidas *a priori*] fornecem um importante princípio de trabalho para mim. [...] É como uma ótica mental com a qual as coisas e os eventos da vida possam ser vistos de uma maneira específica. É uma forma de criar ordem a partir do caos” (LETH, 161). Ou pode ser *posterior* à filmagem, encontrado no próprio material bruto, como no caso de Johan van der Keuken: “A montagem nos meus filmes é feita quase exclusivamente em relação a esse funcionamento autônomo da imagem filmada. [...] o trabalho do cineasta consiste em tentar reconhecer o que se passa e em preservar o máximo possível da ‘tendência interior’ das imagens” (KEUKEN, 157).

Nessa espécie de obra de arte que é o documentário, há relação indissociável entre o *princípio de realidade* e o método de produção da verdade. O *princípio de realidade* não apenas orienta a *composição* do filme, o enquadramento, a seleção dos planos filmados, a montagem, mas vincula o filme a certa maneira artística de manifestar a verdade. Todo documentário envolve, portanto, uma “*forma de aleturgia*”, ou seja, determinada técnica de composição que especifica *como*, por que método, com que estilo a verdade do real pode se manifestar no filme da melhor maneira.

Tomamos o termo “*forma de aleturgia*” de Michel Foucault, interessado nas técnicas de produção da verdade. Seus estudos sobre a *parresía*, o falar-franco, o dizer-tudo indexado à verdade, na Antiguidade, ele os colocou sob o contexto mais amplo do estudo das *formas aletúrgicas* (FOUCAULT, 4). Sem dúvida, seria interessante a abordagem da produção do documentário como instância da *parresía* e do documentarista como *parresiasta*, aquele que diz-verdadeiro, sempre que a verdade possa destravar uma situação de impasse doloroso, independentemente do risco incorrido. E com isso flectir os estudos de Foucault para o campo da arte cinematográfica. Neste momento, no entanto, nossa análise se concentra apenas no documentário como *forma de aleturgia*, que põe em jogo uma série de procedimentos que orientam o dizer-verdadeiro e a manifestação da verdade.

A *composição* do material imagético bruto indica, portanto, que se trata, no processo aletúrgico, da *captura* do real (que é muito mais do que a simples captação direta). Essa *captura* se efetua sob dois operadores. Um operador sensível ou *plástico*, adequado a uma situação *aletúrgica* e atuante nas escolhas de enquadramento, iluminação, captação do som, adição de trilha sonora, na seleção plástica e na justaposição, repetição ou afastamento dos planos e das cenas durante a montagem. E um operador intelectual ou *cognitivo*, que assegura a adequação do documentário a *uma teoria da verdade*, e que é atuante na intelecção, na interpretação, na ordenação e na articulação do material imagético para produção e manifestação da verdade.

Nossa colocação, dirigida à essência do documentário, é a de que, na produção de um filme documentário, guiado pelo *princípio de realidade*, o documentarista pressupõe e põe em obra, consciente ou inconscientemente, determinada *teoria da verdade*, uma ideia do que a verdade é ou de como ela pode ser produzida. Há múltiplas *teorias da verdade* (teoria da verdade como correspondência aos fatos, como coerência interna do pensamento e do discurso, como crença justificada, como instrumento ou ferramenta útil, como arma de guerra, como elemento de poder, como interpretação, como perspectiva para o real, como processo dialético na história, como ser, como potência, como agência no real etc.) e o documentarista necessariamente se mune de uma ou de algumas delas na sua operação, já que o documentário não é simplesmente uma produção, mas também um modo de veridicção. O documentário é uma produção *parresíastica*, isto é, uma produção orientada para a verdade.

Estes operadores, postos em jogo no documentário, o *plástico* e o *cognitivo*, não são dois operadores distintos, mas antes dois aspectos da operação fílmica do documentário revelados pela análise e alinhados ao *princípio de realidade*, respectivamente: *técnica de composição fílmica* e *teoria da verdade*. O operador *plástico* somado ao operador *cognitivo* constituem o que poderíamos chamar de *elemento estético* incontornável ao documentário (que envolve sempre uma dose mais ou menos comedida de *fantasia*). Que esse *elemento estético* seja incontornável indica que ele pertence à essência do documentário enquanto arte cinematográfica.

Esse *elemento estético* responde, por ser *plástico*, àquela aspiração estética e, por ser *cognitivo*, àquela tendência para o realismo presente na ideia mítica do cinema total sugeridas por Bazin. A necessidade do *elemento estético* indica, portanto, que no documentário a expressão de uma realidade compreende uma operação artística sobre o real, uma intervenção, uma mediação.

É preciso ressaltar que o reconhecimento desse *elemento estético* no cine-documentário, como operação sobre o real que é distinta do próprio real, nos deixa perigosamente muito próximos da ficção. Mas por que perigosamente? Por que pressentimos aí algum perigo? Ora, porque todo elemento ficcional (próprio à imaginação, à fantasia e distinto da própria realidade) constatado no documentário o coloca sob suspeita, gera desconfiança.

Para nós espectadores, quando está disposta e estabelecida a priori, antes da própria experiência fílmica, a afirmação: “isso é um documentário!”, entramos na sala de cinema sob o selo de um pacto: o documentarista afirma o seu compromisso com a verdade e nós espectadores damos nossa confiança à peça documental.

DOCUMENTARISTA: Isso é um documentário! Isso é a verdade do real!

ESPECTADORES: E nós acreditamos! Em primeira ordem... até segunda ordem...

Esse pacto *parresíastico* de realidade e crença firmado *a priori* entre o documentarista e o espectador é colocado sob suspeita (ou até mesmo totalmente anulado) com a evidenciação do *elemento estético* no documentário. Quando os operadores *plástico* e *cognitivo* empregados pelo documentarista se tornam evidentes para o espectador, quando eles já não lhe são transparentes, coloca-se em xeque o caráter de *veridicção* do documentário e o espectador tende a se retirar do pacto. A evidenciação do *elemento estético* coloca em risco o próprio status de documentário e, no limite, faz o filme bascular, na compreensão do espectador, do gênero documentário para o gênero da ficção, isto é, do segundo para o primeiro gênero de cinema.

Assim, à medida que o espectador aprimora sua ciência cinematográfica e passa da atitude natural (ligada a certa ingenuidade diante da imagem fílmica) à atitude crítica, à medida

que para ele se tornam evidentes os *elementos estéticos* (*plásticos e cognitivos*) incontornáveis aos documentários, até mesmo nas suas espécies mais diretas, como na reportagem de atualidade ao vivo (em que as captações fílmicas seriam supostamente menos mediadas por esses *elementos estéticos*), mais ele desacredita no caráter meramente documental do documentário, mais ele o toma e o qualifica como arte, implicando uma dose de mentira.

Quando o espectador compreende que um *elemento estético* está presente desde o momento da captação em imagens e sons dos fatos reais, por exemplo, já no simples ato do enquadramento, toda captação do real já se mostra como manipulação da complexidade real, como recorte intencional de algo que o documentarista quer mostrar. Nessa medida, fica evidente para o espectador que, em toda captação e *composição* do material imagético, já está em jogo a ideia do que é a verdade e de como ela pode se manifestar eficazmente. Que toda captação já é *captura* do real (uma apropriação, uma tomada de posse). Que em todo documentário se exerce a vontade de saber, que é também a vontade de poder sobre o real e sobre o espectador. Que nessa *captura* pode se enredar o espectador ingênuo, não avisado, em atitude natural.

Então isso quer dizer – para o espectador crítico, precavido, ciente da existência na gênese do documentário, inexoravelmente, de um *elemento estético*, ciente de que o documentário é uma operação sobre o real que, no limite, pode ser dita ficcional – que a essência do documentário é uma quimera? Que a essência do documentário não existe? Que *tudo no cinema é ficção*? Deveríamos, com Arthur Omar, afirmar que não há duas histórias do cinema, a ficcional e a documental, mas que “a história do cinema é monolítica: [...] uma forma maior se impôs [...]. Essa forma é o filme narrativo de ficção, concretizado numa função social específica: o espetáculo. O filme documentário não tem uma história própria” (OMAR, 87)? Ou seja, propriamente falando, que o filme documentário enquanto tal não existe?

Para dirimir essa dúvida, precisamos nos voltar novamente para o *princípio de realidade* que orienta a filmagem do real desde a captação das imagens e sons e sua seleção até a montagem, que justapõe, articula, potencializa esse material bruto. Há naquele *elemento estético* do documentário, precisamente na operação do material imagético bruto, algo que podemos resguardar se abandonarmos nossa ideia mais imediata e natural de que o documentário filma o real, de que a essência do documentário é espelhar o real numa mostração. Podemos resguardar, nos operadores *cognitivo* e *plástico*, na *teoria da verdade* e na *forma de aleturgia* utilizados, postos em prática, postos em filme, pelo documentarista, na produção cinematográfica da verdade, um elemento próprio, específico, essencial, do documentário. Podemos reter que a *técnica de composição fílmica* do documentário é *forma de aleturgia*, que a composição do documentário está envolvida com a manifestação da verdade e não apenas com a fantasia.

Vimos que o *princípio de realidade* que se põe em jogo no documentário (e não na ficção) envolve necessariamente o que a filosofia e a epistemologia chamam de *uma teoria da verdade*. Então, o que nos impediria de pensar que a essência do documentário envolve, na sua gênese, *uma determinada teoria da verdade*, e que o documentário a filma, ou seja, que o documentário põe em filme ao pôr em prática essa teoria? Esse pôr em prática, em filme, essa *teoria da verdade* envolve certamente uma técnica específica, uma técnica de filmagem, uma técnica de montagem, que constituem uma *forma de aleturgia* e o estilo do documentarista. Essa técnica não nos parece algo diferente da *teoria da verdade* filmada, mas se confunde com ela. No documentário, o documentarista filma, segundo método apropriado, *uma teoria da verdade*, ele não filma a realidade.

Portanto, a *teoria da verdade* em jogo no documentário é, ao mesmo tempo, uma teoria posta em prática sobre a maneira de se produzir verdadeiramente a verdade, de manifestá-la. *Uma teoria da verdade* que é, simultaneamente, técnica de produção fílmica da verdade, técnica do documentário.

Essa teoria da verdade filmada, que é também técnica de produção da verdade, é a essência do documentário.

O interessante disso para a filosofia é que essa *teoria da verdade* constituinte da essência do documentário, por sua vez, coloca o documentário em relação com a essência da filosofia.

Para finalizar, apresento uma observação final e acessória com a intenção de destacar a passagem realizada neste ensaio de uma compreensão inicial, aristotélica, da definição da essência como identificação do gênero e exposição da diferença específica, para uma apreensão intelectual da definição da essência de um ser como exposição do modo pelo qual esse ser é realmente produzido, pela exposição do seu vir a ser no real. Isso é o que se costuma chamar no spinozismo de “definição genética” (BEYSSADE, 153).

A definição do documentário – como *o tipo de cinema que filma* ou apreende numa imagem em movimento *uma determinada teoria da verdade*, uma ideia do que a verdade é e de como ela se mostra, seguindo uma *forma aletúrgica*, uma técnica de produção da verdade – envolve o modo da sua gênese. Por isso ela é uma definição genética.

Referências

ARISTÓTELES. **De Poética**. Trad. Ingram Bywater. In: MCKEON, Richard (Org.). *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.

BAZIN, André. (a) **Ontologia da imagem fotográfica**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. In: *O que é o cinema?* São Paulo: Cosac Naify.

. (b) **O mito do cinema total**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. In: *O que é o cinema?*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

. (c) **Sobre Why We Fight**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. In: *O que é o cinema?*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

BEYSSADE, Michelle. **Notes au Traité de la Réforme de l'Entendement**. In: SPINOZA, Benedictus de. *Oeuvres 1: Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009.

CAVALCANTI, Alberto. **Le cinéma documentaire**. Trad. R. Cosandey. In: PELLIZZARI, Lorenzo; VALENTINETTI, Claudio M. Alberto Cavalcanti. Locarno: Festival international du film de Locarno, 1988.

DI TELLA, Andrés. **O documentário e eu**. Trad. Andrea Molfetta. In: MOURÃO, Maria Dora; LABAKI, Amir (Orgs.). *O cinema do real*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ESCOREL, Eduardo. **A direção do olhar**. In: MOURÃO, Maria Dora; LABAKI, Amir (Orgs.). *O cinema do real*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité**: Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984. Paris: Seuil/Gallimard, 2009.

FREUD, Sigmund. (a) **Totem et tabou**. Trad. Serge Jankélévitch. Paris: Payot, 1965.

. (b) *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 18 (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

. (c) *Au-delà du principe de plaisir*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Points, 2014.

IVENS, Joris. **Documentário: subjetividade e montagem**. Trad. F. Bonillo. In: LABAKI, Amir (Org.). *A verdade de cada um*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

KEUKEN, Johan Van der. **A violência do olhar**. Trad. Hugo Mader. In: LABAKI, Amir (Org.). *A verdade de cada um*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

LETH, Jørgen. **Credo de trabalho**. Trad. Fábio Bonillo. In: LABAKI, Amir (Org.). *A verdade de cada um*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MOREIRA SALLES, João. *A dificuldade do documentário*. In: LABAKI, Amir (Org.). *A verdade de cada um*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

OMAR, Arthur. **O antidocumentário provisoriamente**. In: COHN, Sérgio. *Ensaio fundamentais*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2011.

SONTAG, Susan. **Sobre a fotografia**. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOULAGES, François. **Estética da fotografia: perda e permanência**. Trad. Iraci D. Poleti e Regina Salgado Campos. São Paulo: Senac São Paulo, 2010.

PARTE III

A FILOSOFIA E SEUS MODOS DE SE EXPRESSAR





3

A FILOSOFIA E SEUS MODOS DE SE EXPRESSAR

7. Essencialismo e pragmatismo na filosofia de L. Wittgenstein

Eduardo Simões⁵⁹

Certifica-se no século XX o recomeço dos interesses da filosofia na temática da linguagem, algo tão corriqueiro e de amplo interesse por parte dos filósofos clássicos. Os pensadores modernos, por outro lado, haviam pautado suas investigações na busca de respostas às condições de possibilidade do conhecimento confiável. O que podemos conhecer? A nossa mente, a nossa consciência é capaz de conhecer e refletir de maneira adequada o mundo que nos rodeia? É possível ao sujeito captar o objeto? É a razão capaz de penetrar nos mistérios da natureza e trazer à luz as leis do seu desenvolvimento? Essas eram as questões que norteavam a produção da maioria dos filósofos modernos.

Com a filosofia contemporânea muda-se o ponto de convergência das discussões e a preocupação não será mais com o “como podemos conhecer?”, e sim em responder quais as condições de possibilidade de que sentenças digam alguma coisa a respeito do mundo. Com isso *grande parte dos filósofos contemporâneos* elege a linguagem como temática central e norteadora das novas discussões filosóficas. Segundo Apel (1947, p. 138), “a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade”.

A linguagem torna-se, portanto, pressuposto de todo e qualquer conhecimento, uma vez que não existe mundo que não seja expresso por meio dela nossa compreensão, nosso conhecimento, nossa visão de mundo.

Na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em ‘crítica do sentido’ enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre a forma da linguagem e visão do

59 Professor adjunto do curso de Filosofia da UFT. Autor dos livros *Wittgenstein e o Problema da Verdade* (2008) e *Hertz, Wittgenstein e a Representação do Mundo* (2012).

mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas [...] (OLIVEIRA, 1996, p.11).

E é nesse contexto que se desenvolve filosofia enquanto *análise da linguagem* ou a *Filosofia Analítica*.

Quinton (1995, p. 666) destaca dois modelos de “filosofia analítica” na filosofia contemporânea: o *positivismo lógico* e a *filosofia linguística*⁶⁰ (ou filosofia da linguagem ordinária - *Ordinary Language Philosophy*). A *filosofia analítica*, quando representada pelo positivismo lógico, é o tipo de filosofia que influenciada pela lógica simbólica, principalmente pelo cálculo de predicados, tem por “objetivo revelar por trás das sentenças de nossa linguagem natural sua verdadeira estrutura lógica, por vezes muito diversa da estrutura aparente e, com a estrutura lógica, aquilo que é verdadeiramente pensado” (COSTA, 2002, p. 8). Já quando representada pela filosofia linguística, “diz respeito a qualquer abordagem crítica de problemas filosóficos metodologicamente orientada por uma investigação da linguagem, razão pela qual ela é por vezes chamada de ‘crítica da linguagem’” (COSTA, 2002, p. 8). Aqui o nível de análise passa do sintático e semântico (típico do positivismo lógico) para o pragmático, mais precisamente para a investigação da relação do signo com os intérpretes ou da situação em que o signo é usado.

Sabe-se que tanto o positivismo lógico quanto a filosofia da linguagem ordinária tiveram seu ponto de partida nas filosofias de Wittgenstein (primeiro e segundo Wittgenstein, conforme alguns dos seus intérpretes) (QUINTON, 1995). Sua “concepção de verdade”, por exemplo, transcorre as duas vertentes da *filosofia analítica*: num primeiro momento, com o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), Wittgenstein submerge na preocupação com o significado linguístico a fim de revelar a verdadeira estrutura lógica da linguagem natural e como a proposição pode figurar o mundo. Num segundo momento, com as *Investigações Filosóficas* (1945), trata do problema do uso da linguagem em seu contexto sócio-prático abstendo-se de qualquer preocupação com a estrutura lógica das proposições e se envolvendo com a análise da linguagem enquanto ação do sujeito ou pertencente a esta ação (isso é o que se denomina por preocupação pragmática ou por pragmática da linguagem, estudo linguístico que busca esclarecer o papel dos fatores relativos ao contexto na determinação das condições de significatividade dos proferimentos). Nesse sentido, propomos apresentar o pensamento de Ludwig Wittgenstein num transcurso geral e, quiçá, bastante panorâmico, que percorre do essencialismo tractariano até a pragmática da linguagem das *Investigações Filosóficas*.

Por fim, salientamos que o presente texto é produto de uma apresentação do autor no projeto da UFT intitulado *Filosofia em Debate*. O objetivo do projeto é o de que os convidados possam apresentar como tema de debate algo de sua produção acadêmica. Sendo assim, salientamos que parte do conteúdo deste texto pode ter sido levada a público pelo próprio autor e, por isso, o mesmo peca em termos de originalidade. Dessa forma, qualquer semelhança do que ora se apresenta com demais produções do mesmo autor não é mera coincidência.

60 Apesar desta classificação, específica de Quinton, a filosofia enquanto análise da linguagem está ainda menos bem definida e possui um princípio de unidade ainda menos claro do que se pretende. Os problemas da linguagem que são tipicamente tratados pelos filósofos constituem uma coleção pouco conexas, para a qual é difícil encontrar um critério nítido que a distinga dos problemas de linguagem de que se ocupam outras áreas do conhecimento (gramáticos, psicólogos e antropólogos...). Além disso, não se encontra entre os próprios filósofos convenções sobre nomenclaturas.

I. Essencialismo e Verdade no *Tractatus* de Wittgenstein

Em 1912, Wittgenstein chegava a Cambridge para estudar lógica com Russell. A princípio, interessou-se pelas proposições da lógica (com o como essas proposições diferem das proposições da ciência). Aquele ano foi marcado por uma série de correspondências em que Wittgenstein, demonstrando acompanhar o percurso filosófico de Russell, levantava muitos questionamentos surgidos com a leitura do *Principia Mathematica* e com a “teoria dos tipos” de Russell a qual buscava incessantemente corrigir, tornando-a, para ele, “o inferno da lógica”.

É importante, entretanto, que se preste atenção na trajetória intelectual de Wittgenstein, à sua biografia: por meio da matemática ele chegou à filosofia, vindo da engenharia mecânica fato que deixa mais marcas no *Tractatus* do que até agora tem sido reconhecido pelos estudiosos do pensador. Para compreender a teoria da figuração do *Tractatus*, por exemplo, é preciso ter presente os elementos fundamentais de uma representação (*Darstellung*) e sobre quais teriam sido de fato suas influências. Num modelo de representação no qual se preconiza que os nomes, na proposição, representam objetos (simples); que a proposição é um encadeamento de nomes; que somente os nomes representam algo; que a proposição apresenta uma estrutura, a sua forma; que a proposição se torna figuração de um fato através do pensamento; que o mundo é constituído pelos fatos, que são concatenações de objetos; e que são esses os elementos que possibilitam a identidade entre a proposição e o fato, ou seja, uma “identidade entre dois mundos”, não se pode ter em mente uma influência somente do atomismo lógico de Frege e Russell. Acrescido a isso, é preciso que se reporte que Wittgenstein era tecnicamente competente em ciência física aplicada e que Hertz (e também Boltzmann) foram também, segundo ele, seus influenciadores⁶¹. Sendo assim, todas essas questões não serão bem entendidas ou resolvidas se não forem levadas em conta as influências sofridas por Wittgenstein: por um lado, Gottlob Frege e Bertrand Russell no instrumental da lógica e, por outro lado, Heinrich Hertz (e Ludwig Boltzmann), influenciando-o a respeito das condições necessárias para uma representação seja de fato um modelo.

Sobre Russell, sabe-se que o início da carreira de Wittgenstein foi marcado por uma série de correspondências entre os dois, correspondências essas focadas na análise, discussão e crítica de um montante de problemas encontrados por Wittgenstein na filosofia de Russell, críticas essas, que afetaram “uma parte vital de toda a epistemologia de Russell” (EAMES, 1992, p. 20). O ponto de divergência entre ambos estava, principalmente, quando confrontavam a questão do “conhecimento do objeto” que, no caso de Russell, era possível ter o conhecimento “direto” ou por “familiaridade” do mesmo e, no caso de Wittgenstein, tal conhecimento se dava numa espécie de intuição *sub specie aeterni*.

A coordenação dos fatos em Wittgenstein se dá pela coordenação de seus objetos, e é justamente isso que possibilita a constituição do sentido de maneira independente da existência do fato “objetivo” que a proposição afigura, dependendo exclusivamente da existência dos objetos que constituem a substância do mundo “O sentido de uma proposição

61 Há verdade em minha ideia que realmente em meu pensamento eu sou apenas reprodutivo. Acredito que nunca inventei uma nova linha de pensamento: que tenho sempre sido presenteado por outra pessoa. Eu tenho apenas apoderado dessas ideias de forma imediata com uma urgente paixão para o trabalho de clarificação. Desse modo é que Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Spengler, Sraffa, influenciaram-me (McGUINNESS, 1988, p. 84).

é sua concordância e discordância com as *possibilidades* de subsistência e não-subsistência de estados de coisas” (TLP 4.2 grifos meus)⁶². Mesmo que o fato não ocorra, o sentido proposicional ficará garantido através dos objetos (que são a substância do mundo), isto é, através do contato entre eles e os nomes. Portanto, as relações entre coisas e estados de coisas, entre proposição e fato, entre nome e objeto, preconizadas pelo *Tractatus*, são de ordem *interna*, independem do que acontece ou não no mundo objetivo, empírico. Essa posição nunca foi assumida por Russell, para o qual, todas as relações eram externas.

Com a pretensão do conhecimento direto do objeto, Russell se defrontou com problemas sérios ao verificar que diversas sentenças da linguagem adquiriam sentido sem que algumas de suas palavras apontassem para objeto algum. É o caso da sentença analisada em seu artigo *Sobre as Descrições Definidas* (1905). Ao analisar a sentença “o atual rei da França é careca”, Russell percebe que se trata de uma sentença que na linguagem comum adquiriu sentido, mas que alguns de seus nomes não apontam para objeto algum. O que ocorre em casos como esse? Duas possibilidades podem ser aventadas: primeiro, que tais nomes sejam construções mentais e se assim o forem eles existem não só existem como existem neste momento, visto que estou pensando neles. Segundo, se tais nomes querem se referir a algo, a uma significação objetiva, e este algo não existe, tal sentença não tem sentido. Diante dessa dubiedade, Russell se deparou com a exigência de dotar as sentenças de conteúdo objetivo e não as reduzir a construções mentais, como também dotá-las de significação independentemente daquilo que ocorre no mundo. No caso específico da sentença “o atual rei da França é careca”, é o sentido do artigo definido “o” quem introduz a ideia de unicidade, de que existe “um” rei na França e que ele é “único”. Mas não entraremos no mérito específico da querela de Russell com “o atual rei da França”, visto que não se trata ser esse o objetivo deste texto; certificamos sim, que é a partir de tal teoria, ou melhor, da lacuna deixada por ela, que Wittgenstein vai construir a ontologia do *Tractatus* a partir da concepção de modelo subsumida em *Os Princípios da Mecânica* de Hertz.

Partindo da dificuldade de Russell em correspondencialmente atingir o conhecimento direto do objeto, Wittgenstein sente-se impelido a pensar o sentido proposicional independente de sua ocorrência objetiva. Para tal, vê-se obrigado a pensar na existência dos objetos, dos genuínos “objetos” do *Tractatus*, para garantir a determinabilidade do sentido linguístico, independentemente da existência ou não de objetos no mundo.

O uso que Wittgenstein faz dos termos “objeto”, “objetos simples” e “simples” serve, na verdade, para designar os constituintes últimos da realidade. São eles a “substância do mundo”; são imutáveis e indestrutíveis, visto que toda mudança é combinação e separação deles. Possuem propriedades *internas* (por suas possibilidades combinatórias com outros objetos) e *externas* (pelo fato de estarem combinados com outros objetos). Eles são os sucedâneos dos nomes enquanto constituintes de proposições completamente analisadas. Ocorrem em estados de coisas, e um estado de coisas é a combinação desses mesmos objetos. Sua ocorrência num estado de coisas determinado pode ser acidental, mas a possibilidade de sua ocorrência num estado de coisas é-lhe essencial.

Wittgenstein não define o que é o objeto no *Tractatus* porque, segundo ele, aquilo que se pode descobrir aplicando a lógica não pode ser logicamente antecipado (TLP 5.557). O que ele faz é explicar como os complexos e os objetos estão combinados. E o que é intrigante em

62 TLP são as iniciais de *Tractatus Logico-Philosophicus* e o número que se segue, trata-se do número correspondente ao aforismo da obra. No entanto, de agora em diante, só apresentaremos o número do aforismo ao final do mesmo.

sua explicação é o caráter de indestrutibilidade do objeto. Por que o objeto é indestrutível? Por que ele é imutável? Por que não se pode pensar em um princípio interno de mudança do objeto? Apenas dizer que é pelo fato de o mesmo ser a substância do mundo, talvez não seja tão claro ou mesmo convincente. Mas é possível entender a necessidade de que o objeto seja imutável a partir das concepções wittgensteinianas. Para isso, é só mudar a análise do campo do objeto (condição de possibilidade do mundo) para o do nome (condição de possibilidade da linguagem) que se vê como isso é possível. Objeto e nome, no atomismo lógico de Wittgenstein, são buscados através da análise lógica. Os nomes concatenados formam proposições atômicas que, por sua vez, formam proposições complexas. Eles, que aparecem somente no final da análise, são sucedâneos dos objetos e não mais passíveis de análise. Pense-se na possibilidade de que tanto o nome como o objeto não venham fechar o processo de análise: sempre haverá algo mais simples de algo mais simples, de algo mais simples, *ad infinitum* e o processo de análise ficará comprometido nunca se chegará a um constituinte último do real e nem da linguagem, portanto, nunca se terá um sentido plenamente determinado “O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido” (TLP 3.23). Por isso é que foi necessário instituir dois princípios, absolutamente simples, tanto para a *linguagem* como para o *mundo*: o de nome e o de objeto (o nome não sendo mais passível de análise e o objeto sendo indestrutível, imutável e indescritível).

E como é que linguagem e mundo se relacionam no *Tractatus*? O que Wittgenstein entende por figuração? Como se dá o método de projeção? Em que relação está o mundo e o pensar? Como pode ser pensada uma correspondência entre dois campos diversos, isto é, entre o pensamento (ou a linguagem) e o mundo? Ou, retomando questionamentos feitos por Heidegger: “em que devem adequar-se a frase e a coisa, já que ambos são totalmente diferentes? Veja a frase: “esta moeda é redonda”. Em que adequar a frase à realidade se ambas são de natureza diversa: a moeda é metal; a frase não é de modo algum material. A moeda é redonda, a frase não tem nenhuma espécie de quantidade. Então, em que sentido a frase se adapta ao real?” (HEIDEGGER, 1961, p. 10).

Para Wittgenstein, procurar resolver esse problema utilizando-se o conceito ingênuo de figuração, ou seja, pensar que existe correspondência “empírica” entre proposição e mundo é um erro. Pois as relações entre proposição e mundo não são relações objetivas, mas de ordem lógica. Como entender, então, a relação lógica entre proposição e mundo?

Como dito anteriormente, para que se entendam as questões que habitavam a mente de Wittgenstein na época da redação do *Tractatus*, não se pode desmerecer sua biografia: trata-se de alguém advindo da engenharia mecânica com leitura das questões das quais a Física se ocupava na época e com bom conhecimento de tais questões. Quanto à teoria da figuração, por exemplo, já está esclarecido (GRIFFIN, 1998, p. 140) que os principais expoentes que teriam influenciado Wittgenstein na formulação da mesma teriam sido os físicos Ludwig Boltzmann e Heinrich Hertz. Como a mesma teoria provém quase que inteiramente de Hertz, dele nos ocuparemos.

Wittgenstein inicia sua Teoria da Figuração com a seguinte asserção: “Figuramos os fatos” (TLP 2.1); Hertz, na primeira página da introdução ao seu *Os Princípios da Mecânica*, escreve “nós fazemos figuras ou símbolos dos objetos exteriores para nós mesmos” (HERTZ, 1956, p. 1) e a “forma que damos a elas é tal que as consequências necessárias das imagens no pensamento são sempre as imagens das consequências necessárias na natureza das coisas retratadas” (HERTZ, 1956, p. 1). Ao que parece, segundo o que disse Hertz, deve existir certa conformidade entre a natureza e o nosso pensamento. Wittgenstein afirma algo muito parecido: que deve

existir algo em comum entre figura e fato (TLP 2.16, TLP 2.161), deve existir conformidade porque os nossos nomes devem comportar-se como se comportam os objetos na natureza. E o que as representações devem partilhar com seus fatos? Entre outras coisas, Wittgenstein afirma que a figura deve ter a mesma multiplicidade numérica do seu fato (TLP 4.04 b) “Deve ser possível distinguir na proposição tanto quanto seja possível distinguir na situação que ela representa. Ambas devem possuir a mesma multiplicidade lógica matemática (comparar com a ‘mecânica’ de Hertz)” (TLP 4.04). Hertz postula que um sistema, que é o modelo de outro, deve satisfazer a condição “de que o número das coordenadas do primeiro sistema deva ser igual ao número do segundo” (HERTZ, 1956, parág. 418). E que “se um sistema é o modelo de um segundo, então, inversamente, o segundo é um modelo do primeiro e se dois sistemas são modelos de um terceiro sistema, então cada um destes sistemas é, também, modelo do outro” (HERTZ, 1956, parág. 419). Até os nossos pensamentos são representações, portanto, devem situar-se nesta relação interna: “a relação entre um modelo dinâmico e o sistema do qual ele é tomado como modelo é precisamente a mesma relação que se estabelece entre as imagens que a nossa mente forma das coisas, e as próprias coisas” (HERTZ, 1956, parág. 428). Nesse sistema, as coisas mais simples com que temos de lidar nas representações ou modelos são, para Hertz, “as partículas materiais” ou “pontos materiais”. No caso de Wittgenstein, são os “objetos”. Os objetos são eternos (TLP 2.027), eles não podem ser destruídos. Para Hertz, seus pontos materiais são, também, “invariáveis e indestrutíveis” (HERTZ, 1956, parág. 3). Um sistema é um agregado de pontos materiais; o mundo é, pelo menos em parte, um agregado de pontos materiais. Os modelos, as representações que fazemos do mundo, são construídos de um modo similar, a partir dos símbolos que representam estes pontos materiais.

O ponto de aproximação entre a mecânica de Hertz e a teoria da figuração de Wittgenstein pode ser buscado justamente na compreensão de dois conceitos formais: o de objeto, no *Tractatus* e o de partículas materiais em *Os Princípios da Mecânica*. Sobre o objeto do *Tractatus* viu-se que não se trata de objeto empírico; quanto ao que realmente é, Wittgenstein prefere deixar que os lógicos da posteridade, através do processo de análise, descubram. Trata-se de um conceito formal necessário ao sistema tractariano, visto que sua postulação possibilita que o sentido proposicional seja plenamente determinado. Já, as “partículas” e os “pontos materiais” de Hertz ainda causam confusão: seriam estas partículas, partículas materiais como as postuladas nas teorias físicas? Ou seriam elas, também, conceitos formais (construções a priori), como o objeto de Wittgenstein?

As respostas a essas perguntas são encontradas desde o livro I de *Os Princípios da Mecânica* de Hertz, que trata da “mecânica e cinemática dos sistemas materiais”. Para o autor, “O problema subjacente ao primeiro livro é completamente independente da natureza. Todas as asserções feitas são julgamentos a priori no sentido de Kant” (HERTZ, 1956, p. 45); mais adiante (p. 135) reforça que “[...] a correção ou incorreção dessas investigações não podem ser nem confirmadas, nem negadas por quaisquer possíveis experiências futuras”. E ainda, na introdução ao livro (p. 4), diz que o que ele chama de “princípios da mecânica” são aquelas proposições “que satisfazem à exigência de que o conjunto da mecânica pode ser desenvolvido a partir delas e através de *raciocínio puramente dedutivo, sem qualquer apelo adicional à experiência*” (grifos meus). Objetos em Wittgenstein e pontos materiais em Hertz são entidades *a priori* que servem para dar caráter de universalidade e independência formal aos seus sistemas.

E como se dá o método de projeção da linguagem sobre o mundo segundo o *Tractatus*? Diz Wittgenstein que “utilizamos o sinal sensível e perceptível (sinal escrito ou sonoro, etc.) da

proposição como projeção da situação possível” (TLP 3.11). E como isso se dá? É aqui que entra pela primeira vez no pensamento de Wittgenstein a imagem de um sujeito transcendental projetando nomes sobre objetos. E como podem ser relacionados sujeito transcendental, mundo, fatos e pensamento?

Em linhas gerais, a ideia do sujeito transcendental se baseia numa intuição schopenhaueriana fundamental: o mundo só pode ser representação se ele se apresenta como um objeto espaço-temporal submetido a relações causais a mim enquanto sujeito transcendental fora do espaço-tempo e das relações causais. Dessa forma, no ato da figuração, o sentido se processa quando eu, enquanto sujeito transcendental, projeto nome sobre objeto, dotando os sinais de sentido e promovendo a “coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos” (TLP 5.542).

Segundo Cuter (2000, p. 66),

Nada é, por sua própria natureza, nome de coisa nenhuma. Ponha-se aqui um objeto, ali um outro que possua as mesmas possibilidades combinatórias do primeiro. Na ausência de um ato nomeador, eles continuarão perfeitamente indiferentes um ao outro. A identidade formal, sozinha, como já vimos, nada pode, nada faz. Figurações não são coisas já feitas. São coisas que devemos fazer: “Wir machen uns Bilder der Tatsachen” (2.1). E nós fazemos uma figuração dotando um fato de relações com o mundo que, como ficou dito, não podem ser descritas. Fazer a figuração é projetar um fato no mundo, é ligar elementos do fato-figuração a elementos do mundo que, se estiverem concatenados, constituirão o fato que torna a figuração verdadeira.

Da afirmação “figuramos os fatos” (TLP 2.1) segue-se uma segunda afirmação que diz que “produto de uma ação indizível, o sentido proposicional pressupõe um ator, um sujeito transcendental, no sentido mais rigoroso da palavra [...]. A função desse ator é, basicamente, uma função de escolha: *ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado* (grifos meus)” (CUTER, 2000, p. 66). E, por fim, afirma que essa escolha

Só EU posso fazê-la esse EU que é produtor de todo e qualquer sentido dessa linguagem que só EU entendo e que ninguém mais poderia entender. EU sou a fonte única e sem contraste de todos os sentidos. Só EU posso dotar sinais (em si mesmos mortos) de sentido, e isto inclui tanto as sentenças que eu ouço, quanto as sentenças que eu pronuncio, ou apenas imagino. Meu corpo certamente não está sozinho no mundo. EU, no entanto, estou logicamente sozinho, condenado a viver trancado fora desse mundo pelo qual meu corpo passeia (CUTER, 2000, p. 66).

Como se observa, a interpretação do papel do sujeito transcendental feita por Cuter (2000) é a de um sujeito caracteristicamente ativo⁶³: promotor e fonte do sentido proposicional, que faz a coordenação do nome ao objeto, senhor das escolhas etc. distinto de qualquer “sujeito psicológico” ou “sujeito empírico” que se pode identificar no interior dos mundos e fatos possíveis.

63 “É fácil mostrar que este sujeito metafísico não é um balangandã teórico, aposto ao final da obra em virtude de um devaneio injustificado” (p.65).

A figuração, portanto, é possibilitada por esse sujeito que projeta nomes sobre objetos, propiciando a definição da verdade ou da falsidade de uma proposição pela concordância ou não com o mundo “A figuração concorda ou não com a realidade; é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa [...]. Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua verdade ou falsidade” (TLP 2.21-2.222). No entanto, tal articulação só é possível porque entre a proposição e o mundo existe uma forma que lhes é congruente: a forma lógica que possui a extraordinária importância de ser a *armação formal* da linguagem, do pensamento e do mundo.

E o que seria a *forma lógica* de uma proposição? “A forma lógica de uma proposição é sua estrutura tal como parafraseada na lógica formal, com o objetivo de revelar os aspectos relevantes para a validade dos argumentos em que ocorre” (GLOCK, 1998, p. 178).

O *Tractatus* afirma que aquilo que ocorre no mundo pode ser expresso pela linguagem devido à existência da forma lógica em comum entre realidade e linguagem (ou entre os estados de coisa e a representação): “O que cada figuração, de forma qualquer, deve sempre ter em comum com a realidade para poder afigurá-la em geral correta ou falsamente é a forma lógica, isto é, a forma da realidade” (TLP 2.18). Só esse fato permite a existência de uma relação de representação entre a linguagem e o mundo que constitui precisamente a essência da linguagem. As proposições por ela representadas *retratam* determinados fatos do mundo devido possuírem a mesma forma dos fatos que retratam, isto é, a forma lógica ou a forma da realidade. Através da linguagem, compreendemos o mundo; através da estrutura lógica da linguagem, podemos compreender a estrutura lógica do mundo; por conseguinte, a lógica, através da forma lógica, constitui-se o elo que une linguagem e mundo. Dessa forma, a lógica ganha lugar especial na filosofia tractariana: todas as vezes que o primeiro Wittgenstein tratar de forma lógica ou forma da realidade, na verdade, está tratando de conceitos idênticos, que constituem a lógica propriamente dita. O mérito da forma lógica no edifício tractariano é justamente o de possibilitar, pela identidade formal entre a linguagem e o mundo, que haja uma representação, ou correspondência, ou como quer Wittgenstein, uma figuração entre linguagem e mundo. E isso só é possível quando a forma lógica da proposição for idêntica à forma lógica da realidade (ou do mundo). A identidade da representação e do representado, porém, não pode ser procurada na materialidade das coisas do fato possível, nem na dimensão simbólica dos elementos do quadro. O comum às estruturas do quadro e do fato possível é o que resta quando não são mais analisadas. Quando as duas estruturas são consideradas abstratamente, como conexões indeterminadas de objetos possíveis e não perceptíveis, elas são identificadas como isomorfas. Eis aqui o essencialismo da filosofia do primeiro Wittgenstein!

II. Pragmatismo e Linguagem nas Investigações Filosóficas

Ao terminar o *Tractatus*, Wittgenstein acreditava ter solucionado todos os problemas filosóficos, como atesta o prefácio da obra: “[...] a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas” (TLP Prefácio, p. 133). Retirou-se do campo da filosofia por alguns anos (1920-1929) até voltar para a Inglaterra e para a vida filosófica. A sua nova fase caracteriza-se pela

mudança de enfoque no que concerne às suas preocupações. Ele já não mais pergunta pelo *que é a linguagem* ou *pela sua essência*, sua nova preocupação pauta-se pelo *modo como a linguagem funciona*. Muda de uma atitude *essencialista* para uma atitude *pragmática*, isto é, para estudo linguístico que busca esclarecer o papel dos fatores relativos ao contexto na determinação das condições de significatividade dos proferimentos, conforme salientamos. Essa mudança nos rumos da filosofia de Wittgenstein é chamada de reviravolta linguístico-pragmática. O que nos fica enquanto questionamento é: o que teria feito Wittgenstein retornar à atividade filosófica e o que isso tem a ver com os problemas que ele mesmo encontrou no *Tractatus*?

Nos estudiosos do pensamento de Wittgenstein, encontram-se as mais variadas explicações que tentam fazer uma ponte entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* e que tentam justificar a mudança de rumo no seu pensamento. Eis algumas dessas explicações: que “ao estudar a forma lógica das proposições atômicas envolvendo cores, Wittgenstein percebeu que elas eram dependentes umas das outras e que formavam um sistema” (PINTO, 2006, p. 52), levando a concepção tractariana de linguagem ao colapso; que “ele se tornara impaciente com várias doutrinas do *Tractatus*, inclusive com a ideia de espelhamento”, o que o levou a uma mudança de perspectiva (HINTIKKA; HINTIKKA, 1994, p.187; p. 230); que “o que fica claro é que são as dificuldades relativas à análise do tempo que levam ‘oficialmente’ Wittgenstein a abandonar o projeto de uma linguagem fenomenológica” (PRADO NETO, 2003, p. 53), com o qual se ocupava no *Tractatus*; que “o rompimento com o *Tractatus*, que teve origem, *se estou certo* (grifos meus), na inadequação da teoria dos números que é apresentada ali, implicava a reconsideração da natureza da oposição entre necessidade e contingência. E aqui, novamente, a análise das proposições da matemática deveria ocupar uma posição privilegiada” (CUTER, 1995, p. 138).

Essas são apenas algumas das justificativas, mas se podem encontrar outras: que as conversas com Ramsey sobre o *Tractatus* teriam influenciado sua revisão; que ideias de Brouwer, o matemático intuicionista cuja conferência *Matemática, Ciência e Linguagem*, proferida em 1929, teriam despertado Wittgenstein para o retorno à atividade filosófica e ao questionamento sobre a fé irrefletida na lógica; que o contato com as obras de Spengler e Spranger teria motivado a mudança de rumo no seu pensamento, frente a sua primeira filosofia (visão equivocada, pois que esse contato se deu tardiamente e teria influenciado a concepção de formas de vida das *Investigações* e não a passagem da primeira para a segunda obra); e que a experiência de Wittgenstein com a escola infantil, no período de afastamento de suas atividades filosóficas, teve influência determinante em sua nova concepção de linguagem. Referências que se perdem dado o contingente de justificativas que a todo momento aparecem para explicar a passagem do primeiro para o segundo Wittgenstein.

Como não é o caso, nesse trabalho, tratar de sustentar uma hipótese quanto ao que realmente teria levado Wittgenstein à mudança de perspectivas, só apontaremos para sugestão de que a questão da fenomenologia e dos problemas fenomenológicos, principalmente a questão da indeterminação do sentido das proposições que envolvem nomes de cores, compõem boa justificativa para tal mudança e isso é evidenciado por meio dos escritos do período intermediário de sua filosofia (de 1929 a 1936)⁶⁴.

64 Para maiores detalhes sobre fenomenologia e problemas fenomenológicos vide: PRADO NETO, Bento. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

Certo é que Wittgenstein abandona a antiga visão essencialista e representacionista da linguagem em prol de um modo pragmático de entendê-la. E qual teria sido a justificativa para o abandono do pensamento anteriormente defendido?

A chave para a descoberta de uma patologia na concepção de representação defendida pelo *Tractatus* e por boa parte da tradição ocidental aparece desde *O Livro Azul* (1933-1934), naquilo que, segundo Wittgenstein, é um bom exemplo de questão filosófica: “Como se pode pensar o que não é o caso? Se eu penso que o King’s College está a arder quando ele não está a arder, o fato de ele estar a arder não existe. Então como posso pensá-lo? Como podemos enforcar um ladrão que não existe?”. No entanto, as preocupações relacionadas à possibilidade de a proposição representar o mundo não eram novas. Nos *Diários* (1914-1916) já se percebe a mesma preocupação levantada em *O Livro Azul*: “Uma proposição pode representar relações que não existem!!! Como isso é possível?” (Nbk, p. 95)⁶⁵. E com relação às proposições falsas, a questão era: “esta é uma figuração (*Bild*) de um acontecimento e não confere. Como pode, apesar disso, ser a figuração de tal acontecimento?” (Nbk, p. 131). Em indagações como essas, da mesma maneira que a pergunta “o que é o tempo?”⁶⁶, não está em discussão qualquer problema prático, isto é, pensar o que não é o caso é algo extremamente fácil e qualquer um poderá fazer, da mesma forma que poucos terão efetivamente a dificuldade de medir o tempo. Todavia o filósofo experimenta extrema dificuldade em encontrar resposta a tais perguntas. Elas parecem envolver questões metafísicas fundamentais para as quais se diria ser necessário, antes de dar qualquer conceito, encontrar primeiro uma resposta (Mas, o que é de fato o tempo?!). Daí acaba por ficar, segundo o adágio popular, *procurando chifres em cabeça de cavalo*, isto é, procurando problema onde, na verdade, não tem problema algum.

A origem de toda essa controvérsia está no modo como a filosofia tradicional se ocupou da questão do *significado*. De Platão até os dias atuais, a concepção referencial do significado da palavra desempenha papel de destaque na semântica. Na filosofia contemporânea, Frege foi o precursor da dicotomia técnica entre sentido e significado e, com isso, deparou-se com a obrigatoriedade de fixar um referente para todas as sentenças, inclusive aquelas sem referente. Um exemplo disso é o da sentença “o atual rei da França” que, mesmo se tratando de uma sentença que representa um fato inexistente, numa linguagem científica, teria que ser representada, por exemplo, pelo *conjunto vazio*, para que se estabelecesse o necessário “referente”. Com isso, o filósofo é obrigado a objetivar e “pensar o que não é o caso” (IF, § 95).

Na esteira de Frege, vieram Russell⁶⁷ e o próprio *Tractatus*, todos propondo que o que sustenta o significado de uma expressão são os objetos designados pelos nomes; objetos esses que são os constituintes do mundo. A linguagem seria instrumento de comunicação de nosso conhecimento do mundo e sua função seria a de designá-lo. Tais teorias objetivistas da linguagem têm caráter *reducionista*, uma vez que reduzem todas as funções da linguagem a uma única, a saber, designar. Nesse caso, fixa-se um ideal de exatidão e pressupõe-se que no mundo há entidades cuja estrutura ontológica é claramente determinada e da qual a linguagem é cópia fiel.

65 Nbk é o modo como abreviamos a obra *Notebooks* (1914-1916).

66 Segundo Spaniol (1989), muitos problemas que são caracterizados como filosóficos sequer os são e o problema estaria na forma como o filósofo o trata, isto é, pela sua aparência, tais problemas são tratados como se fossem problemas empíricos. Foi assim que Santo Agostinho entrou em um grande enrosco em tentar explicar “o que é o tempo?”

67 Em *Principles* 47, Russell sustenta que “todas as palavras possuem significado no sentido simples de que são símbolos que funcionam como sucedâneos de coisas diferentes delas próprias”.

Diante dessas teorias Wittgenstein levanta alguns problemas: como é possível que simples traços num papel, simples sons ou simples sinais representem o que quer que seja? Os simples sinais gráficos, sonoros ou outros são apenas entidades físicas e, enquanto tais, semanticamente inânimes. Outros exemplos são dados nas *Investigações* (IF, §§ 430 a 434): se colocarmos uma régua junto a um pedaço de pano o resultado será a simples coexistência da régua com o pano; uma ordem só tem sentido na medida em que for compreendida. Uma régua é um simples objeto físico; a formulação oral de uma ordem, um simples conjunto de sons; e um gesto, um movimento físico regido por leis físicas. Como pode qualquer um deles transmitir-nos o que quer que seja, ou melhor dizendo, ser não só aquilo que é (régua, formulação oral, gesto) mas também “representar” aquilo que não é (um fato)?

Com o segundo Wittgenstein, deixa de existir a questão de que a linguagem comum é essencialmente indeterminada e, por essa razão, dever-se-ia construir uma linguagem artificial como modelo de exatidão. A partir de então, a questão da exatidão passará a ser um mito filosófico e tal ideal, completamente desligado das situações concretas do uso da linguagem, carecerá de qualquer sentido (IF, § 88). “Todo signo, sozinho, parece morto. O que lhe confere vida? Ele está vivo no uso. Ele tem em si mesmo o hálito da vida? Ou é o uso o seu hálito?” (IF, § 432). Por isso é impossível determinar a significação das palavras sem a consideração do contexto sócio-prático em que são usadas. Caso contrário, seria “como se tivéssemos imaginado que o essencial na pessoa viva fosse a forma externa, e tivéssemos então, a partir dessa forma, fabricado um talho de madeira e olhássemos, com vergonha, o tronco morto, que também não tem nenhuma semelhança com o ser vivo” (IF, § 430). “A forma externa de uma proposição, sozinha, não diz nada a respeito do mundo”.

Então, onde se originou toda essa “confusão” no que diz respeito à questão da linguagem e seu uso e que perdurou na tradição filosófica até o *Tractatus*? O próprio Wittgenstein tem a resposta e busca fundamentá-la no que seus intérpretes chamam de *visão agostiniana da linguagem*. Não que tenha sido Agostinho o protagonista dessa confusão. O que Wittgenstein trata como visão agostiniana da linguagem, antes de denotar qualquer teoria semântica em particular, diz de todas as teorias que comungam com a mesma visão: de que os nomes de uma proposição se referem a objetos do mundo e que a aprendizagem de uma linguagem se dá por definição ostensiva (aponta-se para o objeto e nomeia-o). Agostinho foi o exemplo!

A visão agostiniana da linguagem resume a crítica de Wittgenstein ao essencialismo tractariano em favor de uma linguagem sócio-comunitária, portanto, pragmática. A abertura das *Investigações Filosóficas* é típica. Wittgenstein inicia a obra utilizando-se de um trecho das *Confissões* de Agostinho (I/8) em que ele descreve a maneira como aprendeu a falar.

Quando os adultos nomeavam um objeto qualquer voltando-se para ele, eu o percebia e compreendia que o objeto era designado pelos sons que proferiam, uma vez que queriam chamar a atenção para ele [...]. Assim, pouco a pouco eu aprendia a compreender o que designam as palavras que eu sempre de novo ouvia proferir nos seus devidos lugares [...].

Dessa imagem Wittgenstein deduz o que ele chama de “uma determinada imagem da essência da linguagem humana”, de acordo com a qual “as palavras denominam objetos as sentenças são os liames de tais denominações”. E conclui que “nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: toda palavra tem um significado (*Bedeutung*). Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto (*Gegenstand*) que a palavra designa” (IF, § 1). Algumas consequências podem ser extraídas da concepção agostiniana da linguagem:

- 1º) Que toda palavra possui um “significado”;
- 2º) Que toda palavra é um nome;
- 3º) Que o significado de uma palavra é o objeto que ela substitui;
- 4º) Que pela definição ostensiva ligam-se, numa associação mental, palavra e objeto;
- 5º) Que as sentenças são combinações de nomes.

Dessas consequências surgirá uma série de observações quanto ao que Wittgenstein entende ter sido um erro histórico do *Tractatus*. O que não se entende, entretanto, é a escolha de Agostinho como alvo de sua crítica. Trata-se de um pensador cuja preocupação com a linguagem de modo algum poderia ser aproximada às preocupações que alimentaram os precursores da semântica lógica. E se a crítica tinha como alvo a semântica lógica, por que dirigir-se a Agostinho e não a Frege, ou a Russell ou ao próprio *Tractatus*? Estaria Wittgenstein tentando evitar algum tipo de confronto direto?

Segundo Glock (1998, p. 370), “a razão dada por Wittgenstein para usar essa citação é o fato de originar-se de um grande pensador, destacável pela clareza e capaz, portanto, de mostrar a importância daquilo a que ele se refere como ‘concepção agostiniana da linguagem’ ou ‘descrição agostiniana da linguagem’” (IF, §§ 1-4; EPB 117).

Wittgenstein apresenta a descrição agostiniana do aprendizado a partir de duas ideias que serão duramente criticadas pelas *Investigações*: a ideia de que o aprendizado da linguagem se dá pelo aprendizado dos nomes, na qualidade de “sinais de objetos”; e a ideia de que aprendemos a linguagem exclusivamente para exprimir verbalmente nossas impressões. Para ele, trata-se de uma concepção primitiva acerca do modo como a linguagem funciona, na medida em que é descrita apenas em função de um pequeno segmento de tudo aquilo que poderíamos designar como “sistemas de comunicação”. O pressuposto que subjaz à semelhante concepção é o de que uma criança aprende a falar da mesma maneira que um adulto aprende uma língua estrangeira, isto é, que a criança antes de aprender a falar já pensa e que pensar é como falar para si mesmo (IF, §§ 2,3,4 e 32). Nisso, o que Agostinho faz é descrever uma forma primitiva de linguagem na qual “pensa, primeiramente, em substantivos como ‘mesa’, ‘cadeira’, ‘pão’ e em nomes de pessoas. Somente em segundo plano, em nomes de certas atividades e qualidades e nas restantes espécies de palavras como algo que se irá encontrar” (IF, § 1).

Essa forma primitiva de conceber a linguagem é típica de um sistema de comunicação também primitivo, a exemplo daquele (dado no início das *Investigações Filosóficas*) em que alguém para comprar “cinco maçãs vermelhas” tem que apresentar ao comerciante um bilhete comunicando seu desejo, esse conferirá uma gaveta sobre a qual está o signo “maçã” e numa tabela a amostra de cor que equivale a “vermelho”, finalizando a ação ao dizer uma sequência de números até o número “cinco”, retirando da gaveta, a cada número, uma maçã da cor da amostra. “Aquele conceito filosófico de significado é comum em toda representação primitiva do modo como a linguagem funciona. Mas pode-se dizer também que se trata de uma representação de uma linguagem mais primitiva do que a nossa” (IF, § 2).

O que Wittgenstein quer com esse exemplo é, na verdade, criticar o próprio *Tractatus*, isso porque aquilo que essa obra dizia acontecer no nível dos objetos sublimes, absolutamente simples, inalcançáveis (que só poderia alcançar através de longo processo de análise), aqui ocorre no nível dos objetos cotidianos. Aquela linguagem perfeita, cujo sentido era estabelecido pelo sujeito transcendental quando ele, fora do espaço-tempo e das relações causais, projetava nomes sobre objetos, não era mais complexa de que a “linguagem primitiva” apresentada

pelo exemplo do comerciante de maçãs. Com esse exemplo, Wittgenstein oferece também uma nova alternativa: ele trata de apresentar uma concepção de linguagem que o *Tractatus* recusou sistematicamente a aceitar, a saber, a linguagem do ponto de vista da ação do sujeito, governada por regras (o vendedor aplica uma regra).

Há também o exemplo do construtor que, ao dar ordem ao seu auxiliar sobre os materiais de que precisa, utiliza-se de uma linguagem resumida aos signos “bloco”, “coluna”, “laje” e “viga”, visto que, em seu sistema de comunicação, esses signos eram suficientes para que se procedesse ao cumprimento das ordens. “A grita as palavras; - B traz a pedra que aprendeu a trazer ao ouvir o grito. Conceba isto como uma linguagem primitiva completa” (IF, § 2). Tal linguagem é tão simples como a do *Tractatus*: nele o significado de uma palavra é o objeto que ela nomeia; uma sentença é uma concatenação de palavras; e uma concatenação de palavras apresenta uma concatenação de objetos. Dadas essas três características, toda linguagem parece funcionar tractarianamente bem.

O cerne da concepção agostiniana da linguagem seria precisamente partir do princípio de que a função essencial da linguagem é uma função representativa (IF, § 6). A linguagem constituir-se-ia a partir do estabelecimento das relações de designação entre palavras e objetos e sua função seria designativa. Das ideias sobre o aprendizado da linguagem utilizadas por Agostinho, o *Tractatus* havia compartilhado quando sustentava que todos os constituintes de proposições completamente analisadas seriam nomes; e que as proposições elementares das quais se compõem as proposições complexas são “uma vinculação, um encadeamento de nomes” (TLP 3.201 e seg., TLP 4.22 e seg.), ou então, que “o nome significa o objeto. O objeto é seu significado” (TLP 3.203). Finalmente, e na mesma direção, a Teoria da Figuração baseava-se na ideia de que as únicas proposições dotadas de significado eram as que descreviam estados de coisas possíveis, portanto, concatenações de objetos designativos de nomes.

Todas essas ideias, que eram caras ao *Tractatus* e à semântica lógica, acabaram por ser reformuladas na nova fase do pensamento de Wittgenstein. Já não é mais uma suposta “essência” da linguagem que governa o seu pensamento, muito menos a preocupação com o fato de a linguagem ser ou não isomorfa à realidade, ou de existir uma “forma lógica” exata que subjaz aos usos aparentemente confusos da linguagem. Suas *Investigações* regular-se-ão pela questão do uso que efetivamente fazemos da linguagem e seu novo lema será: “Não pense, mas olhe!” (IF, § 66). Com isso, altera-se o enfoque quanto à questão do significado: não se pergunta mais sobre “o que é o significado de uma palavra?”, como também não se procura mais algum objeto que poderia ser chamado de “o significado”. O que valerá de ora em diante será preocupar com o *uso* que se faz da linguagem em seu contexto espaço-temporal, com o entendimento das regras dos *jogos de linguagem* nos quais os signos são utilizados, regras essas definidas dentro das formas de vida e que têm por objetivo a comunicação por meio do ensino ostensivo. São todos esses itens, impossíveis de serem todos aqui trabalhados dados os objetivos do texto⁶⁸, que aqui denominamos de pragmática da linguagem na filosofia do segundo Wittgenstein.

Finalizando, o objetivo do presente texto foi o de apresentar a filosofia de Wittgenstein num percurso que transcorria do essencialismo do *Tractatus* (1922) ao pragmatismo das *Investigações Filosóficas* (1945). Tratou-se de expor descritivamente sua construção filosófica, bem como de fazer uma breve reflexão sobre como essa se desenvolveu, especialmente, no

68 Para uma introdução à semântica e à pragmática de Wittgenstein: SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o Problema da Verdade*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008. (Coleção Stvdivm).

que se refere à transição da primeira para a segunda filosofia. Vimos que o foco principal foi a demonstração do progresso do pensamento de Wittgenstein que avançou das fronteiras de uma filosofia pautada na análise semântica das proposições declarativas para uma filosofia cujo funcionamento da linguagem de certa pragmática da linguagem que, em limites que ainda precisariam ser trabalhados, dar-se-ia por meio do entendimento dos jogos de linguagem, que possuem suas regras, que são jogados dentro das formas de vida e que têm por finalidade o ensino ostensivo da comunidade linguística. A crítica desenvolvida nas *Investigações à semântica tradicional* quanto à questão do significado linguístico atinge profundamente o *Tractatus* e sua teoria da verdade como correspondência (teoria da figuração), visto que o mesmo compartilha com as teorias semânticas, dentre outras coisas, a concepção de que o significado da palavra é o objeto que ela nomeia. Seu novo compromisso não é mais com a busca por uma definição do predicado verdadeiro ou com a busca pela essência da linguagem, muito menos com a preocupação com a correspondência entre linguagem e mundo. Seu enfoque, nessa fase, é a linguagem que se funda nas regras práticas de uso, dentro de jogos de linguagem que são constituídos em contextos específicos.

Nesse sentido, pensamos ter cumprido nosso objetivo por apresentar a dinâmica de um pensamento que se supera e não tem restrições em assumir que algo de sua própria construção estava errado. A obra *Investigações Filosóficas* é a prova cabal de que a grandeza de um pensador está em não assumir como verdade definitiva de suas próprias asserções e de entender que a tarefa do filósofo é embrenhar-se numa espécie de terapia, cujo procedimento principal é o de “libertar a filosofia de suas doenças conceituais adquiridas pelo desconhecimento da gramática profunda da linguagem (mostrar à mosca a saída da garrafa - IF, § 309)”.

Referências

APEL, K. O. Sprache, in Handb. **Phil. Grundbegriffe**, vol. 5, Munique, 1974. p. 138 ss. *apud* OLIVEIRA, 1996.

COSTA, Cláudio Ferreira. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

CUTER, J. V. Gallerani. “‘p’ diz p”. **Cadernos Wittgenstein**. São Paulo: Depto. de Filosofia USP, nº 1, 2000. pp. 65-66.

CUTER, João Vergílio Gallerani. A Aritmética do Tractatus. **Manuscrito**: Revista Internacional de Filosofia. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, v. XVIII, nº. 2 out. 1995.

EAMES, E. **Introduction to Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript's Russell**. London: Routledge, 1992.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HEIDEGGER, M. **Vom Wesen der Wahrheit**, 4 ed., Frankfurt am Main, 1961.

HERTZ, H. **The Principles of Mechanics Presented in a New Form**. Prefácio de W. Von Helmholtz. Trad. De D. E. Jones e J. T. Walley. Introdução de R. S. Cohen. New York: Dover Publications. 1956.

HINTIKKA, Jaakko, HINTIKKA, Merrill. **Uma Investigação Sobre Wittgenstein**. Tradução Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papyrus, 1994.

McGUINNESS, B. **Wittgenstein: A Life, The Young Ludwig (1881-1921)**. Berkeley: University of California Press, 1988.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. A Questão do Sujeito Transcendental em Wittgenstein. **Wittgenstein: ética, estética, epistemologia**. Arley Ramos Moreno (org.). Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2006. (Coleção CLE; v. 43).

PRADO NETO, Bento. **Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

QUINTON, Anthony. Analytic Philosophy. **Oxford Companion to Philosophy**. Org. Ted Honderich. Oxford: Oxford University Press, 1995. pp. 666-670.

RUSSELL, B. Da Denotação. In. _____ **Lógica e Conhecimento**. Ensaios escolhidos. Seleção de textos de Hugh Matthew Lacey. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1978. pp. 03-14.

RUSSELL, B. **The Principles of Mathematics**. London: George Allen e Unwin, 1903.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento**. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Filosofia; 11).

SIMÕES, Eduardo. **Wittgenstein e o Problema da Verdade**. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008. (Coleção Stvdivm).

WITTGENSTEIN, L. [1933-1934]. **O Livro Azul**. Tradução Jorge Mendes. Revisão Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, L. [1914-1916]. **Notebooks**. Ed. G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, L. [1922]. **Tractatus Logico-Philosophicus**. B. Russell, F. R. S. Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1995.

WITTGENSTEIN, L. [1945]. **Investigações Filosóficas**. Trad. Marcos G. Montagnoli. Revisão da tradução e apresentação Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

8. A nova filosofia de Franz Rosenzweig

Oneide Perius⁶⁹

É bastante comum observar como as promessas de renovação são recorrentes na história do pensamento filosófico. Cada um dos grandes pensadores que conhecemos apresenta, orgulhosamente, sua filosofia e seu sistema de pensamento como algo novo que, de alguma forma, revoluciona a estrutura do saber e o modo de compreender a própria realidade. Dessa maneira, se torna necessária dose extra de cautela e prudência na aproximação para com um clássico da filosofia. O fato de que, desde a sua perspectiva, tudo pareça novo não garante absolutamente nada. Uma hermenêutica cuidadosa da obra, para além daquilo que sobre ela nos diz o seu autor, é absolutamente necessária para atestar a originalidade e a estrutura do paradigma que está sendo apresentado. Tudo isso para evitar certo argumento sedutor que nos aproxima tanto da obra a ponto de neutralizar o saudável movimento da leitura crítica.

Franz Rosenzweig (1886-1929) é um dos pensadores que apresenta um projeto de nova filosofia. Nessa proposta, justifica a necessidade de recolocar as questões que guiam o pensamento filosófico de maneira bastante radical. Tentaremos, neste estudo, acompanhar a constituição desse pensamento que se apresenta como novo em relação à longa e sinuosa tradição filosófica com a qual dialoga. Faz-se necessário investigar sob que aspectos essa novidade se constitui e avaliar seu alcance e sua repercussão no âmbito do pensamento filosófico.

I. O autor e sua obra

Antes de penetrar na estrutura argumentativa de sua obra, é importante situar o lugar de onde fala o filósofo. Franz Rosenzweig nasce em Kassel em 1886, numa família de judeus bem estabelecidos e assimilados na Alemanha. Estudou medicina, filosofia e, especialmente, história. Nesta última obteve seu doutoramento com uma tese sobre *Hegel e o Estado*, concluída antes da Primeira Grande Guerra e publicada apenas depois dela. Muito atento às sutilezas e tensões profundas que não se faziam visíveis na superfície das relações sociais de sua época, Rosenzweig percebeu com clareza os desafios que o seu tempo colocava para a identidade do povo judeu. A assimilação total, inclusive em alguns casos a conversão para o cristianismo, mostrava-se o caminho “natural”. Em certo momento, inclusive, o filósofo de Kassel cogita essa possibilidade para seguir os passos de seus primos e de alguns amigos. No entanto, após longa reflexão, decide permanecer judeu. Essa decisão traz consigo de forma embrionária o grande problema filosófico com o qual o filósofo se ocupará ao longo de toda sua vida, isto é, qual é a lógica profunda da racionalidade ocidental que parece não admitir que a pluralidade possa coexistir. Os judeus eram aceitos na Alemanha desde que se assimilassem a tal ponto que se tornasse imperceptível sua diferença para com os alemães. O que resultava disso era um judaísmo puramente formal, reduzido aos ritos já sem significado.

Nesse sentido, Stéphane Mosès descreve a geração de Franz Rosenzweig, bem como Kafka e Freud, como uma “geração de transição”. Filhos de famílias assimiladas que preservavam,

69 Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia na Universidade Federal do Tocantins (UFT).

no entanto, “vestígios dispersos de uma tradição que se havia tornado incompreensível” (MÒSES, 1997, p. 29). De acordo com Mosès, trata-se de uma geração da qual emerge uma crítica radical a esse estado de coisas.

Mesma denúncia de incoerência de um meio familiar que aspira fundir-se com a sociedade dominante. [...] Mesma crítica de um conformismo pequeno-burguês, ávido por copiar as normas do meio circundante, mesma condenação de um estilo de vida ‘híbrido’, bloqueado a meio caminho entre uma fidelidade puramente formal ao passado e a utopia de uma absorção perfeita no mundo exterior (MÒSES, S. 1997, p. 29-30).

No caso de Franz Rosenzweig, essa crítica à hipocrisia de uma “fidelidade puramente formal ao passado”, que esconde o desejo de absorção completa na cultura alemã, torna-se fonte de uma de suas ideias fundamentais. O desejo de não-assimilação, testemunhado em sua própria vida com o fato de não converter-se ao cristianismo, pretende ser a demonstração de que é possível a convivência dos diferentes. Pretende ser o enfrentamento concreto da dinâmica dessa racionalidade redutora. Porém, no entendimento de Franz Rosenzweig, é preciso revolver as bases da racionalidade que estrutura tal visão de mundo para perceber com clareza a dinâmica que se manifesta concretamente nessa tensão. Trata-se, pois, de um problema filosófico e não simplesmente um problema pontual ou histórico.

Esse problema se manifesta de forma mais clara na lógica da guerra. Naquele momento histórico, todos estavam profundamente afetados por ela. A guerra mostrava o alcance concreto e real desse modelo de racionalidade. A eliminação do outro, seja por motivos políticos, religiosos ou econômicos, é o recurso extremo que essa racionalidade traz consigo desde sempre. Portanto, Franz Rosenzweig se recusa a participar e endossar essa lógica. Toda sua obra e, mais profundamente, toda sua vida é uma resposta a isso. Mostrar como a lógica da guerra esconde parentesco com a lógica cultural de uma racionalidade redutora, eis a tarefa do filósofo.

Sua grande obra, *Der Stern der Erlösung* (A estrela da Redenção), é publicada em 1921 e se apresenta como resultado de uma imbricação absoluta entre os acontecimentos históricos da época e a experiência filosófica de seu autor. O soldado Franz Rosenzweig, no *front* dos Bálcãs, naquela que foi a Primeira Grande Guerra e também o evento traumático que inaugurou as perspectivas do pensamento filosófico no século XX, enviava cartões postais à família. Nesses cartões estava esboçada de forma embrionária sua grande obra que se tornaria pública três anos após o fim do conflito. Disso resulta, de forma significativa, uma filosofia profundamente enraizada nas experiências concretas vivenciadas naquela alvorada do século XX. Os grandes desafios que esse conflito legou para a saudável convivência entre os povos e, também, para os modelos de pensamento que não podiam mais permanecer indiferentes ao que havia acontecido se colocaram para nosso autor como desafios a partir dos quais estrutura sua filosofia e, desde os quais, apresenta a tese de que a tradição filosófica não pode dar resposta satisfatória a eles. A nova filosofia que deverá resultar de um novo pensamento é a maturação de uma posição e de uma resposta a isso.

Inicialmente, é importante ressaltar a inversão que Franz Rosenzweig propõe no entendimento do significado da guerra. A intelectualidade da época, de maneira geral, tendia a acreditar que a guerra representava a irrupção da violência no interior de um mundo empenhado na marcha do progresso civilizacional. De acordo com esse modo de ver as coisas, a guerra seria uma espécie de corpo estranho no interior de uma realidade

que precisaria ser reconduzida a sua normalidade. A guerra, nesse caso, seria a exceção em meio a uma civilização pacífica. Como dissemos anteriormente, o filósofo de Kassel propõe leitura completamente diferente desse período histórico e de seus conflitos. Procedendo a profunda análise das estruturas e dos sistemas de pensamento da tradição filosófica ocidental, de “Jônia até Iena”, o autor percebe a existência de um movimento próprio da filosofia que o leva a questionar o senso comum que estabelecia clara oposição entre a racionalidade e a violência da guerra.

A guerra mostra-se o recurso extremo de uma racionalidade que já opera muito antes de ela ser declarada. Isto é, a impossibilidade de as diferentes culturas e os diferentes povos conviverem de forma pacífica faz da guerra um recurso sempre presente no horizonte. No limite, a crença numa verdade absoluta e o autoconvencimento de estar de posse dessa verdade levam à legitimação de guerra que continua a dinâmica da racionalidade redutora com outros meios. A anulação daquilo que é próprio da cultura judaica, de sua identidade, é o prenúncio daquilo que viria depois, ou seja, a eliminação física daqueles que teimaram em não desaparecer metafisicamente.

É importante ressaltar, ainda, como já apontamos anteriormente, que Franz Rosenzweig não se furtou, ao longo de sua formação acadêmica, ao profundo enfrentamento da filosofia hegeliana. E, apesar das diferenças abissais entre esses autores, há algo que Rosenzweig herda do filósofo do idealismo alemão. Trata-se da concepção de razão. O pensamento radicalmente dialético de Hegel inicia a partir da desconstrução profunda de qualquer modelo abstrato de racionalidade. Razão não é aquele conjunto de esquemas que os sujeitos têm na mente. Razão é algo concreto, ou seja, é a força que estrutura e organiza a realidade. Razão, em outras palavras, é a própria lógica e dinâmica que podemos perceber no real. Dessa forma, Hegel podia formular sua famosa sentença programática da *Filosofia do Direito*: “o que é racional (*was vernünftig ist*) é real (*ist wirklich*) e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. 36). Essa sentença nada tem de idealista no sentido de legitimar a identidade entre razão e realidade. Pelo contrário, a razão da qual se ocupa a filosofia nada mais é senão a dinâmica concreta que se manifesta no real e no seu movimento. Franz Rosenzweig, como dissemos, herda de Hegel essa filosofia do concreto. Não se ocupará com os modelos abstratos de pensamento pelo simples fato de que estes se afastaram da vida e da experiência concreta, lugar no qual o filósofo deve permanecer. É nessa dinâmica concreta da realidade e da experiência que a razão se mostra. A verdadeira racionalidade, aquela que objetivamente atua na realidade e se constrói e reconstrói no dia a dia dos acontecimentos, tal é a racionalidade que é preciso mapear para que seja possível fazer uma crítica.

Pode-se acrescentar, ainda, outro argumento para mostrar como essa filosofia nascente pretende se constituir como filosofia do concreto. Diante da possibilidade de seguir carreira acadêmica, Franz Rosenzweig responde em carta ao seu mestre Friedrich Meinecke, datada de 30 de agosto de 1920, de forma absolutamente paradigmática: “Para mim, não é qualquer questão que é digna de ser questionada. [...] Eu questiono apenas onde eu sou questionado. Por *pessoas* sou questionado, não por sábios, não ‘pela Ciência’” (ROSENZWEIG, 1979, p. 681). É, portanto, desse lugar, situado nas margens da filosofia acadêmica e enraizado num judaísmo renovado, que nos falará Franz Rosenzweig.

II. A filosofia “de Jônia até Iena”

Provavelmente, muitos estariam dispostos a usar a palavra imprudência para caracterizar o empreendimento de um autor que viesse a falar de uma filosofia de “Jônia até Iena” (ROSENZWEIG, 2002. p.13). O vasto período histórico e o amplo mundo conceitual englobado por essa afirmação faz com que, a primeira vista, o ganho em extensão se reverta em perda de precisão. Franz Rosenzweig está plenamente ciente disso e dedica grande parte de sua obra a explicar e justificar essa generalização. Em primeiro lugar, é importante observar, o filósofo não deixa de perceber a multiplicidade de abordagens e respostas filosóficas que se perfilam na tradição ocidental. De nenhuma maneira é sua intenção desconsiderar esse fato. No entanto, não podemos simplesmente nos ater às diferentes respostas. O olhar do filósofo, antes disso, tem de ser direcionado para as perguntas fundadoras.

Em muitas ocasiões, vemos os filósofos admitirem a persistência das grandes perguntas na tradição. Sabemos perfeitamente, no entanto, que a posição da pergunta limita o horizonte possível das respostas. Em outras palavras, não podemos encontrar aquilo que não procuramos. Isto é, sutilmente, a filosofia teria determinado um campo de respostas possíveis no momento em que institui as perguntas. Desse modo, quais são as grandes perguntas que estão nas raízes da filosofia?

De acordo com o filósofo, há uma pergunta fundamental que se desdobra posteriormente em várias outras. Trata-se da pergunta pelo que é, em outras palavras, a pergunta pelo ser, pela essência. Essa pergunta determina o amplo leque de respostas e o marcante caráter ontológico do empreendimento filosófico no ocidente. Na raiz de tudo há o ser, isto é, a identidade originária da qual todas as outras identidades se seguem como derivadas. Como consequência temos o fato de que a multiplicidade concreta da realidade sempre remete a uma identidade originária à qual poderia ser reduzida. O movimento filosófico mais característico, dessa maneira, é a redução. Ou seja, a força do pensamento é mobilizada para nos conduzir do múltiplo até o Uno. Isto é, daquilo que parece caótico à ordem. Da não-identidade à identidade. Essa característica gera um movimento bastante curioso na filosofia. Em seu texto *O novo pensamento (Das Neue Denken)*, Franz Rosenzweig caracteriza esse movimento da seguinte maneira:

Toda filosofia perguntou pela “essência”. É esta pergunta que a diferencia do pensamento não filosófico do senso comum. Este não pergunta, com efeito, o que é propriamente uma coisa. Basta-lhe saber que uma cadeira é uma cadeira; e não se questiona se a cadeira seria em realidade algo totalmente diferente dela. É isso que pergunta a filosofia quando pergunta pela essência. O mundo não pode de modo algum ser mundo, Deus não pode de modo algum ser Deus, o ser humano de forma alguma o ser humano, mas todos têm de, “propriamente”, ser algo totalmente distinto. Se não fossem algo diferente, mas apenas o que realmente são, a filosofia (Deus nos livre!) resultaria ao fim supérflua. (ROSENZWEIG, F. 1989, p. 49)

A filosofia, portanto, ao pretender responder a pergunta *o que é?* pergunta esta que somente aceita como resposta uma essência que não desaparece no curso do tempo assume a arriscada atitude de retirar o seu objeto do fluxo da vida e do tempo. A essência está para além dessas dimensões que são capazes de corroer as grandes verdades filosóficas. A impaciência

do filósofo, que não pode esperar as coisas mostrar no seu fluxo aquilo que elas são, o obriga a isolá-las para, mentalmente e de modo abstrato, construir uma identidade que na realidade apenas se manifesta de modo difuso no tempo. A paralisia que o filósofo impõe ao seu objeto recai, no entanto, sobre a própria filosofia. O seu conhecimento não é mais um conhecimento da realidade profundamente dinâmica do fluxo da vida, mas conhecimento estático de uma totalidade pensada. A filosofia se petrifica em um sistema.

Assim, se faz necessário perceber como na raiz dos grandes sistemas de pensamento está a obsessão pela identidade. O esforço de redução do múltiplo ao uno é a consequência dessa concepção fundamental. De acordo com o autor, três foram os grandes movimentos de redução que podem ser observados na filosofia. A antiguidade cosmológica, em que a multiplicidade da realidade em seus diferentes elementos era vista como se estivesse assentada sobre uma ordem, o Cosmos; a Idade Média teológica, em que Deus passa a ser a instância ontológica fundadora da realidade à qual remetem tanto o mundo como o ser humano como criaturas; por fim, a modernidade antropológica, em que razão humana se percebe como novo centro ao qual a multiplicidade remete. Em cada uma dessas épocas, ou então, para usar uma terminologia schellinguiana, em cada uma das idades do mundo ergueu-se uma construção conceitual com uma arquitetura específica. No entanto, sempre um dos elementos do complexo e múltiplo universo da experiência era posto como pedra angular que deveria sustentar todos os outros. A possibilidade de uma multiplicidade que fosse por si mesma originária nunca nem sequer pôde ser cogitada pelos filósofos. Se não se chega à unidade é porque ainda não se esgotou o trabalho do pensamento filosófico.

Desse modo, o esforço de reduzir a multiplicidade à unidade marcou de forma decisiva o pensamento filosófico ao longo das diferentes épocas. As revoluções que se anunciavam, assim, não passavam de rearranjos em que o projeto arquitetônico se modificava, mas os materiais eram sempre os mesmos. Mesmo a modernidade que orgulhosamente se apresentava como tempo novo não representou, nesse sentido, uma profunda ruptura. Apenas modificou o centro ao qual a multiplicidade era reduzida. A obra do filósofo de Kassel parte do desafio de renovar o pensamento filosófico não propondo novo fundamento ou nova pedra angular de onde nova construção devesse começar. A proposta, ao invés disso, é partir da realidade do múltiplo que se impõe ao pensamento. Essa multiplicidade que nos é óbvia no plano concreto da experiência precisa ser levada a sério. O que Franz Rosenzweig propõe, desse modo, é uma filosofia experiencial (*Erfahrende Philosophie*).

III. Filosofia Experiencial

O primeiro dos três livros que compõem *Der Stern der Erlösung* (A Estrela da Redenção) é inteiramente dedicado a explicitar os três elementos que resistem a qualquer tentativa de redução. Esses, em sua multiplicidade, constituem o caráter irreduzível da realidade. Mundo e Deus e Homem. Toda a história do ocidente se desdobra num constante jogo de relações entre esses elementos que representam perspectivas fundadoras da própria realidade. Revela-se aí o campo da facticidade que o pensamento não pode ignorar. Toda experiência somente é possível no interior dessa facticidade. Reiner Wiehl, em tentativa de clarear o sentido da relação entre os conceitos de experiência e facticidade, elabora a seguinte formulação:

Deus, Mundo e Homem são dados na experiência como “facticidades”, como dados originários da experiência antes de toda objetividade, antes de qualquer consciência da mesma. Precisamente como pré-dados, pré-objetivos e pré-conscientes, tecem a experiência com maior força que qualquer objetividade e consciência imagináveis (WIEHL, 1989, p. 105).

O ponto de partida do pensamento experiencial é, dessa maneira, a aceitação de que a realidade não é uma criação do sujeito. E não será resolvida pelo sujeito. A experiência, tal como a entende Rosenzweig, não servirá para que se possa uma vez mais elaborar uma teoria sobre o que é o Homem, o que é Deus ou o que é o Mundo. Experiência, nesse caso, assume sentido mais radical. Não é algo que se pode simplesmente fazer ou não fazer. É uma realidade ampla e múltipla na qual estou imerso desde sempre. Não é redutível ao sujeito, mas, ao invés disso, o constitui antes mesmo que este o perceba. Se Kant já mostrava o problema das disciplinas metafísicas que tratavam desses objetos, Rosenzweig leva a consciência desse problema ao paroxismo.

A experiência, por mais que se queira aprofundar, sempre descobre no homem somente algo humano, no mundo somente algo mundano, em Deus somente algo divino. E somente em Deus algo divino, somente no mundo algo mundano, somente no homem algo humano. *Finis philosophiae?* Se fosse assim, pior para a filosofia. Mas não creio que suceda algo tão grave. Pode ser que a filosofia experiencial comece precisamente neste ponto (ROSENZWEIG, 1989, p. 51).

Dessa maneira, nos mostra o filósofo, o campo próprio de nossa experiência possível é estruturado por uma multiplicidade irreduzível. O ser humano concreto está irremediavelmente imerso numa realidade múltipla. No entanto, sobre Deus, o Mundo e o Homem sabe-se *nada*. Porém, não é um *nada* geral e vazio. É um *nada* específico em cada caso. Também não é um *nada* que paralisa a realidade, mas como *nada* concreto é o trampolim para algo. Essa dimensão positiva começa se mostrar quando esses elementos saem de sua clausura no mundo do “Elemental” e começam a se mostrar e se constituir nas relações. A relação é, propriamente, o começo da realidade. Antes da relação há *nada*. Pode-se dizer, inclusive, que todo pensamento de Rosenzweig é um “pensamento relacional”. A categoria da experiência (*Erfahrung*), como foi ressaltado, é o seu locus fundamental. A experiência do ser humano em sua relação com o mundo, com Deus e consigo mesmo, é o ponto de partida, enquanto evidência absoluta.

Quando, portanto, a filosofia direciona seu olhar não mais simplesmente para os elementos constitutivos da realidade e abandona assim a pergunta de caráter estritamente ontológico acerca *do que é* cada um desses elementos, nesse momento nova realidade se abre ao pensamento filosófico. No âmbito concreto das relações, perpassadas pela temporalidade real da experiência, a realidade é criada e recriada a todo momento. Nesse âmbito, a pergunta acerca da essência do que é não faz o menor sentido, pois teria como resultado um fechamento da realidade. Nada poderia ser outra coisa do que aquilo que é. No entanto, a dinamicidade que se revela no tempo faz com que as figuras estáticas que tinham como papel prescrever um campo de relações e manifestações possíveis sejam constantemente transgredidas.

Os elementos Deus e Mundo e Homem são apenas o índice de uma multiplicidade originária e irreduzível da realidade. Esta, a realidade, é o resultado do movimento de sair-de-si

de cada um desses elementos. A realidade não está neles contida. Ao invés disso, é o que surge quando esses elementos estabelecem relações. Deus cria o mundo e se revela ao ser humano. Este, por sua vez, deve ser capaz de sair de sua perspectiva egoísta e abrir-se à revelação para que assim possa redimir o mundo. Vê-se, assim, que apesar da terminologia teológica que domina a linguagem do filósofo Franz Rosenzweig, o que se desvela na sua obra é um rigoroso sistema de filosofia. Porém, não mais aos moldes dos grandes sistemas da tradição, que derivavam uma ética e uma política de uma ontologia. No sistema proposto pelo filósofo de Kassel, não há mais a garantia de um elemento estático que garantiria a estabilidade e os fundamentos do saber filosófico. O sistema agora é narrativo, isto é, narram-se os encontros em que a realidade foi criada e continua sendo recriada na história.

Por trás dessa complexa e pouco compreendida filosofia experiencial, muitas vezes confundida como discurso religioso ou algo do gênero, está um sentido prático e concreto muito preciso. Franz Rosenzweig tem plena consciência de que sem revolver as raízes de nossa concepção de mundo não estaremos preparados para enfrentar os desafios que se colocam ao século XX. O primeiro grande conflito mundial é visto como resultado direto de uma ontologia totalitária e de um pensamento direcionado para a totalidade. Além disso, há a questão aguda da vida dos judeus na Alemanha da época. Os sinais já são mais do que evidentes de que o processo de assimilação não será solução para a convivência saudável entre alemães e judeus ou entre judeus e cristãos. Quando, para que diferentes culturas possam conviver, uma delas precisa desaparecer ou se integrar a ponto de perder sua alteridade, há uma negação da multiplicidade do real. O desafio é, portanto, o de romper com a lógica do mesmo ou, em outras palavras, com a ontologia da guerra. Nessa lógica, os indivíduos tornam-se paranoicos (o Estado também é um indivíduo no sentido hegeliano) pelo cultivo do medo radical do outro. O pensamento experiencial e o caráter irreduzível da multiplicidade da realidade são elementos que ajudam Rosenzweig, ao mesmo tempo, a entender a lógica da totalidade e dar os primeiros passos no sentido de desativar seus efeitos nocivos.

Concluindo, a filosofia de Jônia até Iena, de Tales até Hegel, ao buscar a essência, constitui-se em uma serva do *que é*. A filosofia, repensada pelo autor aqui considerado, enquanto pensamento experiencial, quer romper justamente com o que é. Nesse sentido, traz à tona a radicalidade de uma perspectiva temporal que torna inúteis os esforços de retirar conceitos e estruturas do tempo. Quando, nas filosofias tradicionais dos sistemas, o presente é tomado como índice de realização do passado ou a possibilidade de projeção do futuro, o que temos diante de nós é a tentativa desesperada de “domesticar” o tempo. A filosofia reduzida em ontologia é a filosofia que nega o tempo. Em outras palavras, anula o tempo. Anula, ao menos, sua alteridade, sua potência desagregadora. É, por um lado, a tentativa de estender o presente até os confins do passado, afirmando a secreta cumplicidade e identidade entre eles. O passado estaria resolvido no presente. Este já não poderia mais ser visto como potência sempre atuante, como fratura, como trauma que não se pode inscrever nas soluções do presente. Também em relação ao futuro, por outro lado, ocorre algo semelhante. A ciência em seu afã positivista de “prever para prover” pretende entender o futuro como possibilidade inscrita no presente. O que se afirma, implicitamente, nesse caso, é o fato de o futuro ser pensado exatamente dentro do registro da lógica do presente. O que de fato opera, assim, na visão científica é a antecipação racional do que poderá ocorrer. Também nesse caso, faz-se evidente o mal-estar de nossa cultura em aceitar a radicalidade do tempo. O *novum*, o ainda-não, o instante único são, assim, antídotos para um tempo paralisado. E, como tentamos mostrar ao longo de nosso texto, a característica

fundamental dessa nova filosofia é exatamente a insistência na categoria de experiência enquanto mergulho profundo e inevitável na multiplicidade e temporalidade.

O pensamento filosófico que quer dizer *o que é* é um pensamento morto, um pensamento que se resigna à morte. As angústias específicas de cada ser humano não entram nos cálculos gerais do *ser*. A obsessão em conhecer o todo é exatamente sintoma de um pensamento que quer fugir da morte, do medo da morte. O resultado será a completa resignação à morte enquanto experiência concreta de cada ser humano singular. No sistema nada morre. Franz Rosenzweig começa *A Estrela da Redenção* com a expressão “Vom Tode” (da morte) e fecha o livro com “Ins Leben” (para a vida). *Da morte para a vida* é o caminho que percorre a Estrela. É também a estrutura profunda que move sua nova filosofia. Os obstáculos para esse caminho, por mais concretos e potentes que sejam (um deles é um pensamento resignado e apologético), podem ser rompidos pela força de imagem de um mundo verdadeiro e redimido que lampeja em cada instante da realidade.

Referências

HEGEL, G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito**. (Trad: Orlando Vitorino). São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **El Ángel de la Historia**: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. (Trad: Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. Briefe und Tagebücher. In: **Gesammelte Schriften. Band I, Band II** (Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper) The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

_____. **Der Stern der Erlösung**. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.

_____. **El nuevo pensamiento**. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989.

WIEHL, Reiner. **La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig**. In: *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Fábio Henrique Duarte é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão, mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de Goiás e doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Ministra aulas de filosofia na Universidade Federal do Tocantins desde 2003 e desenvolve pesquisas sobre temas relacionados à educação, política, cidadania, poder e ética.

João Paulo Simões Vilas Bôas é professor do curso de Licenciatura em Filosofia e docente do programa de mestrado profissional em filosofia (PROF-FILO) na Universidade Federal do Tocantins. Por formação é bacharel, licenciado e mestre em filosofia pela Universidade Federal do Paraná e doutor em filosofia pela Universidade de Campinas. Desenvolve pesquisa sobre os seguintes temas: ética e política em Friedrich Nietzsche e fundamentalismo religioso.

Juliana Santana é graduada em filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto, mestre em Estética e Filosofia da Arte pela mesma Universidade e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora na Universidade Federal do Tocantins, leciona no curso de Filosofia disciplinas relacionadas à estética, filosofia da arte, ética e filosofia antiga, enfatizando em suas pesquisas temas respeitantes às emoções, à virtude, ao caráter, à educação, à felicidade e ao prazer.

Raquel Castilho Souza possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, mestrado em Educação pela Universidade de Brasília e é doutoranda em Artes na Universidade Estadual Paulista com pesquisa na área de Artes e Educação. Atua como professora no Colegiado de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins, ministrando disciplinas relacionadas às suas pesquisas sobre psicologia, educação, representações sociais, subjetividade, desenvolvimento e aprendizagem humana, didática na educação, processos artísticos e experiências educacionais.

O livro *Filosofia em Debate* é resultado de esforços conjuntos do Colegiado de Filosofia da UFT em abrir espaços de discussão sobre suas pesquisas. Tais esforços levaram à proposição de um projeto extensionista que pudesse reunir professores e estudantes em debates que reforçassem a importância das propostas filosóficas e sobre o ensino de Filosofia. Os capítulos contemplam trabalhos elaborados pelo Grupo de Pesquisa “Estudos filosóficos sobre a formação humana”, cadastrado junto ao CNPQ, e demais Grupos de Pesquisa cadastrados junto à PROPESQ-UFT, representantes das diversas áreas da filosofia. Assim, o projeto faz jus à relação existente entre ensino, pesquisa e extensão que norteia as ações do Curso e da Instituição. Os debates são apresentados no livro sob a forma de três seções que organizam os capítulos. A seção I, com questões de ética, política e da vida em sociedade, é aberta pela discussão do capítulo *Foucault leitor de Hobbes* que aborda a relação entre temas modernos e contemporâneos de filosofia política, apresentando-nos o filósofo francês Michel Foucault como leitor atento e pouco convencional da filosofia hobbesiana. Em seguida podemos ler a respeito do mundo atual e suas manifestações fundamentalistas religiosas que levam à questão que intitula o capítulo: *Fundamentalismo e niilismo: 2 faces da mesma moeda?* No capítulo subsequente, *Em busca de uma definição de emoção em Aristóteles*, são trazidos à reflexão problemas de cunho ético, porém levando a atenção do leitor para as discussões de Aristóteles acerca das emoções e de seu papel na vida dos cidadãos gregos da época do filósofo de Estagira. O capítulo de desfecho da seção, *A ética no contexto da sociedade e da educação escolar*, trata a ética e suas relações com a sociedade, a cidadania e a educação que prepara para ambas. A seção II, acerca de assuntos que envolvem arte, filosofia e educação, inicia com texto *Arte como emancipação*, que expõe uma leitura de Jacques Rancière, abordando os esforços da arte, da educação e da filosofia a favor da emancipação intelectual do homem. Como desfecho, a seção traz o capítulo *O que é o cine-documentário?*, que busca apreender a essência do gênero cinematográfico em questão. A seção III, que diz respeito à filosofia e seus modos de expressão, tem como texto de abertura *Essencialismo e pragmatismo na filosofia de Ludwig Wittgenstein*, um estudo sobre a passagem do modo essencialista ao modo pragmático com que o filósofo concebia a relação entre ontologia e linguagem em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, indo em direção a proposições que pensavam a linguagem como expressão social. Por fim, é trazido ao livro capítulo que se mostra como um exercício hermenêutico, *A nova filosofia de Franz Rosenzweig*, encarando a filosofia e sua relação com o tempo, questionando o modo mais convencional de se fazer filosofia, aquele a partir da pergunta pelo “o que é?”. Os estudos, que abarcam temas diversos da filosofia, fazem com que *Filosofia em Debate* represente variadas disciplinas filosóficas, suas indagações e expresse as pesquisas desenvolvidas pelos docentes do Colegiado de Filosofia UFT.

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-60487-59-2



9 788560 487592