

*I Seminário dos
Alunos de Pós-
Graduação em
Filosofia da
UFRRJ*



Organizadora
Cristiane Almeida de Azevedo

I Seminário dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ

1ª edição
PPGFil-UFRRJ
Seropédica
2016

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

**Reitora:
Ana Maria Dantas Soares**

**Vice-Reitor:
Eduardo Mendes Callado**

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Roberto Carlos Costa Lelis**

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Pedro Hussak van Velthen Ramos**

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2016 Cristiane Almeida de Azevedo

**Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição
Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.**

**I Seminário dos alunos de pós-graduação em filosofia da UFRRJ / org.
Azevedo, Cristiane A. de – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2016.**

80 p.

ISBN 978-85-68541-03-6

**1. Filosofia 2.Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Azevedo,
Cristiane A. de.**

ISBN 978-85-68541-03-6



9 788568 541036 >

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva
Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial:

Admar Almeida da Costa
Alfonso Henrique Vieira da Costa
Cristiane Almeida de Azevedo
Edson Peixoto de Resende Filho
Eduardo Gomes de Siqueira
José Nicolao Julião
Leandro Pinheiro Chevitaresh
Nelma Garcia de Medeiros

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)
Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)
Arley Ramos Moreno (Unicamp)
Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)
Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)
Eduardo Brandão (USP)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Evandro Barbosa (UFPE)
Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)
Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)
Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq).
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marco Antonio Valentim (UFPR)
Marcos Fanton (UFPE)
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)
Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Pedro Sússekkind Viveiros de Castro (UFF)
Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)
Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)
Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Sumário

• 6 •

Apresentação

Admar Costa

• 09 •

Anaxágoras: Uma filosofia da natureza em
resposta a questões parmenídic

Erick de Oliveira Santos Costa

• 17 •

Uma leitura do prólogo do *Sofista* de Platão

Nelson de Aguiar Menezes Neto

• 29 •

Nascimento e morte da tragédia: uma visão
nietzschiana

Edmilson Moreira de Carvalho

• 40 •

A racionalidade nas relações afetivas dos
modos finitos na filosofia de Espinosa

Miécimo Ribeiro Moreira Júnior

• 47 •

A influência do sistema educacional francês
na linguagem filosófica de Gaston Bachelard

Gustavo Bertoche

• 63 •

Ética e moral: dialética permanente no
cuidado de si

Jacira de Assis Souza

• 73 •

Qual o lugar da razão? Justiça,
Racionalidade: o Liberalismo Político de
John Rawls

Rafael de Souza Martins

Apresentação

É com grande alegria que apresentamos o resultado dos trabalhos realizados pelos alunos do PPGFil da UFRRJ no ano de 2014. Antes mesmo de completar um ano de existência, o PPGFil se mostra como um novo campo aberto à divulgação e troca de informação e pesquisa realizadas no âmbito da Pós-Graduação. Valendo-se do diálogo com os professores do Programa e com alunos de Programas de Pós de outras universidades, tais como UFRJ e UERJ, os trabalhos aqui relacionados permitem perceber a diversidade de interesse e o grau de comprometimento de orientandos e orientadores.

Os trabalhos, ora convertidos em artigos, tratam de temas consagrados nos vários períodos da História da Filosofia. Em Filosofia Antiga, o artigo de Erick Costa promove o bom embate entre Anaxágoras, Parmênides e Aristóteles. Guiado pelo pensamento do estagirita, o texto vai buscar os primórdios das teorias que aparecem problematizadas na *Física* para, depois disso, construir sua trajetória expositiva e investigativa em torno de noções fundamentais da filosofia como forma, matéria, privação e potência. Com enfoque diferente, a abordagem de Nelson Menezes Neto sobre o *Sofista* visa a desconstrução da oposição entre forma e conteúdo nos diálogos de Platão e, para tanto, propõe uma releitura de trechos específicos dos diálogos, em especial, aqueles que a tradição interpretativa julgou ser mero adorno ou preparação para a apresentação do conteúdo filosófico propriamente dito. Ao reavaliar o peso da forma literária nos diálogos, o autor sugere não só que uma coisa influencia a outra mas que forma e conteúdo não podem ser dissociados em Platão.

Aproximando a modernidade à antiguidade, e ocupando o espaço que o Programa concede à Recepção da Filosofia Antiga, Edmilson Carvalho aborda a famosa tese de Nietzsche sobre o nascimento da tragédia, investigação que, longe de ser histórica ou historiográfica, busca no pensamento “trágico grego”, que precedeu Sócrates e Platão, uma singular compreensão de vida e existência capaz de celebrar antes a dissolução que

a preservação do indivíduo e, por isso mesmo, fértil em oferecer uma base a partir da qual toda a Filosofia posterior é reavaliada e criticada por ter dela se afastado.

No campo da Filosofia Moderna, Miécimo Moreira Júnior enfrenta a terceira parte da *Ética* de Espinosa e trabalha a articulação da teoria dos afetos com a noção de conhecimento, mostrando que o afeto refere-se às afecções do corpo, em razão do que sua potência de agir é alterada. Conseqüentemente, o autor analisa também os efeitos dessas afecções na relação entre coisas singulares, o que implica o aumento ou diminuição, o estímulo ou contenção da potência de agir.

A Filosofia Contemporânea, por sua vez, vem representada pela investigação de autores da língua francesa e inglesa. O artigo sobre Bachelard, de Gustavo Bertoche, vai buscar nos efeitos sofridos pela França, na guerra contra a Prússia, o vínculo para explicar a reforma educacional promovida pela nova República da França, a partir dos anos de 1875. De cunho mais liberal e laico, apesar de toda força e resistência da Igreja, essa educação foi aos poucos consolidando uma “República de Professores” e, conseqüentemente, uma compreensão de que a Ciência em geral e a Filosofia, em particular, deveriam ser compreendidas e discutidas por todos, isto é, por leitores secundaristas, e não somente por doutores especializados, dentro dos muros da Universidade. Para tanto, sustenta o autor, o estilo mesmo de fazer filosofia na França, de que Bachelard é um dos mestres, é mais literário do que lógico. No campo da Filosofia Prática, o artigo de Jacira Souza é uma reflexão, a partir da experiência do magistério, sobre a necessidade de uma prática associada a uma teoria e vice-versa. Nessa dialética entre ética e moral, entre o particular e o universal, a autora vale-se de Paul Ricoeur para problematizar sua própria prática em sala de aula, compreendendo-a como um cuidado de si, onde o “si” é rigorosamente diferenciado da noção de identidade, seja enquanto ipseidade seja enquanto mesmidade. Sustentando o “estado de atenção” como o mais próprio da ética, conclui-se que o melhor é buscar circunscrever cada uma de nossas ações no domínio do bom. Fechando o livro, Rafael Martins trata do liberalismo político de John Rawls, pontuado tanto pelo debate acerca das liberdades civis nos EUA, quanto pelo embate com as correntes utilitaristas que exerciam forte influência na política americana. Partindo d’*Uma Teoria da Justiça*, o autor expõe a dificuldade de conciliar “igualdade” e “liberdade” em uma sociedade

constituída por um conjunto social diverso e desigual. Ao reconhecer as radicais diferenças quanto ao ponto de partida de diferentes indivíduos, o texto trata da relação entre escolha racional e justiça, em um contexto em que as contingências, ou circunstâncias materiais e ideológicas, exercem influente papel nas escolhas que fazemos, contrapondo-se ao princípio da razão. Mesmo recorrendo à distinção entre “razoável” e “racional”, distinção que remonta a Kant, o problema da motivação racional persiste e obriga Rawls a contínuas revisões do papel do racional no campo político.

Admar Costa
Coordenador do PPGFil/UFRRJ

Anaxágoras: uma filosofia da natureza em resposta a questões parmenílicas

Erick de Oliveira Santos Costa
Mestrando do PPGFil-UFRRJ

Apesar do tema, expresso em nosso título, o presente trabalho nada mais é do que parte de uma pesquisa que durou dois anos junto a graduação – e que está tendo continuidade no mestrado que está em andamento. Nossa pesquisa é pautada na tentativa de compreender alguns conceitos da filosofia aristotélica, mais especificamente as noções de forma, matéria, privação e potência, e um pouco sobre a metodologia usada pelo filósofo. As linhas abaixo compõem um capítulo da minha monografia de fim de curso, intitulada *Dialogo com a tradição: A conquista de novas convicções acerca dos princípios de natureza no primeiro livro da Física aristotélica*, realizada na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Nela tratei a respeito da metodologia de Aristóteles que, dentre outras coisas, passa pela crítica à filosofia precedente, esclarecendo assim algumas questões do primeiro livro da *Física* – livro no qual o filósofo tenta determinar quantos e quais são os princípios da natureza.

É sabido que os pensadores que protagonizam as críticas do Estagirita neste livro são Parmênides e Anaxágoras, e tal objeto de estudo me fez especular sobre possíveis relações entre estes dois pensadores e, tais relações – penso eu –, dão azo à compreensão do pensamento do segundo. No que compete mais especificamente à *Física* de Aristóteles, o grande nó que o autor pretende desatar no primeiro livro é o da impossibilidade do ser provir o não-ser e vice-versa. Se podemos atribuir esse problema a Parmênides ou não, se de fato o pensamento desenvolvido pelo eleata versa sobre a natureza ou não, não podemos afirmar com precisão, mas o fato é que o raciocínio desenvolvido (ou, se for o caso, que parece ter sido desenvolvido) pelo filósofo no conhecido fragmento B8¹ trata de uma questão que basicamente toda a filosofia grega

¹ Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse são muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo,

subsequente reconheceu como um problema legítimo do pensamento acerca da natureza.

Passemos, pois, ao texto propriamente dito, que se inicia com a discussão acerca do pensamento de Anaxágoras e se encerra com a crítica de Aristóteles feita no quarto capítulo do primeiro livro da *Física*.

Anaxágoras: a separação e o ilimitado

Diferente de Parmênides, Anaxágoras não é uma figura difícil de lidar na circunstância em que nos encontramos – qual seja, a de pensar a natureza² –, já que seu discurso tem claramente por referência a *physis*.

Anaxágoras concebeu um cosmos uno e homogêneo – e se Parmênides pensava de fato numa realidade uno-todo, a filosofia de Anaxágoras, em algum aspecto, se aproxima da dele. Se o eleata nos desafiou a contemplar o cosmos em sua totalidade, Anaxágoras o aceitou com entusiasmo. E a partir dessa experiência, fundamentou toda sua teoria da multiplicidade e do movimento.

A hipótese de que Anaxágoras estava tentando resolver um problema deixado por Parmênides (ou por pensamentos análogos aos dele) é plausível, o fato é que o fisiólogo de Clazômenas, embora assuma a posição de uma natureza uno-todo, nos fornece abertamente uma resposta à questão do movimento:

uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias? Como e onde lhe acrescentarias? Nem do não-ser te deixareis falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável, visto que não é. E que necessidade o impeliria a nascer, depois ou antes, começando do nada? E, assim, é necessário que seja de todo. Nem a força da confiança consentirá que do não-ser nasça algo ao pé do ser. Por isso, nem nascer nem perecer, permite a justiça, afrouxando as cadeias, mas sustêm-nas (...). Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem um lado é mais, que o impeça ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo (B8, tradução de José Trindade Santos (ver Parmênides, 2002)).

²Por mais que o pensamento de Parmênides seja decisivo para o filosofar posterior – também por isso tinha grande renome entre os gregos –, creio ser incontestável a afirmação de que existiam muitas dúvidas acerca disto a que o filósofo estava se referindo quando estabeleceu uma reflexão acerca do ‘ser’. Isso sem contar as discussões correntes sobre seu pensamento, que tanto deviam julgar seu pensamento a partir dos de seus seguidores, quanto, em meio a todo este alvoroço, deviam se desprender do que o filósofo havia escrito. A exemplo desta dificuldade temos Platão, que dispensa analisar o pensamento do eleata, num texto (*Teeteto*) em que procura resgatar com fidedignidade seu pensamento e o de Protágoras, já que isso era pertinente à tentativa de se estabelecer o que é conhecimento. Assim Platão se pronuncia: “tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo de suas ideias”(*Teeteto*, 184a).

Juntas todas as coisas eram infinitas em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito. E, sendo todas juntas, nenhuma era visível por pequenez (DK59B1)³. Não estão separadas umas das outras as (coisas) neste único cosmo e não estão uma das outras recortadas por machado, nem o quente nem o frio, nem o frio nem o quente (B8). E desde que o espírito começou a mover, de todo o movido operava-se uma separação. E quando o espírito moveu, tudo isso foi separado; movidas e separadas (as coisas), tanto mais a revolução fazia com que se separassem (B13).

Parece que a noção de que as coisas podem ser divididas ilimitadamente, seguida da noção de que, quanto menores os componentes de uma mistura mais homogênea esta fica, levou o filósofo a conceber uma realidade una em mistura plena, “pois, [diz Anaxágoras que] nem do pequeno há o mínimo” (B3), e que “juntas todas as coisas eram infinitas em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito (B1)”. No entanto, esta realidade “toda misturada” é movida por algum tipo de inteligência, formando assim as coisas tal como estamos habituados a ver.

Anaxágoras critica, quase nos mesmos termos que Parmênides, a noção ordinária de nascimento e morte⁴. Os componentes (sementes) da realidade sempre existiram e sempre vão existir. E o que aos sentidos se mostra como geração e corrupção é na verdade a separação e reagrupamento, em dadas medidas, desses componentes. Não há limites para fragmentação destas sementes, pois seria um contrassenso, segundo Anaxágoras, pensar que no processo de separação, em algum momento uma semente qualquer que está em processo de divisão deixaria de existir, já que o que é não é possível não ser (B3). Com isso, estes componentes, submetidos à força e à velocidade do movimento, nunca se desprendem por completo das coisas, pois se a divisão dos componentes das coisas é infinita, no movimento sempre haverá

³ Todos os fragmentos de Anaxágoras foram citados a partir da coleção *Os pensadores* (Abril Cultural, 1973).

⁴ Em certo sentido este preceito está correto (Ver 190b1-10). No entanto, segundo Aristóteles, os primeiros filósofos o usaram de forma equivocada: “Os primeiros na filosofia, buscando a verdade e a natureza dos entes, descaminharam-se devido à inexperiência, como que empurrados para outra via: afirmaram que nenhum dos entes vem a ser nem ser corrompe, porque é necessário que aquilo que vem a ser provenha do ente ou do não-ente, mas é impossível que algo provenha de qualquer um dos dois: o ente não vem a ser (já é, afirmam), e nada provem do não ente, pois é preciso que algo esteja subjacente. Pois bem: aumentando desse modo a decorrência que daí se segue, afirmaram que tampouco há uma pluralidade de coisas, mas apenas o próprio ente” (*Fís.* I, Cap. 8, 191a 24-32). Este raciocínio, o qual Parmênides fora o primeiro a desenvolver de forma pertinente, levou Anaxágoras a conceber as substâncias das coisas como *ápeiron* (indeterminado).

resquícios de um determinado componente que está em processo de separação e, já que de início esses componentes eram todos juntos, sempre haverá resquícios de todos os componentes da realidade física em todas as coisas.

Na filosofia de Anaxágoras, o todo e a parte possuem uma ligação visceral. Tudo está contido em todas as coisas, e nem mesmo a revolução causada pelo espírito que separa as coisas é capaz de privá-las dessa propriedade original. Além disso, as partes são tão ilimitadas quanto o todo e o todo quanto às partes. As coisas são ilimitadas tanto no que tange a perda por separação, quanto ao que tange ao acréscimo, ou seja, tanto em direção ao maior, quanto em direção ao menor. Por isso noções como grande e pequeno, maior e menor não são concernentes ao discurso acerca da natureza (B5 e B6).

Aristóteles acredita que Anaxágoras chegou a essa conclusão devido à mesma observação que levou diversos pensadores a desenvolverem suas doutrinas, a saber: da observação dos contrários derivando-se mutuamente das mesmas coisas. A partir desta noção o fisiólogo pensou que tudo está contido em tudo e que, já que os componentes da realidade são ilimitados, não se pode conhecer a quantidade destes nas coisas (B7). Por isso, Anaxágoras diz que os sentidos nos mostram aquilo que nem na teoria e nem na prática podemos determinar, a “visão das (coisas) inaparentes [nos] (são) aparentes (B21a)” através dos sentidos⁵, ou seja, os aspectos fenomênicos são apenas um aspecto visível da composição originária das coisas que não aparecem. Dirá, por conseguinte, que aos sentidos não cabe a visão da verdade (B21), no entanto – aqui especulo eu – as aparências dos sentidos podem, certamente, nos orientar na busca por ela.

Crítica ao pensamento de Anaxágoras

Estamos de acordo que Anaxágoras, em meio à problemática eleática⁶, parece fazer a natureza transparecer razoavelmente inteligível. Parece que o filósofo reconhece

⁵ Por isso Aristóteles achou ser lícito equiparar Anaxágoras a Protágoras. Em *Metafísica IV*, Aristóteles diz: “E de Anaxágoras refere-se uma afirmação feita a alguns de seus discípulos, segundo a qual os seres seriam para eles tais como eles os considerassem ser (1009b27)”. Pois se as coisas são por si indeterminadas e, esta sim, é a verdade acerca delas, qualquer aparência pode ser considerada válida.

⁶ Podemos formular estas, dentre outras: se devemos supor que para haver mais de um ente, é preciso haver um não-ente, o que parece absurdo, como é possível pensar o múltiplo? Como é possível haver geração e corrupção, se nada pode provir do nada, ou seja, do não-ser nada pode vir a ser, e do mesmo

toda problemática e as convicções acerca do ser propaladas pelo pensamento de Parmênides, trazendo cognoscibilidade à natureza, sem deixar de se pautar no que é oferecido pelo eleata. Mas vejamos no que peca essa leitura:

Aristóteles reconhece o espanto que é ver os contrários derivando-se uns dos outros quando se embarga a geração e a corrupção, tal como faz Parmênides e Anaxágoras – ora, como é possível uma propriedade simplesmente desaparecer? Com efeito, se é impossível que se gere o que não existe, os dois contrários devem preexistir juntos na mesma coisa (*Met.* IV, 5, 1009a25.), já que vemos os contrários derivando-se mutuamente no mesmo objeto.

Certamente fora este raciocínio que levou Anaxágoras a pensar que todos os componentes da realidade deveriam estar contidos em cada coisa. E, tendo em vista que esses elementos não poderiam vir a ser e nem deixar de ser, deveriam, por conseguinte, existir em quantidade ilimitada nas coisas. Entretanto, dirá Aristóteles, não é possível sustentar por princípio o ilimitado puro e simples, já que este é propriamente um fator de incognoscibilidade. Ora, julgamos conhecer algo, dentre outros motivos, quando compreendemos sua grandeza e quantidade. Além disso, a noção de ilimitado em grandeza e pequenez é contraditória, para não dizer absurda. As coisas possuem grandezas determinadas, portanto suas partes também deverão possuir. Se algo é ilimitado tanto em grandeza quanto em pequenez, este deverá possuir qualquer grandeza e pequenez estimável, mas isso é absurdo, já que é sabido que as coisas são determinadas (*Fís.* I, 4, 187b 7-21).

A concepção de Anaxágoras é contrária à aceção de que os corpos, sejam eles quais forem, se esgotam em seus limites, ou seja, de que as coisas possuem uma quantidade de matéria limitada. A resolução do problema do ‘vir a ser’ proposta por Anaxágoras é descabida, justamente por interditar essa noção. Se a discriminação de dois componentes não chega ao fim, somos forçados a crer que não se trata de dois componentes, mas de apenas um. Com efeito, “se a discriminação não cessar, mas sempre for possível subtração, haverá, numa grandeza limitada, coisas limitadas em

modo, o que há não pode deixar de existir? De modo semelhante, se o ser não pode se alterar em seu oposto, como pode haver mudança? Se a via da razão é constituída apenas pelo caminho daquilo que é determinado, como pode haver conhecimento da natureza, que é indefinidamente múltipla e mutável?

número ilimitado. Mas isso é impossível (*Fís.* I, 4, 187b32-34)”. E se ainda insistirmos que se trata de mais de um componente, como discerniríamos a grandeza que determina a predominância de um determinado componente? Ora, as coisas, como diz Anaxágoras, não são aquilo que as compõem em maior quantidade? Se todos os componentes são sempre ilimitados, o que caracteriza a quantidade? (*Fís.* I, 4, 187b 22-34). O pensamento de Anaxágoras embarga qualquer noção de limite, proporção, relação maior e menor (*Fís.* I, 4, 187b 35), para não dizer, qualquer noção de cognoscibilidade.

Todavia, essas ponderações não desmerecem a empreitada de Anaxágoras. Anaxágoras, como todos os outros – inclusive subsequentemente Aristóteles –, se deparou com um problema real, que surge à medida que se supera a perspectiva cômoda e ordinária das coisas. Todos eles se defrontaram com a dificuldade que é compreender o fundo do ser. Apesar disto – isso sempre se faz manifesto –, os contrários estão envolvidos diretamente na questão do ser da natureza. E essa é, segundo Aristóteles, uma verdade acerca das coisas que os que primeiro filosofaram conseguiram atinar.

Consideração final

Aristóteles inicia a *Física* afirmando que o pensamento acerca da natureza deve partir do que é mais cognoscível para nós em direção ao que é mais cognoscível por natureza – e essa recomendação ele faz em quase todos os seus estudos. Pensamos ser este um ponto importante para compreender sua crítica. O Estagirita reconhece o dilema atribuído a Parmênides como legítimo. No entanto, ao lermos a filosofia precedente parece que esta se guia a partir de problemas e raciocínios ao invés de se apoiar no modo tal como as coisas se manifestam a nós. Anaxágoras, por exemplo, parece dar luz à compreensão da natureza e seu caráter mutável em meio às ideias e perspectivas que estavam em pauta. No entanto, creio que Aristóteles o acusaria de negligenciar o apresentar-se das coisas a nós – ora, aparentemente é isso que suas ideias deveriam atender. Parece-nos – e isso deve ser melhor apurado por nós – que a noção de forma, noção esta que permitirá Aristóteles fazer sua reformulação do pensamento acerca da natureza, tem a ver com essa atenção que é voltada para o modo como as coisas se

manifestam a nós. Vale dizer que, segundo o pensador, um dos grandes erros dos filósofos precedentes, não foi simplesmente levar em conta o dilema eleático, mas sim compreender a realidade, e tentar resolver esse dilema levando em conta, em grande medida, apenas a noção de matéria.

Aristóteles segue sua trajetória buscando responder esse dilema com as noções de privação e potência – mas isso não é tema para a presente discussão. O que pode ser indicado aqui é que ele parece ter – segundo nosso ponto de vista – a preocupação de se pautar em questões tais como “o que é manifesto no processo de mudança?”. Quanto aos nossos outros dois pensadores, a leitura de Aristóteles e também de seus fragmentos me fizeram refletir acerca de uma série de questões:

Parece ser possível pensar que as ideias de Parmênides certamente foram as mais influentes na antiguidade, e que tanto sua compreensão pode auxiliar no entendimento das ideias de seus sucessores, quanto a compreensão destes pode auxiliar na especulação de possíveis explicações para o seu pensamento – a ideia de um universo uno-todo que Anaxágoras defende, se quisermos pensar numa influência do pensamento de um no outro, pode, por exemplo, ser um indício que reforce a ideia de que Parmênides versava sobre a natureza no fragmento B8. O grande dilema é que a importância do filósofo é – penso eu – uma faca de dois gumes, haja vista que podemos tanto nos apoiar nas ideias dos sucessores para especular sobre possíveis influências do filósofo, quanto podemos pensar que tal importância fazia com que seu pensamento fosse propalado de tal modo que seu verdadeiro intuito e seus versos muita das vezes não fossem o foco da questão. Isso sem contar os fragmentos do filósofo que, estes sim, devem ser a maior fonte de atenção para aqueles que se dispõem à aventura que é tentar compreender e refletir sobre o pensamento de Parmênides.

Bibliografia:

ARISTÓTELES. *Física I – II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Metafísica: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Trad. Marcelo Perine. Vol.II 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Órganon*, Trad. Edison Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010.

CASERTANO, Giovanni: *Os Pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça G.de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Verdade e erro no poema de Parmênides*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Anais de Filosofia Clássica, vol. 1 n°2, 2007.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. e comentários. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

SOUZA, José Cavalcante (org.): *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Sousa *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Uma Leitura do Prólogo do *Sofista* de Platão

Nelson de Aguiar Menezes Neto
Doutorando do PPGF/UFRRJ
Bolsista Capes

Sofista, político e filósofo... No *Sofista*, Sócrates deseja ouvir do Estrangeiro de Eleia se em sua terra esses eram considerados um só, dois ou três (*Sofista* 217a). O enredo desse diálogo se desenrola, portanto, em torno da busca pela definição dessa figura homônima, de modo a permitir uma diferenciação com relação ao filósofo.

Os aspectos literários do texto platônico, de modo geral, têm recebido pouca atenção por parte dos comentadores, sendo tomados como elementos decorativos e dispensáveis, quando não simplesmente ignorados. Este é o caso dos passos iniciais do *Sofista*, vistos como secundários e restritos a um mero embelezamento literário.

A proposta deste trabalho é desvencilhar-se de uma leitura descuidada dos passos iniciais do *Sofista*, buscando uma interpretação que leve em conta ao mesmo tempo seu caráter literário e filosófico, evidenciando, assim, a singularidade da composição platônica. Sugerimos aqui uma determinada leitura desses passos, deixando de lado uma interpretação reducionista que os lê simplesmente como uma mera introdução, para identificar neles elementos fundamentais para o desenvolvimento do diálogo como um todo.

Os passos iniciais do *Sofista* (216a a 218b) são usualmente designados como “prólogo”, sendo entendidos como uma cena introdutória à discussão principal do diálogo, cuja investigação filosófica propriamente dita se iniciaria apenas a partir do passo 218b, com a busca pela definição do sofista através do método das dicotomias¹. José Trindade dos Santos, em sua introdução à edição portuguesa do *Sofista*, afirma que

¹ Cornford (1935, p.165) intitula os passos 216a – 218d como uma “conversação introdutória”.

a finalidade da introdução dramática “se cinge à apresentação da personagem condutora do diálogo – o Hóspede de Eléia”(2004, p.14-15).

Para González (2003), no entanto, embora os prólogos dos diálogos platônicos sejam geralmente vistos como preliminares e incidentais, sendo negligenciados pelos *scholars*, eles na verdade introduzem e explicitamente discutem ideias centrais, articulando diferentes temas ou *motifs*². Haveria, conseqüentemente, uma relação entre a estrutura formal e o tópico principal desenvolvido ao longo da obra.

Na *Poética*³, Aristóteles divide a tragédia em prólogo, episódio e êxodo. Para ele, o prólogo designa o momento que precede a entrada do coro, marcando o começo propriamente dito da tragédia⁴. E na *Retórica*, afirma que o prólogo é a *arché* do discurso poético⁵.

Dentre os principais poetas trágicos, Eurípidés dá uma relevância e especificidade ao prólogo para além de uma mera introdução. Com efeito, na

² Segundo González (2003, p.16), “o prólogo Platônico fornece a base para a investigação subsequente, chamando nossa atenção para *problemas* específicos, sem uma referência aos quais essa investigação não pode ser nem totalmente compreendida nem feita fecunda”.

³ “Segundo a extensão e as ações em que pode ser repartida, as partes da tragédia são as seguintes: prólogo, episódio, êxodo, coral – dividido, este, em párodo e estásimo. [...] Prólogo é uma parte completa da tragédia, que precede a entrada do coro.” 1452b [15] πρότερον εἶπομεν, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν καὶ εἰς ἃ διαίρεται κεχωρισμένα τάδε ἐστίν, πρόλογος ἐπεισόδιον ἔξοδος χορικόν, καὶ τούτου τὸ μὲν πάροδος τὸ δὲ στάσιμον, κοινὰ μὲν ἀπάντων ταῦτα, ἴδια δὲ τὰ ἀπὸ τῆς σκηνῆς καὶ κομμοί. ἔστιν δὲ πρόλογος μὲν μέρος ὅλον τραγωδίας τὸ πρὸ χοροῦ [20] παρόδου. (*Poética* 1452b, tradução portuguesa de Eudoro de Souza, texto grego ed. R. Kassel, disponível em www.perseus.org)

⁴ De acordo com Massaud (2004, p.371) o prólogo, “por extensão, passou a se referir ao texto que precede ou introduz uma obra”. Seria, portanto, a cena introdutória, em que se fornecem dados prévios elucidativos do enredo da peça. Situando-se no começo do drama, teria o fim de explicar ao leitor as motivações que levaram ao autor criá-la, bem como fornecer considerações relevantes que pudessem orientar a leitura.

⁵ Sobre a *arché* do discurso, Aristóteles escreve o seguinte no livro III da *Retórica* (14, 1. 5): “[1] O *prooimión* é a *arché* do *lógos*. O que lhe corresponde em poesia é o prólogo; na aulética, o prelúdio. São outros tantos começos que, por assim dizer, abrem o caminho ao que vai seguir. O prelúdio é semelhante ao *prooimion* no gênero epidíctico. Com efeito, os tocadores de flauta, quando conhecem alguma ária, ensaiam-na preludiando no início da música que dá o tom. Eis qual deve ser a composição nos discursos demonstrativos: começa-se por exprimir o que se pretende dizer e apresenta-se o plano. Todos os oradores conformaram-se com esta regra. [5] Para os proêmios do gênero judiciário (*tà dè tou dikaniou prooimia*), deve partir-se do princípio que eles desempenham o mesmo papel que os prólogos (*prólogos*) das peças teatrais (*dramáton*) e os proêmios dos poemas épicos (*tôn epôn tà prooimia*).”

[1] τὸ μὲν οὖν προοίμιον ἐστὶν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν αὐλήσει προαύλιον: πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ' εἰσὶ, καὶ οἷον ὁδοποιήσεις τῷ ἐπιόντι. τὸ μένουσιν προαύλιον ὁμοιον τῷ τῶν ἐπιδεικτικῶν προοίμιῳ: καὶ γὰρ οἱ αὐληταί, ὃ τι ἂν εὖ ἔχωσιν αὐλήσαι, τοῦτοπροαυλήσαντες συνῆψαν τῷ ἐνδοσίμῳ, καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὃ τι γὰρ ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὃ περ πάντες ποιούσιν.[5] τὰ δὲ τοῦ δικανικοῦ προοίμια δεῖ λαβεῖν ὅτι ταῦτὸ δύναται ὅπερ τῶν δραμάτων οἱ πρόλογοι καὶ τῶν ἐπῶν τὰ προοίμια.

Antiguidade, a palavra *prólogos* teria sido usada para designar o monólogo inicial tal qual aparece nas peças de Eurípides⁶. Nesse sentido, Méridier (1911, p.IX) salienta que:

“As dezessete tragédias conservadas de Eurípides, com exceção de *Ifigênia em Aulis*, que se inicia por um diálogo, apresentam todas elas a particularidade de começar por um monólogo em trímetros iâmbicos. Em duas peças, *As Suplicantes* e *As Bacantes*, o monólogo constitui todo o prólogo; em outras peças ele é seguido de uma ou várias cenas antes do párodo”.

Mas qual seria a função do prólogo nas obras euripideanas? Além de criar expectativa no público (HAMILTON, 1978, p.277), o prólogo em Eurípides apresenta-se como uma condição prévia para a própria ação dramática. Trata-se, assim, de um monólogo inicial de cunho expositivo, cuja função é a de realçar e condensar a exaltação dramática da parte central da peça⁷. De acordo com Michelini (1987, p.105-6):

“As peças de Eurípides apresentam um ‘impulso inicial’ ou uma ‘partida’, que produz no público um certo distanciamento da ação, sem revelar porém todas as reviravoltas que ainda estão por vir. Outro efeito do prólogo narrativo pode ser o de diminuir a necessidade de um desenvolvimento gradual dos eventos da trama que estão para além dos personagens desempenhados pelos atores. Para entender os eventos de *Ajáx* de Sófocles, devemos primeiro entender que tipo de pessoa Ajáx é; e a peça dispense algum tempo estabelecendo o *ethos* do protagonista. *Édipo Rei* nos dá um exemplo impressionante de uma abertura lenta: pouco nos é contado sobre os eventos passados que desencadearam o presente dramático, mas nesse presente nos é dada ampla oportunidade de observar Édipo desempenhar sua função de monarca. Em contraste está a apresentação de Medeia pelo prólogo da Nutriz e pela lírica implícita que revela suas emoções. Quando a própria Medeia finalmente aparece, ela está pronta para começar sua cilada, conquistando as mulheres de Corinto. Conhecendo o panorama de sua experiência passada e o esboço de seu caráter, estamos

⁶ Nas tragédias, os prólogos são formados por uma ou várias cenas, podendo começar por um diálogo ou por um monólogo. Observe-se, porém, que nem todas as tragédias têm prólogo.

⁷ “Eurípides normalmente inicia seus dramas com um monólogo que alude a episódios anteriores relevantes e antecipa as questões centrais da peça. Na comédia *As rãs*, Aristófanes ironiza esse aspecto, colocando na boca do próprio Eurípides, personagem da peça, as seguintes palavras: ‘mas meu primeiro personagem, saindo dos bastidores, relatava imediatamente a origem do drama’ (vv. 946-7)” Nota de Trajano Vieira em EURÍPIDES, 2010, p. 23 (nota 1).

preparados, porém, para vê-la com prazer e com alguma compreensão”.

Em Eurípides, entretanto, o prólogo não se apresenta apenas como um dispositivo facilitador da ação dramática. Ele se diferencia dela de forma explícita para o público, situando a parte central da peça numa perspectiva de irrealidade, através da transferência direta de informação por um personagem⁸. Isso equivale a dizer que, por meio do prólogo, Eurípides ironiza a própria realidade aparente da performance dramática (MICHELINI, 1987, p.107).

Embora seja um diálogo dramático⁹, aproximando-se em muito do estilo teatral da tragédia grega, o prólogo do *Sofista* difere estilisticamente do modelo euripideano. O *Sofista* começa com a cena em ação, em forma de diálogo, em discurso direto, dispensando o papel de um narrador e o uso de terceira pessoa¹⁰.

É relevante notar que o começo do *Sofista* não coincide com o início da discussão filosófica que ocupa a parte central da obra. O diálogo é aberto com a fala de Teodoro, que apresenta o Estrangeiro de Eleia a Sócrates. O texto começa com a ação dramática em pleno andamento. Remetendo-se a um acordo feito no dia anterior, o texto dá a entender que a conversa segue seu curso. René Schaerer (*apud* MATTÉI, 1983, p.55) sugere que, ao fazer referência a uma conversa prévia, suscita-se “um movimento retrógrado de nossa imaginação”, implicando, de certo modo, a existência de algum nível de reminiscência como condição para a conversa que então se inicia¹¹.

⁸ “O teatro sofocleano trabalha sempre para negar ao público a distância necessária para ver a peça numa perspectiva; mas o público euripideano é encorajado a dar-se conta de que o drama arbitrariamente fez um recorte de um tecido maior, começando sempre muito depois do primeiro passo e fechando sempre muito antes do último” (MICHELINI, 1987, p.106-7).

⁹ A classificação dos diálogos platônicos em narrativos e dramáticos é antiga, sendo atestada por Diógenes Laércio (III, 50): “Não se ignora que os autores distinguem e classificam diferentemente os diálogos, pois alguns diálogos eles chamam de dramáticos, outros de narrativos, e outros ainda de uma mistura dos dois, porém essa distinção baseia-se mais no ponto de vista cênico que no filosófico.” Segundo Diógenes Laércio (III, 61), Aristófanes de Bizâncio (257-180 a.C) teria classificado os diálogos em trilogias, sendo, contudo, Trasilio o autor de uma classificação tetralógica dos diálogos, à semelhança da classificação poética das tragédias (III, 56). Cf. ALLINE (1915).

¹⁰ De modo semelhante a outros diálogos, como o *Filebo*, por exemplo.

¹¹ É interessante notar que Nietzsche, em seus cursos sobre os diálogos de Platão (cursos de 1871-1876), à luz do *Fedro*, observa que os diálogos platônicos são “formas de memorização”, de modo que a reminiscência é sempre um ponto de partida para o entendimento da escrita platônica. Afirma Nietzsche (1991, p.6): “Mas é necessário sempre conservar no espírito que o escritor Platão não passa de um *eidolon* (uma imagem) do Platão que *ensina*, uma simples reminiscência dos discursos do jardim de Akademos”.

O diálogo entre Teodoro e Sócrates tem caráter aparentemente incidental e não filosófico, parecendo apenas ter a função de introduzir a figura do Estrangeiro na subsequente discussão filosófica¹². No entanto, o encontro de Sócrates com o Estrangeiro descrito no prólogo provoca uma série de reações que colocam em ação o diálogo (MATTEÍ, 1983, p.61). Note-se que é a presença do Eleata, segundo Teodoro “um homem realmente filósofo” (216a), que leva Sócrates a observar que este tipo de homem não é fácil de discernir, ora aparecendo como político, ora como sofista, ora dando a impressão de estar em completo delírio (*Sofista* 216d).

Desse modo, a importância do prólogo no plano argumentativo e literário do *Sofista* não se reduz a aspectos secundários, uma vez que traz, de modo latente, os fundamentos e pressupostos da investigação que será levada a cabo. Assim, de modo semelhante ao prólogo da tragédia, o prólogo do *Sofista* condensa os problemas que serão tematizados no diálogo. Apresentando-se como *arché* do discurso¹³, cria as expectativas com relação aos temas que estão por vir, além de, em alguma medida, antecipar o seu desfecho.

Na *Retórica*, ao falar da *arché* do discurso, Aristóteles estabelece uma relação entre prólogo e próêmio, mostrando que desempenham o mesmo papel e que se diferenciam apenas pelo gênero a que se referem (prosa, peça teatral, poesia épica, aulética)¹⁴. Levando em consideração a observação de Aristóteles, é possível então afirmar que a introdução dramática do *Sofista* assume uma função proemial. A relevância de destacar essa função e de entender o prólogo do *Sofista* como uma espécie

Para Nietzsche, o significado dessa escrita diverge do sentido moderno de literatura (discordando, assim, de Scheleirmacher). Ela não teria, assim, o objetivo de levar aquele que não sabe ao saber. Para o filósofo alemão, a escrita platônica refere-se sempre a algo já sabido previamente. E o *Sofista*, já em suas primeiras linhas, parece confirmar essa ideia do diálogo como forma de rememoração.

¹² Nesse sentido questiona González (2003, p.15): “Esses prólogos são, então, nada além de tentativas de fornecer à discussão principal um cenário realístico, ou eles fazem uma contribuição indispensável à nossa compreensão do conteúdo filosófico da discussão principal?”

¹³ [1] τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν ἀλλήσει προαύλιον: πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ' εἰσὶ, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι. τὸ μὲν οὖν προαύλιον ὅμοιον τῷ τῶν ἐπιδεικτικῶν προοίμιω: καὶ γὰρ οἱ ἀλλήται, ὅ τι ἂν εὖ ἔχωσιν ἀλλήσαι, τοῦτοπροαυλήσαντες συνῆσαν τῷ ἐνδοσίμῳ, καὶ ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς λόγοις δεῖ οὕτως γράφειν, ὅ τι γὰρ ἂν βούληται εὐθὺ εἰπόντα ἐνδοῦναι καὶ συνάψαι, ὅπερ πάντες ποιοῦσιν. [5] τὰ δὲ τοῦ δικανικοῦ προοίμια δεῖ λαβεῖν ὅτι ταῦτὸ δύναται ὅπερ τῶν δραμάτων οἱ πρόλογοι καὶ τῶν ἐπῶν τὰ προοίμια.

¹⁴ Note-se que, para Aristóteles, o *télos* está posto na *arché*: o fim está no princípio. Todo o diálogo é, de algum modo, um retorno em espiral ao ponto de onde partiu.

de proêmio deriva do fato de este ser um elemento recorrente na composição da obra platônica, uma prática instituída em outros diálogos como a *República*, o *Fedro*, o *Fédon* e o *Timeu*, com uma clara função filosófica (AUGUSTO, 2011, p.615).

A articulação entre as noções de prólogo e de proêmio remete-nos para as *Leis*. Com efeito, nesta obra, Platão nos apresenta uma verdadeira discussão sobre a função persuasiva e psicagógica do proêmio, evidenciando o seu caráter ao mesmo tempo filosófico e político. Ao mostrar que há duas possibilidades para estabelecer a obediência às leis - uma por meio da persuasão e outra por meio da força - o Estrangeiro de Atenas mostra que a *dýnamis* do proêmio é a de produzir persuasão, opondo-se à “lei pura”, imposta tiranicamente sem nenhum tipo de explicação.

Segundo os passos 722 c-d das *Leis*¹⁵, todo discurso comporta um proêmio, de modo que este consiste numa “espécie de exercício preparatório”, com a *dýnamis* de produzir persuasão, não sendo um mero início ou introdução, mas valendo como “exórdio de grande vantagem para o que se quer desenvolver”. Desse modo, como sugere Augusto (2001, p.616), a função do proêmio, “nos diálogos platônicos, deve ser vista como exemplarmente filosófica, tal como fica demonstrado na *República*”¹⁶.

A introdução do *Sofista* tomada a partir de sua “função proemial” lhe confere uma significação filosófica para além de uma mera introdução. Trata-se, com efeito, do momento inicial (*arché*) em que está determinado o *ser* do que se fala, de forma que as principais questões da obra estão ali delineadas, de modo proléptico. Nela, não se apresenta apenas o projeto de enquadramento do sofista, como também podemos

¹⁵ “O fato é que, desde que começamos a conversar e a manhã cedeu o lugar ao meio-dia, alcançamos este aprazível pouso sem falar em outra coisa a não ser leis; no entanto, somente agora principiamos a entrar no assunto propriamente dito, pois tudo que ficou para trás constitui apenas o proêmio às leis. E por que me exprimo desse modo? Pelo desejo de acrescentar a observação de que todo discurso, e tudo em que a voz participa comportam um proêmio, por assim dizer, uma espécie de exercício preparatório que vale como exórdio de grande vantagem para o que se quer desenvolver” (*Leis*, 722 c-d).

¹⁶ “Segundo o lexicógrafo Pólux, diante do Areópago não era possível ‘fazer proêmios’ (*prooimiázesthai*), nem apresentar súplicas (*oiktízzesthai*). Isso porque o discurso nos tribunais estava submetido ao limite de tempo. Tal constrição no tribunal opõe-se, por outro lado, à liberdade do discurso filosófico, que não sofre a pressão da água que escorre na clepsidra. Do mesmo modo, Temístio fala de ‘fazer proêmios’, e termos semelhantes (*prooimiastéon* e *eleinologetéon*) aparecem num escólio de Máximo Planudes. Também nos *Prolegomena* anônimos ao tratado *Peri heuréseos* de Hermógenes (aos quais deve-se, de qualquer forma, relacionar o escólio) fala-se da proibição de ‘fazer proêmios’ (*prooimiázesthai*) e ‘perorar’ (*epilégein*). Luciano (*Anacarsis*, 19) indica três aspectos da proibição: um relativo ao proêmio, outro à compaixão, (*oiktos*), e outro ao ‘exagero’ (*deínosis*)” (LIMA, 2004, p.122-3. Cf. tb. p.111).

encontrar, de algum modo já esboçado, a sua própria definição. Podemos dizer que, também de certo modo, o sofista está aí capturado, já estando traçada a sua diferenciação com relação ao filósofo.

Em seu artigo *How to read a platonic prologue*, Francisco González nos apresenta as seguintes lições para ler um prólogo platônico:

“é importante, em primeiro lugar, olhar para os temas gerais introduzidos pelo prólogo: não apenas os temas explicitamente abordados na discussão, mas também os temas sugeridos pelos detalhes dramáticos e literários. Em segundo lugar, deve-se determinar que *problemas* o prólogo introduz em conexão com esses temas. Em terceiro, é preciso ler a discussão principal sob a perspectiva desses problemas, numa antecipação que irá, se não resolver, pelo menos iluminá-los” (GONZÁLEZ, 2003, p.44).

Dada a brevidade deste trabalho, nos limitaremos apenas a indicar, de modo muito geral, alguns temas ou problemas introduzidos pelo prólogo do *Sofista*, conforme nos recomenda González¹⁷:

(i) a busca pela definição do sofista e sua diferenciação com relação ao filósofo:

No prólogo, a busca pela definição do sofista abre o texto para a intertextualidade. Este, com efeito, configura-se como um dos procedimentos literários utilizados para realçar a singularidade do filósofo. Com efeito, segundo Nightingale, “para criar a disciplina especializada da filosofia, Platão teve que distinguir o que ele estava fazendo de todas as outras práticas discursivas que se pretendiam sabedoria” (1995, p.10).

No caso do prólogo, há alusões e subtextos¹⁸, que permitem delinear um contraste com modalidades tradicionais do discurso¹⁹, remetendo a *topoi*, temas e

¹⁷ Em seu comentário ao *Sofista*, Cornford (1935) aborda os dois primeiros temas que indicamos aqui: “A conversação introdutória anuncia o assunto da discussão iniciada neste diálogo e continuada no *Político*: Como devem ser definidos o sofista e o político, e como devem ser diferenciados do filósofo? Um segundo propósito é descrever a posição filosófica do Estrangeiro de Eleia, que aqui toma o lugar de Sócrates como o líder da conversação” (CORNFORD, 1935, p.165).

¹⁸ Sobre alusões nos textos platônicos, observa Mattéi (1983, p.55): “Uma vez que a obra platônica pode ser considerada como um jogo de alusões (como se admitiu em geral desde o neoplatonismo), seria bom

características estruturais de outros gêneros (NIGHTINGALE, 1995, p.8). Um exemplo encontra-se no passo 216a, - uma evidente alusão aos versos da *Odisséia* (XVII, 488). Platão evoca Homero, associando-o à sofística. Os deuses homéricos vão de cidade em cidade, se metamorfoseiam, enganam, mentem para os homens. Trata-se de uma imagem, um modelo que legitima a prática, o modo de agir e o gênero de vida sofístico. Um deus refutador, preocupado em examinar os excessos dos homens é *paródia* tanto para o sofista quanto para Sócrates, ocupados com controvérsias, refutadores, preocupados em examinar e criticar os argumentos²⁰.

(ii) os personagens:

O jogo de alusões encontra-se, ainda, na própria escolha e apresentação das personagens que compõem a obra. Os cinco personagens têm um realce singular e revelam todo um quadro de tendências filosóficas (MATTÉI, 1983, p.55).

No prólogo, o protagonismo é exercido por Sócrates, ainda que permaneça em curioso silêncio em todo o restante da obra²¹. Platão mostra-se engenhoso na arte de construir uma espécie de rede de duplicações da figura de Sócrates: Sócrates o jovem é o outro de Sócrates no que diz respeito ao nome. Teeteto, por sua vez, é o outro de Sócrates em sua aparência física²². Enquanto “outros de Sócrates”, porém, tanto Sócrates o jovem quanto Teeteto não são duplicações perfeitas, mas algum tipo de “semelhança”, o que realça o problema da identidade e da alteridade, que protagonizará o “núcleo duro” do texto²³.

considerar as relações formais dos participantes na conversação com a questão que eles abordam, e a correspondência que eles assumem com o conjunto dos diálogos.”

¹⁹ Cf. NIGHTINGALE, 1995, p.5. Em Platão, a intertextualidade assume diferentes formas. Algumas vezes, ele compõe ou toma emprestado um texto de um dado gênero, transplantando-o *in toto* em sua própria composição.

²⁰ Além disso, com relação à referência a Homero, deve-se notar que, para Platão, Xenófanes é o precursor do eleatismo, tendo se caracterizado por afirmar a diferença entre o deus homérico e o deus filosófico. Portanto, o que está em jogo é a imagem do divino proveniente da tradição. Assim como há uma confusão acerca da natureza do divino, há também confusão acerca da natureza do filósofo.

²¹ Para Cornford (1935, p.169), “o suposto ‘eclipse de Sócrates’ pelo Estrangeiro de Eleia seria então apenas temporário; ele reapareceria como um líder no *Filósofo*”.

²² No início do *Teeteto* (143e – 144a), Teodoro descreve Teeteto, dizendo que ele não é nada belo, parecendo-se com Sócrates em ter o nariz chato e os olhos saltados.

²³ Deve-se notar que Teeteto cumpre a função da mediação indispensável para a relação dos quatro outros personagens, fechando o círculo. Como observa Mattéi (1983, p.66), “Platão distribuiu assim os papéis de maneira rigorosamente simétrica, em torno do lugar central ocupado por Teeteto”.

A figura do Estrangeiro, por sua vez, alude à tradição filosófica da escola de Eléia²⁴. No prólogo, socratismo e eleatismo se defrontam num encontro inesperado, artisticamente elaborado por Platão. A presença do Eleata provoca a questão da diferença e suscita uma investigação já desenvolvida no *Parmênides*, a questão do um e do múltiplo.

A palavra e o papel de dialético serão passados ao Estrangeiro, que permanece anônimo em todo o diálogo. Sempre um “outro”, um “estranho” que, apesar de sua veneração filial, vai corroer o pensamento parmenídico e consentir com o parricídio. Estamos diante de mais uma forma de intertextualidade platônica. O parricídio cometido pelo Estrangeiro de Eleia alude, na opinião de Mattéi (1983, p.59), à tragédia edipiana, transferindo-a para uma discussão metafísica. Nesse sentido, o *Sofista* representa uma ruptura decisiva com a tradição do pensamento grego.

(iii) a forma do discurso:

A presença do Hóspede é o fator que desencadeia a pergunta de Sócrates: como os de sua terra consideram e chamam o sofista, o político e o filósofo (217a)? Para responder, Sócrates lhe propõe escolher entre dois *métodos de exposição*, introduzindo, no passo 217c, o problema do *estilo*:

Sócrates – Não nos recuses agora, ó Hóspede, esse primeiro favor que pedimos e explica-nos isto: tens por hábito discorrer por meio de um grande discurso (μακρῶ λόγῳ), que diga aquilo que desejas explicar a alguém, ou preferes fazê-lo por perguntas, como Parmênides, quando eu, jovem, e ele muito mais velho, o ouvia discorrer usando belos argumentos?²⁵

Sócrates chama a atenção para a *forma* de discorrer sobre um assunto, seja por meio de um grande discurso ou por perguntas. Defendemos a opinião de que a oposição

²⁴ Cf. o artigo “L’invention de l’école eleatique. Platon, *Sophiste*, 242 d” de Nestor Luis Cordero publicado in MATTÉI (1983). Cordero sugere que no *Sofista* se encontra a criação platônica da tradição da escola eleática.

²⁵ μὴ τοίνυν, ὦ ξένη, ἡμῶν τὴν γε πρώτην αἰτησάντων χάριν ἀπαρνηθεὶς γένη, τοσόνδε δ’ ἡμῖν φράζε. πότε εροεῖσθαις ἥδιον αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῶ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο ὃ ἂν ἐνδείξασθαι τῷ βουλευθῆς, ἢ δι’ ἐρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμενῳ ἐγὼ νέος ὢν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου;

entre essas duas formas de discurso constitui um critério nítido de discernimento entre o filósofo e o sofista. Platão atrela o discurso do filósofo a um determinado estilo, identificando-o à prática socrática de dialogar.

Numa cultura que ama discorrer, o amor à palavra e aos discursos não é prerrogativa apenas dos filósofos, mas está disseminado, estendendo-se aos tribunais e às praças públicas, e incidindo sobre diferentes esferas culturais, tais como a poesia, a sofística, a retórica, a política, a medicina, a história e o teatro. A determinação da filosofia como um “gênero do *logos*” envolve, assim, uma discussão fundamental sobre a sua forma de composição. No prólogo, o modo de falar do filósofo é atrelado preferencialmente ao discurso *com pequenas falas*, num claro contraste com a fala sofística. Devemos observar, portanto, a propensão socrática pelas elocuições breves e dialógicas, bem como sua recusa pelos longos discursos monológicos exercitados pelos sofistas e retóricos de então²⁶.

Hóspede de Eleia – Ó Sócrates, agora que estou pela primeira vez entre vós, sinto alguma vergonha em não conduzir a discussão com pequenas falas (*κατὰ μικρὸν ἔπος πρὸς ἔπος*), uma após outra, mas alongar-me, estendendo um longo discurso, dirigido a mim mesmo ou a outro, como se fizesse uma exibição. Na realidade, ao que agora é indagado não se responde assim, por mais que alguém o espere, mas com um longo discurso (217d-e)²⁷.

Assim, no prólogo está indicado o lugar da diferença entre o sofista e o filósofo - o âmbito da forma. O enquadramento do sofista não se dá apenas nas definições desenvolvidas ao longo do diálogo, mas já é antecipado nos passos iniciais do *Sofista*.

Ainda que, ao longo da obra, cada definição estabelecida realce ainda mais a confusão, a semelhança e a ambiguidade entre o filósofo e o sofista, o diálogo não se

²⁶ Sobre esse assunto, referindo-se ao *Hípias Maior*, escreve Lima (2004, p. 173-4): “Como dizer o amor socrático pelas elocuições breves? Ninharias, ‘pedacinhos de discurso’, que Hípias contrapõe aos belos discursos públicos, no tribunal e na assembleia (304 a). Estes discursos dizem respeito à própria salvação do orador: o que seriam, em confronto, os temas socráticos, senão minúcias, tagarelices, bobagens (304b)? É sempre Hípias quem incita Sócrates, num outro momento, a “alargar as rédeas dos discursos”, sem com isso se afundar no ‘mar de discursos’. Sócrates, diante de Hípias retoma a caracterização da dialética filosófica: coisas pequenas e de nenhum valor (304c).”

²⁷ Ὁ Σώκρατες, αἰδῶς τίς μ' ἔχει τὸ νῦν πρῶτον συγγενόμενον ὑμῖν μὴ κατὰ μικρὸν ἔπος πρὸς ἔπος ποιεῖσθαι[217ε] τὴν συνουσίαν, ἀλλ' ἐκτείναντα ἀπομηκύνειν λόγον συχνὸν κατ' ἑμαυτόν, εἴτε καὶ πρὸς ἕτερον, οἷον ἐπίδειξιν ποιούμενον.

esvai na aporia. Na realidade, a definição buscada já foi dada, prolepticamente. Está na introdução dramática, artisticamente composta à guisa de um proêmio.

Bibliografia:

- ALLINE, Henri. *Histoire du Texte de Platon*. Genève/Paris : Librairie Ancienne Honoré Champion, 1915.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. de Antônio Pinto de carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- _____. *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Os Pensadores]
- ARISTOTLE. *Ars Poetica*. ed. R. Kassel Oxford, Clarendon Press. 1966. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- _____. *Ars Rhetorica*. W. D. Ross. Oxford. Clarendon Press. 1959. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. “Em casa de caranguejo, pele fina é maldição”: filosofia e sofística em Tutaméia de João Guimarães Rosa.” *Humanitas* 63 (2011) 605-636.
- BLONDELL, Ruby. *The play of character in Plato’s dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- CORNFORD, F. M. *Plato’s theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Kegan Paul, 1935.
- EURÍPIDES. *Medeia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- GONZALEZ, Francisco J. “How to read a platonic prologue. Lysis 203a-207d”. In MICHELINI, A. N. (ed.) *Plato as author. The Rhetoric of Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- HAMILTON, Richard. “Prologue, prophecy and plot in four plays in Euripides”. *American Journal of Philology*. Vol. 99, n.3 (1987), p. 277-302.
- MASSAUD, Moisés. *Dicionário de Termos Literários*. 12ª ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

- MATTÉI, Jean-François. *L'étranger et le simulacre*. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- MÉRIDIÉRIER, Louis. *Le prologue dans la tragédie d'Euripide*. Bordeaux : Feret, 1911.
- MICHELINI, Anne Norris. *Euripides and the tragic tradition*. Madison : The University of Wisconsin Press, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*. Trad. de Olivier Berrichon-Sedeyn. Combas: Éditions de l'éclat, 1991.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in dialogue*. Plato and the construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PLATÃO. *Leis*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *O Sofista*. Trad. de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- PLATO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press, 1903. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- _____. *Theaetetus. Sophist*. Trad. de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

Nascimento e morte da tragédia: uma visão nietzschiana

Edmilson Moreira de Carvalho
Mestrando do PPGFil-UFRRJ

Introdução

Este trabalho tem como objetivo, primeiramente, fazer uma análise histórica sobre a tragédia grega, demonstrando em quais condições se encontrava a Grécia no momento em que surge a arte trágica. Assim, teremos como compreender, em relação à arte, como funcionava e pensava a sociedade grega daquele período, constatando no que esse gênero artístico afetou a vida social dos gregos. Em segundo lugar, a pesquisa apresenta a visão de Nietzsche sobre o surgimento da tragédia entre os gregos e quais os efeitos dela em suas vidas. E, por fim, ainda sob uma perspectiva nietzschiana, pretende-se compreender como o pensamento trágico foi destruído pelo racionalismo socrático, finalizando com aquele que Nietzsche considera ser o melhor período da filosofia, o pré-socrático.

1. A tragédia grega em uma perspectiva histórica

Podemos considerar a tragédia um gênero literário e teatral. Sua principal característica era se apresentar por meio de uma linguagem que atingia diretamente a emoção, levando em consideração o pensamento acerca da vida, dentro do contexto social no qual o homem estava inserido. A tragédia acompanhava a evolução da cidade e de seus cidadãos.

O gênero literário perdurou fortemente na Grécia antiga por cerca de oitenta anos. A primeira tragédia relevante foi apresentada por volta de 543 a.C., sendo que a primeira considerada digna de estudo foi *Os Persas*, de Ésquilo, produzida em torno de 472 a.C. O ápice do gênero trágico terminou ao mesmo tempo em que a grandeza de

Atenas era diluída, sucumbindo aos prolongados e incessantes golpes de Esparta, na guerra do Peloponeso.

Os autores mais conhecidos de tragédias, que perduram até nosso tempo, foram: Ésquilo, Sófocles e Eurípides. A Ésquilo podemos atribuir sete tragédias, sete a Sófocles e dezoito a Eurípides. Este número é pouco se considerarmos que existiam outros autores. Não podemos esquecer que essas tragédias eram apresentadas em concursos e nem sempre eram esses três autores os vencedores. Foram mais de mil tragédias das quais só conhecemos trinta, isso demonstra o quanto se perdeu e o quanto poderia ser aproveitado se um número maior de trabalhos fosse preservado.

Historicamente, não podemos dizer com certeza como e por que se deu a origem da tragédia na Grécia. Para um estudo mais detalhado, o que podemos levar em consideração são indicações de como ela pode ter surgido. Em primeiro lugar, podemos afirmar que a tragédia tem o elemento religioso dando suporte ao seu surgimento. Esse aspecto religioso deriva claramente do culto a Dioniso, pois, a princípio, as tragédias só eram encenadas na festa em homenagem a esse deus e no teatro que levava seu nome. Depois as tragédias passaram a ser representadas também nas festas leneanas¹, que ocorriam ao final de dezembro, quando eram realizados concursos.

A festa de Dioniso era uma festa nacional, e este caráter de nacionalidade das festas dionisiacas estabelece a junção entre religião e Estado. Por serem apresentadas somente em duas festas anuais, as tragédias eram ansiosamente aguardadas pelos cidadãos. Os concursos duravam três dias e cada autor apresentava três tragédias. O evento era patrocinado pelo estado e por alguns cidadãos ricos, que eram escolhidos para ajudar a custear os concursos. No dia da apresentação, todo povo era convidado a comparecer ao teatro de Dioniso para assistir ao espetáculo. A partir do período de Péricles, os cidadãos mais pobres recebiam uma pequena ajuda de custo para comparecerem ao teatro. O caráter de manifestação nacional da tragédia foi adquirido por ser um espetáculo dirigido a um grande público e em ocasião solene. E como os autores tinham interesse em atingir esse público, escreviam sobre os temas populares.

¹ Na Grécia antiga, festas dramáticas, celebradas em fins de dezembro, na qual o programa compreendia uma procissão e um duplo concurso, cômico e trágico.

Há um grande indício de que a tragédia, que proveio de manifestações populares e religiosas, tenha ganhado também aspecto político. Esse elemento contribuiu para a manutenção do espetáculo. Coincidência ou não, a primeira tragédia, produzida para a festa dionisíaca (536-533) por Téspio, foi feita sob o governo de Pisístrato, o único tirano que Atenas conheceu. Ele construiu o templo e instituiu as celebrações. O caráter popular, a decisão oficial e a atividade cívica se interligaram pela possibilidade do povo, no teatro, poder ser juiz de seu próprio destino. Nas tragédias, os grandes problemas populares (guerra, paz, justiça, civismo) ocupavam espaço privilegiado. Assim, consideramos dois pontos de partida para a origem da tragédia: o religioso e o político – embora não saibamos ao certo qual a importância específica de cada um nesse nascimento. O que há são apenas especulações sobre os fundamentos que contribuíram para que a tragédia surgisse.

A palavra tragédia, em grego, significa “o canto do bode”. Existem duas indicações que levam à origem deste nome. Este bode pode se referir aos sátiros², ou à recompensa oferecida ao melhor participante das dionisíacas³. É importante ressaltar que nenhuma das tragédias conservadas faz menção a este bode. A tragédia herdou elementos literários da epopeia⁴ e muitas vezes escrevia sobre os mesmos temas que esse gênero: a guerra de Tróia, as explorações de Hércules, as desgraças de Édipo e sua família. Portanto, os temas já eram conhecidos do público e utilizados por vários autores. Assim, o que tinha significação era a interpretação que cada autor dava ao tema. A principal diferença entre a epopeia e a tragédia é que a epopeia só contava o fato e tragédia mostrava esse fato.

Os autores trágicos e suas obras marcaram a vida dos gregos. Mas, os efeitos produzidos pela tragédia aos poucos foram diminuindo, até chegar ao fim. O fim da tragédia coincide com o fim de elementos que compunham a sociedade grega daquela época. Vemos que, juntamente com o fim da tragédia, a vida do povo grego toma aspectos diferentes. A religiosidade, que até então vigorava, começa a ceder espaço ao ateísmo que surgia, e o sentimento nacional começa a dar lugar ao individualismo. Isso,

² Participantes das festas que cultuavam o deus Dioniso, pela imaginação popular como “homens bode”.

³ Na Grécia antiga, festas rituais e dramatizações em honra a Dioniso, constituídas de procissões, danças, recitativos e cantos corais ou ditirambos, que mais tarde se associaram às tragédias.

⁴ Poema de grande fôlego de assunto grandioso e heroico.

segundo Nietzsche, é consequência do racionalismo que começa a existir a partir do pensamento de Sócrates.

2. Nietzsche e a tragédia

Antes de tudo, temos que entender o que leva Nietzsche a se interessar pela tragédia grega. Esse interesse, a princípio é motivado por circunstâncias próprias da época em que vive, entre elas, uma certa valorização do classicismo, que é rejeitado por ele. Nietzsche já coloca em termos filológicos – lembrando que filologia foi sua primeira cátedra – uma oposição entre arte e ciência, assim ele nega a visão clássica dada, até esse momento, à filosofia grega, a saber, uma filosofia linear, positiva, que afirma um ideal de vida sem contingências. Logo, Nietzsche propõe apresentar uma nova forma de se ver a filosofia grega, valorizando os pré-socráticos, voltando-se para um tempo em que a filosofia ainda estava afastada do racionalismo, portanto sendo uma filosofia mais livre e autêntica, que não pretendia determinar parâmetros de verdade. Nesse período no qual vive Nietzsche, a cultura alemã está impregnada em todos os setores, inclusive na educação, do modelo clássico que advém de uma cultura grega socrática e pós-socrática.

Assim, em 1871, Nietzsche publica *O nascimento da tragédia*. Nesta obra, vemos suas principais concepções acerca da tragédia grega, suas consequências e o porquê de seu fim. Neste livro, o filósofo ressalta Sócrates como responsável pelo desaparecimento do pensamento trágico ao instituir o pensamento racional, que, a partir daí, triunfará sobre a forma artística de se tratar a vida, como veremos adiante. Sua obra, ao apresentar o apolíneo e o dionisíaco, pulsões contrárias, que dão origem à tragédia grega, vai de encontro a tudo que era proposto em sua época como valor. Então temos a retomada dos pré-socráticos e a valorização dada por Nietzsche dos filósofos desse período no qual, segundo ele, a filosofia era mais valiosa. Ideia que também podemos constatar em diversas de suas obras, como em *A filosofia na época trágica dos gregos*:

O juízo desses filósofos sobre a vida e sobre a existência em geral é muito mais significativo do que um juízo moderno, por que tinham

diante de si a vida numa plenitude exuberante e por que neles o sentimento do pensador não se enreda, como em nós, na cisão do desejo da liberdade, da grandeza da vida, e do instinto de verdade, que só pergunta: o que é que a vida vale? A tarefa que o filósofo tem a realizar no âmbito de uma civilização autêntica e possuidora de uma grande unidade de estilo não se advinha a partir da nossa condição e da nossa experiência, por que não temos tal civilização (Nietzsche, 1987, p. 53).

Não podemos esquecer, e até mesmo se faz necessário ressaltar, a importância dada por Nietzsche à música. Em seu contato com Wagner potencializa seu interesse pela arte, vendo nela uma forma de se contrapor ao espírito clássico grego, que imperava na Alemanha de sua época. Para ele, a música é essencial à vida. Portanto, ao analisar o nascimento da tragédia, ele identifica a música como elemento fundamental para o surgimento desse gênero, que uniu música e palavra, como nos afirma Rosa Dias em seu livro *Nietzsche e a música*:

É a partir dessa relação de música e palavra que Nietzsche vê a questão da afirmação da existência na tragédia. Embora a música prescindisse das palavras, estas funcionam como uma proteção contra o poder que ela tem de arrastar o indivíduo ao estado de natureza, onde ele perderia sua individualidade e se aniquilaria. A música, o mito, e as palavras, juntos, permitem ao espectador alegrar-se com o aniquilamento do herói, pois, através dele, pode experimentar o estado de identificação com a natureza e pressentir que a vida no fundo das coisas, a despeito de toda mudança dos fenômenos, é indestrutível poderosa e alegre (Dias, 1994, p.13).

A música que está na origem da tragédia, segundo Nietzsche, é o canto entoado nos cultos a Dioniso. Essa música, diferente de todas as outras, levava as pessoas a um estado de integração com a natureza, pois se despiam de toda sua condição anterior para, de fato, fazerem parte do mundo em estado natural, como também ressalta Rosa Dias:

Porém, esse coro ditirâmico era bem distinto de qualquer outro canto coral grego. Enquanto as virgens que se dirigiam cantando ao templo de Apolo continuavam sendo o que eram e conservavam sua identidade, os sátiros, cantando e dançando, aboliam de si o (eu) humano. Ao esquecerem todo o seu passado e sua posição social, despojavam-se de sua civilização como quem se despoja de uma

“caricatura mentirosa”, tornavam-se seres da natureza, convertia-se em seguidores intemporais de seu deus (Dias, 1994, p.52).

Para Nietzsche, a tragédia nasce do emparelhamento dos impulsos artísticos manifestos por Apolo e Dioniso, que andavam lado a lado, mas que, em determinado momento, se entrelaçam dando origem à tragédia ática: “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco” (Nietzsche, 1992, p.27).

Nietzsche repara algumas características próprias do povo grego, como a sensibilidade aflorada em relação aos sentimentos e também uma sensibilidade artística. O filósofo também nota que por causa dessas características, próprias dos gregos, esse povo tinha uma vida mais repleta de sofrimentos. Essa sensibilidade e essa condição propensa ao sofrimento eram características perigosas para esse povo. Desta forma, nasce a necessidade de se criar um método que afaste esse perigo.

É nesse contexto que surge a arte apolínea, arte que serviria para tornar a vida mais possível. A arte apolínea se fez necessária para escamotear os acontecimentos da própria vida, que, no caso grego, era remetida ao sofrimento. Os deuses olímpicos da alegria e da beleza servem como escudo para os gregos se protegerem de seus temores, como nos coloca Nietzsche: “o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos” (Nietzsche, 1992, p.36).

Assim para Nietzsche, seguindo a mesma linha de pensamento de Schopenhauer, Apolo pode ser comparado com a personificação do princípio de individuação. A criação de ilusões permite que se acredite em uma falsa segurança, a aparência esconde o que é real, pois o que é real assusta. O homem não suportaria viver a verdade, por isso se esconde atrás de um véu:

E assim poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: “Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no

principium individuationis (princípio de individuação)” (Nietzsche, 1992, p.27).

Nietzsche aponta Homero que, na epopeia, cria imagens que são reflexos da realidade, como um dos principais colaboradores da arte apolínea. Para ele, o grego fugindo do pessimismo, cria um mundo de aparências que não corresponde à verdadeira realidade. Ele vê a arte apolínea como um mecanismo criado pelo povo grego para se defender de seus sofrimentos:

(...) como rosas a desabrochar da moita espinhosa. De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? (...) (Nietzsche, 1992, p.37).

A arte apolínea tenta oprimir outro instinto da natureza: o dionisíaco. Primeiramente, Nietzsche ressalta que o dionisíaco não é propriamente grego. Ele vem do exterior, da Trácia ou Frigia, para vencer a luta com o apolíneo. O dionisíaco, contrário ao apolíneo, não é a medida e sim a desmedida, que desmascara o mundo de ilusão ao qual o povo grego era remetido pelo sentido apolíneo da arte. Para deixar mais claro esses conceitos, temos que lembrar que Apolo é o deus do sonho, da luz, da aparência e da ordem, enquanto Dioniso é o deus da embriaguez, da orgia, da música e da desordem, ou seja, instintos opostos.

Então, o povo grego, que vivia no mundo de sonho de Apolo, acorda pela embriaguez de Dioniso que rasga e rompe com todos os véus. Mas, o dionisíaco não vem tão avassalador, e acaba cooperando com o apolíneo na criação de um novo tipo de arte. O povo grego, utilizando a força da beleza representada pelo apolíneo, conseguiu domar os aspectos destruidores existentes no dionisíaco, educando-o e transformando-o em arte.

Nietzsche nos diz que a arte salvou o povo grego, e que esse novo tipo de arte o salvou novamente. A partir desse momento, o filósofo alemão nos coloca frente a essa nova forma de arte que integra o apolíneo e o dionisíaco, e mostra essa integração como

uma estratégia, pois neste momento não existe mais repressão e sim cooperação. Para Nietzsche, a tragédia representou o apogeu da civilização grega.

Então, a arte trágica, que se dá com a união do apolíneo e do dionisíaco, torna possível que exista uma união entre aparência e essência. Assim podemos dizer, segundo o pensamento de Nietzsche, que a tragédia representa a unificação entre o apolíneo e o dionisíaco:

Essa reconciliação é o momento mais importante na história do culto grego: para onde quer que se olhe, são visíveis as revoluções causadas por estes acontecimentos. Era a reconciliação de dois adversários, com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças e com o periódico envio mútuo de presentes honoríficos: no fundo, o abismo não fora transposto por ponte nenhuma (Nietzsche, 1992, p.32).

Para Nietzsche, a tragédia funciona como um mecanismo de produção de alegria, não a alegria apolínea que mascara a realidade, mas a alegria como representação da luta contra a própria dor.

Mas esse apogeu da civilização grega, do qual nos fala Nietzsche, dura pouco. A arte trágica que, para ele, é perfeita – pois trabalha no homem o que ele tem de melhor, ou seja, seus instintos –, também tem uma morte trágica, no sentido que será substituída por uma nova forma de pensar que desvaloriza o que ele dá mais valor. E, para Nietzsche, quando os instintos são desvalorizados está sendo desvalorizada a própria natureza.

3. Nietzsche, uma crítica ao racionalismo

Para Nietzsche, a música foi fundamental para o surgimento e desenvolvimento do gênero trágico. Assim, para ele, a tragédia passa a perder sua vitalidade no momento em que o diálogo começa ganhar espaço maior dentro dos espetáculos. A união existente anteriormente entre música e palavra desaparece gradualmente na medida em que a música é suprimida pelos diálogos dentro da tragédia:

Mas essa união perfeita de música e palavra, música e vida é rompida com a aliança de Eurípides⁵ e Sócrates. A ausência de música, a predominância da palavra, o domínio da dialética otimista (a “justa de palavras e argumentos”) fazem aparecer na tragédia um tipo de pensamento que, subordinado à moral, nega a vida. Surge do enlace da arte com a ciência, que acredita poder atingir o âmago da vida, e até mesmo corrigi-la. Chega ao fim a idade trágica e principia a idade da razão (Dias, 1994, p.13).

Nietzsche vê no surgimento do pensamento racional, que ocorre a partir de Sócrates, o rompimento com a forma instintiva de se lidar com a vida, passando essa a ser observada sob o ponto de vista racional. Ele irá nos falar da oposição entre o saber racional e o saber artístico, pois, antes do início da racionalidade, o saber artístico fundamentava o conhecimento. Com o surgimento do pensamento de Sócrates, a arte passa a se submeter a conceitos criados pela razão.

Assim, fica claro, sob o ponto de vista do autor, que o pensamento de Sócrates ou, como diz Nietzsche, o “socratismo” põe em plano secundário os instintos artísticos, e a arte, que é proveniente desses instintos, será desprezada. Nietzsche chama Sócrates de criador da metafísica, pois esse estabelece a diferença entre dois mundos, opondo verdade e erro, essência e aparência, inteligível e sensível, rompendo assim com o pensamento de unidade existente anteriormente. Para Nietzsche, Sócrates, por um ato demoníaco, se opõe ao saber artístico encontrado nas tragédias:

Quem é esse que ousa, ele só, negar o ser grego, que como Homero, Píndaro e Ésquilo, Fídias, Péricles, Pítia e Dionísio, como o abismo mais profundo e a mais alta elevação, está segura de nossa assombrada adoração? Que força demoníaca é essa que se atreve a derramar na poeira a beberagem mágica? Que semideus é esse que o coro de espíritos dos mais nobres da humanidade precisa invocar. “Ai! Ai! Tu o destruístes, o belo mundo, com um poderoso punho; ele cai, se desmorona” (Nietzsche, 1992, p.85).

Assim fica clara a preferência de Nietzsche pela filosofia pré-socrática, situada em um tempo no qual arte, pensamento e sabedoria não eram saberes dissociados. Tempo no qual o maior de todos os filósofos era Heráclito, o filósofo “intuitivo”, que

⁵ Nas peças de Eurípides os diálogos são mais explorados.

representou como nenhum outro a essência grega ainda não contaminada pelo saber racional inventado por Sócrates:

O dom real de Heráclito é a sua faculdade sublime de representação intuitiva; ao passo que se mostra frio, insensível e hostil para com o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão, e parece ter prazer em poder contradizê-la com alguma verdade alcançada por intuição fá-lo como uma insolência tal, em frases como: “Todas as coisas, em todos os tempos, tem em si os contrários” (...) (Nietzsche, 1987, p.53).

Conclusão

A tragédia grega é vista por Nietzsche como a arte salvadora, pois traz de volta para um povo a capacidade de ver a vida como realmente ela é, dando-lhes a possibilidade de lutar e não mais se esconder de seus fantasmas. Assim, qualquer manifestação artística que produza o mesmo efeito esclarecedor sobre o homem, como a tragédia produziu sobre os gregos, pode ser considerada de aspecto positivo para o desenvolvimento humano. Mas, como desenvolver esse tipo de arte que valoriza os instintos humanos, já que esses agora precisam lutar contra um inimigo poderoso, ou seja, contra o racionalismo que, segundo Nietzsche, foi fundado por Sócrates e que desde então predomina em nossa cultura? O pensamento racional está enraizado na vida dos seres humanos, transmitido culturalmente geração após geração, trazendo aspectos bons, mas também consequências desastrosas para os homens, principalmente para povos ocidentais que assumem de forma mais intensa essa racionalidade.

Hoje, mais do que nunca, Nietzsche se torna um pensador vivo. Essa vivacidade se reflete na atualidade de seu pensamento, pois ele soube captar a necessidade de se pensar a relação do homem com a natureza, quem sabe prevendo que essa separação fosse acarretar os problemas que conhecemos hoje, tendo como ápice a destruição da própria natureza e conseqüentemente a destruição da própria vida.

O que Nietzsche despreza não é a ciência em si, mas o papel fundamental que ela passou a desempenhar. A ciência é necessária. Ela passa a ser prejudicial, como observa Nietzsche, quando se impõe sobre outras formas de pensar.

A ciência que trouxe avanços tecnológicos incríveis serviu também para robotizar o homem, que passou a desprezar elementos essenciais para a vida humana, como por exemplo, a arte.

Bibliografia:

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa, Edições 70, 1987.

_____. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Tradução e nota: J. Guisburg. São Paulo, Companhia das letras, 1992.

VERNANT, J.P., NAQUET, P.V. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Vol. III. São Paulo, Brasiliense, 1996.

A racionalidade nas relações afetivas dos modos finitos na filosofia de Espinosa

Miécimo Ribeiro Moreira Júnior
Mestrando do PPGFil-UFRRJ
Bolsista FAPERJ

Pretendo expor neste trabalho algumas questões com as quais, por ora, me vejo às voltas, ou seja, a forma pela qual Espinosa articula sua teoria afetiva à sua noção de conhecimento. Esse esforço se justifica não apenas pela fundamental relação entre esses dois pontos, mas por ver essa armação conceitual como fonte de muitas ideias relevantes e originais para o debate sobre questões éticas e políticas. Apresento, a seguir, um resultado embrionário sobre meus estudos a respeito da teoria afetiva de Espinosa e uma menção prematura da forma pela qual ele compreende o que seja o conhecimento.

Para tratar o conceito de afeto gradualmente, recorreremos à definição 3 da terceira parte da *Ética* (2008), na qual Espinosa define esse conceito: “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Os desdobramentos dessa definição na terceira parte da *Ética* servirão como base para compreender as relações afetivas que permeiam muitos argumentos importantes que foram propostos nos livros subsequentes. Mesmo que esses conceitos mantenham referência à ordem conceitual expressiva da substância – ou seja, ao nível ontológico da natureza naturante em consequência da expressão imanente da realidade –, a organização conceitual na definição 3 apresenta uma articulação básica para a compreensão da relação dos modos. Certamente, não ocorre a equivalência dos conceitos nos diferentes níveis de realidade, mas somente a equivalência na organização dessas ideias, resultando, assim, numa profunda semelhança de estruturas conceituais.

Essa definição exprime a transposição dos conceitos ao expor a amálgama atributiva como estado atual das coisas. Espinosa equipara corpo e ideia, que são modos

dos atributos extensão e pensamento, respectivamente. Com isso, podemos notar que não encontraremos um atributo puro no que é expresso pela substância, mas apenas as modalizações desses atributos. Isso significa que a realidade é já a expressão da substância por meio de seus atributos, e essa expressão é exprimida em nível modal. Em outras palavras, a substância expressa o que é manifesto na rede causal dos modos finitos.

A ideia de que a substância produz essa rede afetiva através das relações, tristes ou alegres, entre corpos e ideias, faz com que os modos adquiram um caráter finito que não está presente na substância, posto que apenas a substância possui uma potência absolutamente infinita e, portanto, não pode padecer. Os modos correspondem a um ser de existência limitada na rede causal, submetidos a condições diversas e variações de potência que limitam sua capacidade de perseverar, enquanto a substância é a própria rede causal tomada em absoluto.

Essa relação caracteriza o movimento de concatenação da existência, dado que identifica a expressão da substância com o exprimido pelos modos, mas as secciona por meio da noção de potência. Sendo assim, a potência da substância é expressa tal como ela se compreende, e a das coisas finitas é expressa pela sua capacidade de afetar e ser afetada, ou seja, o *conatus*. Isso significa que a expressão da substância é sempre a realidade atual, enquanto os modos estão submetidos a uma franja de possibilidades, que refletem e variam sua potência. Isso é a sintetização da noção original de essência proposta por Espinosa, que equipara essência e potência resultando numa *essentia actuosa* (Medeiros, 2010, p.2), o que significa que essa essência produz efeitos. Na substância, essa essência/potência é ser causa de si, ou seja, uma existência autodeterminante e produtiva (e, portanto, sua essência envolve a existência); nos modos, é o esforço de perseverar na existência (cuja razão de existir é alienada pelas relações causais que o geraram). As afecções da substância são as próprias coisas singulares (coisas finitas ou modos finitos). Quando se refere aos corpos, dizemos que as afecções das coisas são marcas deixadas no corpo por um outro corpo e, ao mesmo tempo, a ideia dessas afecções que envolve a natureza tanto da coisa afetada quanto da coisa exterior afetante.

As afecções, quando designam o que acontece aos modos, ou seja, as modificações dos modos e os efeitos causados por um modo a outro, referem-se à relação afetiva intrínseca à existência dos mesmos. Essas afecções são imagens ou marcas deixadas pelos outros modos. Sejam imagens ou ideias, essas afecções formam um certo estado da coisa singular e ocasionam, com isso, uma variação de potência. Esses estados nos quais as coisas se encontram em decorrência do efeito de variáveis afecções serão chamados de “afetos”, ou sentimentos. Isso é o essencial na ideia de afeto, isto é, que os afetos são efeitos das relações entre as coisas singulares, e que a partir dessas relações a potência da coisa sofre variação.

É interessante notar que Espinosa utiliza o termo ‘coisas’ de forma equivalente ao termo ‘causas’. Essa equivalência é apresentada na segunda parte da *Ética*. Na proposição 7, ele diz: “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das causas”, mas na demonstração da proposição 9 essa ideia reaparece modificada: “ora, a ordem e a conexão das ideias (pela prop. 7) é o mesmo que a ordem e a conexão das causas”, e volta a citar a proposição 7 na segunda demonstração da proposição 9 novamente com o termo ‘coisas’. Esse é um detalhe terminológico interessante, posto que expressa de forma alternativa que sua ontologia trata de *essências das coisas*. O conceito de essência dessa filosofia, ao contrário de outras, não designa uma substância ou atributo específico, mas envolve todos os aspectos da existência do modo, e, portanto, se refere ao corpo e à ideia.

Sabemos, portanto, que há essência das coisas, e que a potência das coisas pode aumentar ou diminuir, estimular ou refrear, dependendo da relação afetiva à qual é submetida. Quando a potência é aumentada, diremos que a coisa agiu; quando é diminuída, diremos que a coisa padeceu. Isso gerará, conseqüentemente, alegrias na ação e tristeza no padecimento. Contudo, não há a prévia condenação de nenhuma essência. Espinosa não trabalha com os valores ‘bem’ e ‘mal’ como sendo pertencentes à essência das coisas, e isso tem conseqüências éticas e políticas importantes, já que a condenação prévia daquilo que é expresso está excluída. Tudo que existe, existe pela necessidade da expressão de Deus tal como ele se concebe.

Mesmo sendo através da ação que o *conatus* aumenta a potência do modo finito, o esforço conativo será o movimento que resultará tanto na ação quanto no

padecimento, pois essa distinção não pode ser feita *a priori*. Portanto, dentro da situação determinada pela expressão da substância na qual o modo finito se encontra, ocorrem relações nas quais eles agem ou padecem.

Eles agem quando nessas relações afetivas são causa adequada, cujo conceito é explicitado na primeira definição do terceiro livro da *Ética*. Causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Causa inadequada ou parcial é aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só. Somos causa adequada quando operamos de forma tal a gerar um efeito que somos nitidamente a causa, ou seja, agimos. Somos causa inadequada quando não temos clareza sobre como ou porquê produzimos aquele efeito.

Por ser explicado pela eternidade e possuir uma potência absoluta, Deus não pode padecer. Não há o que não possa ser compreendido por ele, tanto por consequência de sua potência infinita, quanto por serem as coisas e suas relações a manifestação dessa potência infinita. Disso concluímos que, o padecimento dos modos finitos é também a expressão de Deus, que, em consequência dos argumentos expostos até aqui, não possui um comprometimento moral com os modos, e, portanto, rompe qualquer possível relação deste tipo. Deus é como se concebe, e criar algum tipo de normatização da parte, que são os modos, ao todo, que é a substância, é simples imaginação.

Mesmo que as relações destrutivas estejam irreversivelmente presentes na existência real dos modos finitos (pelo axioma da *Ética* IV), resistir à destruição não é agir em oposição à essência de Deus, pois pelo que também já foi exposto, não existe na substância algo que possa ser contrário à natureza divina. Desta forma, a mesma natureza que nos compõe também nos decompõe em sua expressão.

Por não reconhecer algo nas coisas que possamos chamar de bem ou mal de forma essencial pelos motivos já mencionados, Espinosa colocará essa questão a cargo da singularidade de cada relação. A mente tem consciência de que se esforça por perseverar na existência numa duração indeterminada. O apetite, ou seja, ao esforço de perseveração referido à mente e ao corpo, quando há consciência, chamamos de desejo. O conceito de desejo é fundamental para a compreensão da coisa finita chamada homem, e também para a compreensão de seu discernimento sobre o que é bom e mau, pois, para Espinosa, “...não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela,

que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (EIII, prop.9, esc.).

Mesmo que desejemos aquilo que nos trará o maior aumento de potência e que o melhor caminho para alcançar tal objetivo seja a razão, essa não será a orientação mais comum aos homens. Espinosa se debruçará nessa questão, ou seja, investigar o que leva os homens a buscar a servidão. Entretanto, não nos dedicaremos a essa questão agora, mas apenas faremos pequenas considerações sobre a função ocupada pela liberdade nessa teia conceitual.

Se todas as coisas singulares se manifestam segundo a expressão da potência de Deus, e as noções de bom e mau têm origem em experiências particulares de aumento ou diminuição da potência, não há, portanto, um comprometimento moral entre o humano e o divino. Não havendo esse comprometimento moral, a proposta ética de Espinosa se funda na afirmação da racionalidade, e não em preconceitos finalistas de qualquer gênero. Ele deixa isso claro na proposição 24 da *Ética IV*, na qual nos diz que agir absolutamente por virtude nada mais é do que agir, viver, conservar o próprio ser sob a condução da razão, e, contudo, de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio. Posteriormente ele desenvolve mais essa ideia para mostrar que o que é bom para si é bom também para a sociedade. Contudo, o princípio é individual e não coletivo. A racionalidade é um esforço individual, pois depende de um esforço de reprimir as paixões, cuja responsabilidade e compromisso não podem ser delegados a outros.

Esse trecho da *Ética* é uma importante reflexão sobre o conhecimento que a filosofia pode oferecer. Quanto mais aumentamos o nosso conhecimento, necessariamente aumentamos nosso conhecimento sobre Deus. Somos modificações do atributo pensamento e só existe apenas um único atributo pensamento, que expressa a essência de Deus sob esse aspecto. Conhecer é um processo que conecta o intelecto limitado dos modos finitos dos homens com o intelecto infinito de Deus.

O princípio da virtude está na conservação de si, o que só é possível através de uma ação (EIII, def.2). Essa ação é o próprio esforço de compreender, e, portanto, o primeiro e único fundamento da virtude. Contudo, isso não está claro para o intelecto

humano, o que faz com que constantemente a busca por conservação resulte em servidão. A proliferação de preconceitos é demonstração de que a servidão tem uma forte competência em captar paixões. Ao esforço de conhecer também cabe a tarefa de superar essa força capturadora.

Mesmo aqueles que se dedicam ao conhecimento e ao esforço de refrear as paixões não estarão livres de seus efeitos. Não é possível ao modo ser uma causa adequada plena, dadas as suas limitações e sua finitude. Entretanto, Espinosa não exclui a racionalidade do jogo afetivo, mas, pelo contrário, trabalhará a liberdade e a servidão como estados afetivos disponíveis a qualquer pessoa.

Bibliografia:

- BARRETO, Ana Cláudia G.; BILATE, Danilo; BARROS, Tiago M. da S. (org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
- COSTA, Admar Almeida da. HADDAD, Alice Bitencourt. AZAR FILHO, Celso Martins. *Filosofia e prazer – diálogos com a tradição hedonista*. Seropédica, RJ: Edur, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. “As definições de *causa sui*, substância e atributo na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. Em: UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n.1, p. 83-90, mar. 2001.
- _____. “O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. Em: *Revista Philosophica de Lisboa*, n.27, 2006, p.157-173.
- GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- JAQUET, Chantal. A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- MEDEIROS, Nelma Garcia de. “Espinosa: um pensamento sem sujeito”. In: *Anais do Colóquio Ética e Alteridade*. Seropédica; Edur- Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:

<http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/eticaalteridade/artigos/Nel_made_Medeiros.pdf>

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

A influência do sistema educacional francês na linguagem filosófica de Gaston Bachelard

Gustavo Bertoche
Doutorando do PPGFIL-UERJ
Bolsista FAPERJ

1. A reforma educacional na III República

Existe um estilo típico de fazer filosofia na França. Esse estilo, mais literário do que lógico, do qual Gaston Bachelard é um dos mestres, tem suas raízes traçadas nas reformas educacionais da III República.

Em setembro de 1870, após a derrota de Napoleão III em Sedan, a III República foi proclamada na França. O novo governo continuou a resistir ao exército da Prússia que fazia o cerco a Paris. Em fevereiro de 1871, a França se rendeu. A Assembleia Nacional aprovou o Tratado de Frankfurt, que encerrou a Guerra Franco-Prussiana. Em 1875, uma nova constituição foi aprovada, tornando a França uma república. Em 1876, os republicanos ganharam maioria no Parlamento, fortalecendo o novo regime.

Historicamente, a Igreja Católica era identificada com as forças monarquistas e conservadoras na França. Essa identificação foi especialmente intensa durante a Revolução de 1789, quando centenas de padres foram guilhotinados por sua oposição à Primeira República. Os liberais viam a Igreja como sua maior adversária, pois seria inimiga da liberdade individual, do progresso social e da ciência.

O campo mais importante em que o Estado republicano e a Igreja se enfrentavam era a educação, onde a Igreja exercia um grande controle antes da III República. De acordo com Guiney (2004, p.8), a Igreja ministrava uma educação que subordinava a alfabetização à salvação pessoal, enquanto os republicanos subordinaram a alfabetização à salvação cívica por meio de um “catecismo republicano”.

Com as leis de Guizot (1833) e Falloux (1850), a França expandiu o alcance da escola primária. Contudo, ambas as leis autorizavam a Igreja Católica a manter suas próprias escolas, enfraquecendo o monopólio do Estado na educação. Além disso,

ambas as leis mantinham a influência da religião na educação. Por exemplo, Guizot afirma que as tarefas da escola primária são: preservar a ordem e a estabilidade, formar bons cidadãos, encorajar a fé na providência, a ideia da sacralidade do dever, a submissão à autoridade paterna e o respeito devido ao legislador, à lei e aos direitos de todos. Um “*Règlement*” que interpreta a lei Guizot explica: a educação deve preparar as crianças para “cumprir seus deveres para com Deus... seus pais, outros homens e eles mesmos” (ZIND, Pierre. *L’enseignement religieux dans l’instruction primaire publique en France de 1850 à 1873*. Lyon: Centre d’histoire du catholicisme, 1971. *Apud* Bergen, 1990). Do mesmo modo, um “*Règlement*” de 1851 que interpreta a lei Falloux afirma que o principal dever do professor é instilar nas crianças “o sentimento de seus deveres para com Deus, seus parentes, outros homens e elas mesmas”. O ensino visava, portanto, a formar cidadãos cristãos.

Jules Ferry, que foi ministro da instrução pública entre 1879 e 1883, é considerado o mentor e o símbolo das reformas educacionais no início da década de 1880. As duas leis mais importantes implementadas por Jules Ferry, sob o lema *l’obligation, la gratuité et la laïcité*, foram a lei de 16 de junho de 1881, que tornava gratuita a educação primária, e a lei de 28 de março de 1882, que tornava secular (por meio da retirada do currículo de todo conteúdo religioso, além da remoção de cruzes e outros símbolos religiosos das salas de aula) a educação pública, tornada compulsória para todas as crianças entre 6 e 13 anos (Mayeur, 1981). Todavia, a obrigatoriedade da educação não atingia o nível secundário, que era destinado apenas aos jovens considerados suficientemente capazes, independentemente de sua classe social. De acordo com Mayeur, as leis de 1881 e 1882 mudaram radicalmente o panorama da educação francesa. O ensino primário se tornou compulsório, público, livre e secular, a partir de um currículo controlado pelo Estado. A escola laica se transformou na pedra angular da legitimidade da III República. Para Mayeur, Jules Ferry combinou o nacionalismo explícito com a ideologia secular e com motivos sociais e econômicos para defender sua reforma.

Ferry acreditava que a ciência e a democracia eram inseparáveis. O currículo determinado por Ferry para o ensino primário incluía história e geografia (por sua importância para a instrução nacional e cívica), direito, economia, agricultura, indústria,

trabalhos manuais, desenho, música e ginástica – e treinamento militar para os garotos (Kusters & Depaepe, 2011, p.29). Contudo, Barry Bergen (1990, p.17 ss) defende ter havido uma continuidade fundamental entre o sistema pré-Ferry e o pós-Ferry. Se, por um lado, o novo currículo enfatizava a moralidade filosófica abstrata, por exemplo, por outro, os professores e os manuais de moral continuavam enfatizando as áreas tradicionais do comportamento moral, como respeito, obediência e polidez. A moral secular ensinada aos jovens não teria alterado substancialmente a moral tradicional, com a exceção (a que os católicos faziam oposição) das referências a Deus.

A reforma de Ferry foi impulsionada pelo sentimento, cada vez mais comum na Europa do final do século XIX, de que a educação era um dos principais meios de socialização e de doutrinação ideológica das massas pelo aparato estatal, transformando os indivíduos em “bons cidadãos”, além de proporcionar o desenvolvimento e a emancipação intelectual dos trabalhadores. Afinal, era necessário legitimar a República e unir culturalmente e espiritualmente os cidadãos; era necessário, sobretudo, guiá-los no contexto do sufrágio universal. De acordo com Guiney (2004, p.xii), a característica mais distinta do processo educacional francês desde a III República é a tentativa de apresentar a educação nacional como base para sua legitimidade.

Não foi menos importante a circunstância de que o país que protagonizou as reformas educacionais, especialmente a imposição da educação compulsória, foi a Prússia. Foi comum, de acordo com Kusters & Depaepe (2011, p.25), a concepção de que uma das causas da derrota francesa na guerra havia sido a superioridade do sistema educacional prussiano. Essa posição é adotada também por Thibaudet (1927). Para esses autores, era quase unânime a opinião de que a vitória prussiana havia sido causada, em primeiro lugar, pela superioridade de suas universidades e escolas. Isso se refletia na maior capacidade dos oficiais prussianos, que eram fluentes em francês e sabiam, por exemplo, ler mapas de modo mais eficiente; ademais, eles conheciam melhor a ciência e a história.

Léon Gambetta, que foi primeiro-ministro da França entre 1881 e 1882, defendia que a educação deveria inculcar o nacionalismo como uma religião secular da qual os professores seriam os apóstolos. Essa ideia não era absolutamente rara. Thibaudet defende concepção semelhante, pelo menos em relação ao ensino de filosofia, como

veremos posteriormente. Guiney, contudo, considera que a ideia é contraditória e fonte de inúmeros problemas na educação francesa no século XX – problemas discutidos em seu livro de 2004. Para Léon Gambetta, o ensino deveria ser público e secular, e inculcar nas mentes dos futuros cidadãos a convicção da superioridade francesa na legislação, na civilização e nas instituições republicanas. Assim, os jovens teriam uma profunda devoção à nação e estariam dispostos a assumir suas responsabilidades cívicas – ao contrário do que ocorria na educação conduzida pela Igreja no período anterior à guerra, um modelo de educação inferior que teria sido a grande causa da derrota:

“Deve-se fazer desaparecer o mal, causa de todos os males, a ignorância de onde emergem alternativamente o despotismo e a demagogia. Sim, se pode provar que é a inferioridade de nossa educação que nos conduz aos revezes. Nós fomos derrotados por adversários que valorizam a previsão, a disciplina e a ciência; o que prova que mesmos nos conflitos de força material é a inteligência que permanece a mestra” (Léon Gambetta, *Discours prononcé à Bordeaux le 26 juin 1871*, apud Kusters & Depaepe, 2011, p.25).

Gambetta acreditava que a ignorância havia conduzido a França à derrota militar, à oscilação entre a desordem interna e o excesso de ordem do despotismo; a ignorância havia, ademais, conduzido o povo à pobreza. O único modo de reestabelecer “a grandeza, o poder e o gênio” da França era tornar “os camponeses esclarecidos e livres, aptos a se representar por si mesmos” (Chaitin, 2005, p. 130), transformá-los, junto aos trabalhadores, em cidadãos livres capazes de aumentar a prosperidade nacional, de defender um governo estável e de se identificar com o Estado.

2. A República de Professores

Como resultado das reformas de Ferry, na I Guerra Mundial praticamente toda a população francesa era alfabetizada. Martha Hanna (2003, p.1343) mostra que mesmo a comunicação epistolar, antes realizada quase exclusivamente pela elite letrada, passou a ser comum, a partir do fim do século XIX, em todo o país. A França tornou-se uma “república de cartas” (Hanna, 2003) – ou, como propõe Albert Thibaudet (1927), uma “república de professores”.

Na clássica obra em que Thibaudet analisa as condições políticas, ideológicas e educacionais da Terceira República, fica claro o caráter revolucionário das reformas de Ferry. A partir dos anos 1880, os pobres, os camponeses e os trabalhadores puderam enviar seus filhos para o *lycée*. Entre os alunos do *lycée*, os melhores entravam para a *École Normale Supérieure* – cuja grande maioria de frequentadores era composta de bolsistas. “A Universidade Francesa (...) é uma corporação de bolsistas” (Thibaudet, 1927, p. 128). Eles constituíram um novo tipo de cidadão, um cidadão ilustrado que não necessariamente havia recebido a cultura de modo hereditário. Diz Thibaudet:

“Oito ou nove a cada dez alunos da *École Normale Supérieure* fizeram seus estudos com bolsas do Estado, obtidas por meio de concursos sérios, que representam já uma primeira seleção. Os que não passaram para a *École Normale* receberam bolsas de licenciatura, de *agrégation*, e depois de viagem, de missões, de altos estudos. As *écoles normales* de *instituteurs* e de professores primários comportavam um recrutamento e uma gratuidade ainda mais democráticos. Os membros de famílias ricas ou simplesmente em boa situação financeira que figuravam nas três ordens de ensino eram meras exceções. Entre os profissionais liberais, o ensino representava rigorosamente a seção de homens novos. Ao fim do século XIX, esses homens novos eram os homens modestos” (Thibaudet, 1927, p.121-122).

Thibaudet sustenta que esses jovens livres, que estudavam sem depender da situação econômica e social dos pais, constituíram uma nova classe letrada, formada a partir de três circunstâncias: a derrota política e educacional da Igreja, o acirramento do radicalismo na República e o caso Dreyfus (Thibaudet, 1927, p.122).

Os professores tiveram um papel preponderante no famoso caso Dreyfus (Thibaudet, 1927, p.22 ss.; Gutting, 2001, 7-8). De acordo com Thibaudet, na polêmica entre liberais e conservadores, os intelectuais – e, especialmente, os professores, cuja maioria apoiava a causa do capitão Dreyfus – passaram a ter grande relevo na opinião pública. Essa projeção dos intelectuais somente foi possível porque boa parte da população jovem de todo o país havia obtido sua educação escolar no contexto da reforma Ferry e, conseqüentemente, era capaz de compreender e acompanhar os debates nacionais, lendo e discutindo os textos produzidos pelos escritores e pelos professores. Sem a formação primária que os jovens nascidos a partir da década de 1870 passaram a

receber, a população francesa não se teria mobilizado em torno de ideias defendidas, com argumentos razoavelmente complexos, por intelectuais de diversas matizes ideológicas, que, por conseguinte, não teriam conquistado a relevância de que passaram a gozar durante todo o século XX na França. Isso significa que, ao mesmo tempo em que aparecia uma classe letrada oriunda de todos os estratos sociais e econômicos da república, os professores tornavam-se mais e mais importantes no ambiente público. A conquista da voz e do respeito por parte dos professores e dos escritores, que constituíam uma elite intelectual ativa, ocorreu sincronicamente à formação de um público culto e interessado no que essa elite tinha a dizer.

Isso tudo é especialmente válido em relação à posição da filosofia no panorama educacional francês do início da III República. Gary Gutting (2001, p.3-7) mostra que a filosofia era ensinada nos *lycées*, a partir de 1874, como se fosse a meta de todo o aprendizado anterior. Para isso, contribuía o fato de que essa disciplina era ministrada somente no último ano, seja aos alunos de um *lycée* (administrados pelo Estado e com professores dotados de *agrégation*), seja aos alunos de um *collège* (instituições similares aos *lycées*, mas administradas localmente com professores dotados de *licence d'enseignement*). Tendo o maior status intelectual no ensino secundário, segundo Gutting (2001, p.5), parte dos mais brilhantes alunos foi atraída para o curso universitário de filosofia. O *agrégation*, que era o exame de qualificação para aqueles que desejavam ensinar filosofia nos *lycées*, era mais voltado para a pesquisa universitária do que meramente para as habilidades requeridas de um professor secundário, o que exigia dos candidatos um conhecimento profundo na filosofia – o que tinha, como consequência, o fato de que muitos eram atraídos para o doutorado e para a carreira universitária (cuja ordem mais tipicamente desejada, e que, de acordo com Chimisso (2008, p.20), tem uma importância que não pode ser subestimada, era a trajetória progressiva: *lycée - École Normale Supérieure - Collège de France*). Por isso, Gutting afirma que

“O sistema educacional francês deu à filosofia um lugar altamente privilegiado na Terceira República. Havia uma audiência composta de um público geral educado nos rudimentos da filosofia, assim como um número substancial de professores secundários com conhecimento

especializado no assunto; e havia um grupo de elite de professores universitários engajados na pesquisa filosófica. Assim, a faculdade de filosofia presidia na ‘república de professores’” (Gutting, 2001, p.5).

Ainda a propósito da “república de professores”, o próprio Thibaudet se referia aos mestres de filosofia:

“Há na vocação filosófica um princípio análogo à vocação sacerdotal. Quem quer se preparar para uma *agregation* de filosofia (...) é tocado, em um certo momento, como o seminarista, pela ideia de que a mais alta das grandezas humanas é a via consagrada ao serviço do espírito, e que a Universidade é um dos lugares que torna esse serviço possível” (Thibaudet, 1927, p.139).

Assim, a carreira na filosofia era tida como a mais nobre que um intelectual poderia cursar – comparada até a uma espécie de sacerdócio; os livros dos professores de filosofia eram lidos e debatidos não apenas pelos outros professores, universitários ou secundários, mas também pelo jovem e numeroso novo público. Como aponta Chimisso (2008, p.14), Brunschvicg e Bergson reconheciam que os estudantes que iniciavam a universidade de filosofia não eram novatos, mas possuíam já uma educação filosófica fundamental.

Essa posição de destaque da filosofia, assim como sua ampla divulgação entre os leitores leigos, mas dotados de certa cultura filosófica básica, teve consequências no próprio modo de fazer filosofia.

Gutting (2001, p.6-7) aponta que a cultura francesa, por mais que desse valor à filosofia, permaneceu literária em sua essência. A própria filosofia francesa permaneceu como uma filosofia de linguagem literária, de linguagem comum. Para Gutting, havia a concepção de que todas as ideias poderiam ser expressas na linguagem cotidiana, ou seja: todas as noções filosóficas deveriam – e poderiam – ser compreendidas e discutidas pelo leitor de formação secundária.

A rigor, a própria permanência dos professores de filosofia no topo da pirâmide intelectual da República dependia de sua influência entre os cidadãos – e, para isso, os professores precisavam ser lidos. Sua linguagem não era a linguagem do idealismo alemão ou a do positivismo lógico, difícil para os não-iniciados. Era a linguagem dos

escritores, e visava não ao estudo pela elite da qual os filósofos faziam parte, mas à divulgação entre a massa letrada. Por isso, segundo Gutting, comparada à filosofia analítica do início do século, a filosofia da III República era “muito menos técnica e rigorosa e muito mais acessível à cultura geral” (Gutting, 2001, p.7).

3. Por que a filosofia de Bachelard é tão literária?

Essa característica bastante comum na filosofia francesa da III República era compartilhada por Gaston Bachelard (1884-1962). Bachelard, filho de sapateiros, que talvez tenha chegado ao ensino médio graças às leis Ferry – assim como boa parte de sua geração, símbolo da transformação, no fim do século, de um mundo agrário a um mundo urbano e industrial (Parinaud, 1996, p.19) –, fez os estudos secundários no *collège* de Bar-sur-Aube entre 1895 e 1902. A partir de 1903, trabalhou nos Correios e foi para a guerra, onde passou 38 meses nas trincheiras. Em 1919, tornou-se professor de química no *collège* de Bar-sur-Aube. Em 1920, tornou-se *licencié en philosophie* e, em 1922, *agrégé de philosophie*, quando passou a ensinar também Filosofia em seu *collège*. Em 1927, Bachelard tornou-se *docteur en lettres* pela Sorbonne. Daí, começou a dar aulas na *faculté des lettres* de Dijon, em 1927, onde se tornou professor de filosofia em 1930. Dez anos depois, começou a lecionar na Sorbonne, na cadeira de história e filosofia das ciências, onde substituiu Abel Rey. Com a exceção do fato de jamais ter cursado o prestigioso *Collège de France*, por onde passava a maioria dos futuros professores das melhores universidades francesas, a trajetória de Bachelard não é estranha. De fato, de acordo com Chimisso (2008, p.20), entre 1909 e 1939, 75% dos professores da Sorbonne começaram suas carreiras como professores secundários em *lycées* ou *collèges*.

Um leitor acostumado ao rigor conceitual e sistemático da filosofia analítica ou de tradição alemã pode considerar os textos de Bachelard literários demais, pouco filosóficos, contraditórios, inconsistentes.

A leitura de muitos dos textos de Bachelard é difícil para um leitor acostumado ao rigor da filosofia alemã ou de tradição analítica. Contudo, os textos bachelardianos são

dotados de grandes qualidades literárias – o que foi reconhecido quando o filósofo recebeu, em 1961, o *Grand Prix National des Lettres*.

Bachelard muitas vezes utiliza conceitos muito específicos – como “ontologia”, “fenômeno”, “realidade”, “psicanálise”, “fenomenologia”, “intuição”, “dialética”, “materialismo”, “idealismo” etc. de modo particular, sem se preocupar com o significado específico dos termos nos sistemas e nas correntes nos quais foram cunhados ou tornaram-se mais relevantes. Cristina Chimisso ressalta essa característica da obra bachelardiana:

“O uso por Bachelard de expressões como a ‘transmutação dos valores epistemológicos’ não implica em sua aceitação da filosofia de Nietzsche. Quando ele discute a ‘quádrupla raiz da objetificação espacial’, não subscreve a filosofia de Schopenhauer. De modo análogo, eu não acho que é legítimo chamar Bachelard de ‘fenomenólogo da ciência moderna’ com base numa passagem onde ele afirma que um ‘estilo moderno’ de filosofia da ciência seria ‘uma fenomenologia do homem estudioso’. Novamente, será que devemos assumir que Bachelard era um existencialista a partir de seu estudo do *agir-cientificamente-no-mundo?* (...) Similarmente, a relação entre sua dialética e a dialética hegeliana não pode ser resolvida por meio do apontamento de que, ao descrever os ‘três estágios da mente científica’, ele indica o terceiro como uma ‘consciência científica infeliz’. Bachelard empregou até a terminologia escolástica (...), na qual sua ironia está maravilhosamente presente” (Chimisso, 2001, p.221).

Na verdade, é muito comum a utilização de termos como esses, na obra de Bachelard, sem exatidão conceitual, sem definição precisa, e com significados diferentes e até contrários em diferentes momentos de sua produção.

Por exemplo, no *Ensaio sobre o conhecimento aproximado* (1927), Bachelard utiliza os termos “real” e “númeno” em uma determinada acepção: afirma que o “real” é oposto ao “espírito”: “É preciso manter contato, um contato cada vez mais estreito com o real, mas o espírito deve estar alerta, ciente de suas perspectivas, seguro de seus pontos de referência” (Bachelard, 2004, p.13). Aqui, podemos compreender que Bachelard utiliza a noção de “real” como algo que está fora do homem e deve ser conhecido. Essa acepção ainda é a mesma no trecho a seguir:

“Um objeto sentido só é um objeto conhecido após a intervenção da Vontade. Só a ação permite à inteligência analisar um dado. Mas essa ação já é uma nova sensação. Seu êxito traz um impulso renovado. É compreensível que se generalize. O espírito liga então essa ação a um complexo mais rico, ele a ilumina com seus esquemas projetados sobre o real” (Bachelard, 2004, p.268).

O “real” é tomado como o númeno, algo externo que será iluminado por uma inteligência volitiva e, a partir dessa ação, conhecido. Esse conhecimento nunca é completo, de acordo com Bachelard:

“Se a referência ao real é necessária para assegurar um conhecimento, nesse caso se trata de uma tentativa de conhecer, e não de um conhecimento concreto, real, apanhado em seu ato. Tenta-se captá-lo no seu impulso, e ele só é percebido como uma sondagem.” (Bachelard, 2004, p.266).

Ainda seguindo a mesma concepção, é impossível obter por completo o conhecimento da realidade:

“estamos longe de reencontrar todas as características do real. Para isso, seria necessário seriar todas as qualidades, encontrar para cada uma delas um conjunto numeroso de detectores que nos permitissem entender características muito subjetivas da detecção e, por conseguinte, que nos mostrassem a verdadeira direção do caráter objetivo. (...) Logo, um primeiro obstáculo para construir solidamente o real é a falta de extensão dos movimentos de aproximação. Eles não se estendem a um número suficiente de qualidades, e por isso deixam inexplicados inúmeros aspectos do real, não permitem que as raízes desses aspectos sejam examinadas” (Bachelard, 2004, p.298-299).

Mesmo sendo inacessível em “todas as suas características”, o real é tido, nessas passagens, como um dos pólos do conhecimento objetivo – sendo o outro pólo o espírito. Aqui, temos uma ideia de “real” próxima àquela adotada pelo positivismo e pelo neokantismo: a realidade mesma, o númeno, é inacessível ao conhecimento; somente é possível lidar com o “dado”, que já é aquilo do real que pode ser acessado por meio de nossos instrumentos e de nosso espírito. O conhecimento da realidade é compreendido, no *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*, como a meta, jamais alcançável por inteiro, para a qual confluem todos os esforços do espírito.

Todavia, no artigo *Númeno e microfísica*, publicado em 1931 na revista *Recherches Philosophiques*, Bachelard transforma consideravelmente sua posição. Aqui, à ciência não mais é atribuído o propósito de conhecer, da melhor maneira possível, o *objeto*, mas a relação matemática entre os fenômenos; para Bachelard, agora sua posição anterior, objetivista, está ultrapassada:

“No século XIX, quando se via a matemática como simples meio de expressão, as ligações matemáticas eram tidas como meras pistas (...). Só a experiência de partida e a experiência de chegada eram consideradas como as duas projeções positivas do real. Mas, com o progresso da física matemática, o interesse se concentra no método de ligação (...). Trata-se na realidade de confirmar ou até de criar relações. (...) Logo, será mais procurada a variável que a constante” (Bachelard, 2008, p.15).

No *Númeno e microfísica*, Bachelard adota uma abordagem completamente diferente daquela de 1927. Se antes o númeno era aquilo a que o conhecimento sempre visará, sem jamais o alcançar, agora o númeno é perfeitamente cognoscível – pois não mais se encontra fora do limite da experiência, mas no campo da racionalidade matemática. A realidade numênica é concebida agora como uma realidade relacional:

“Nessa construção, as leis gerais que seriam encontradas no nível da fenomenologia habitual cederiam vez às leis racionais encontradas no nível da numenologia. Conviria então fundar uma *metamicrofísica* que não aceite sem prova o estado analítico em que se apresentam as categorias da metafísica tradicional. Antes de tudo, convém reter que o plano numênico do microcosmo é um plano essencialmente complexo. Nada mais perigoso que postular sua simplicidade, a independência dos seres, ou até a sua unidade. Convém aí inscrever antes de tudo a *Relação*” (Bachelard, 2008, p.19).

E ainda:

“a Física matemática, ao nos fazer sentir a coordenação necessária das ações numerais, autoriza-nos a falar de uma estrutura do númeno. O númeno é um centro de convergência das noções. Temos de construí-lo por um esforço matemático” (Bachelard, 2008, p.22).

Evidentemente, trata-se de noções de “real” e de “númeno” bastante diferentes em duas obras distintas, separadas por apenas quatro anos. Isso significa que se o pesquisador se propuser a definir com precisão conceitos tão fundamentais como esses no pensamento de Bachelard, talvez chegue à conclusão de que sua filosofia é inconsistente ou contraditória, pois sob um único termo há mais de uma acepção – e essa transformação do significado raramente é esclarecida nos textos. Contudo, seria enganoso atribuir o problema aos escritos do filósofo; o erro está na expectativa, por parte do pesquisador, de encontrar um *sistema* no *corpus* bachelardiano.

De fato, Bachelard jamais demonstrou qualquer intenção fundacional nem sistemática em sua filosofia – como, aliás, muitos dos filósofos franceses da primeira metade do século; a filosofia francesa da III República era tipicamente não-sistemática, e nisso Bachelard é um filho de seu tempo. A assistemática não significa, não obstante, falta de cuidado com a linguagem utilizada. Bachelard cultivava a língua em seus textos, mas a língua cultivada era o francês, não o *filosofês*. Seus textos têm sempre uma estética literária, mas nem sempre um rigor filosófico estrito. Bachelard escreve não como um lógico, mas como um esteta da linguagem.

Isso fica particularmente claro nos textos em que aborda a imaginação poética. Por exemplo, em uma passagem de *A água e os sonhos*, de 1942:

“Há, enfim, um signo de morte que dá às águas da poesia de Edgar Poe um cunho estranho, inolvidável. É o seu silêncio. Como acreditamos que a imaginação, em sua forma criadora, impõe um devir a tudo o que ela cria, mostraremos, sobre o tema do silêncio, que a água na poesia de Edgar Poe *torna-se* silenciosa. A alegria das águas em Poe é tão efêmera! Edgar Poe terá rido alguma vez? Após alguns riachos alegres, bem perto de sua fonte, os rios não tardam a calar-se. Suas vozes abaixam-se depressa, progressivamente, do murmúrio ao silêncio. Até mesmo esse murmúrio que animava sua vida confusa é estranho; é como que um estrangeiro à onda que foge” (Bachelard, 2002, p.70).

Passagens assim podem ser encontradas em todos os outros livros em que o “Bachelard noturno” se revela; por exemplo, em *O ar e os sonhos* (1943):

“Para um verdadeiro nietzschiano, o nariz deve dar a feliz *certeza* de um ar sem perfume, o nariz deve testemunhar a imensa felicidade, a bem-aventurada consciência de nada experimentar. É a garantia do nada dos cheiros. O *faro*, de que Nietzsche tantas vezes se orgulhou, não é virtude de *atração*. É dado ao super-homem para que ele se *afaste* ao menor indício de uma impureza. Um nietzschiano não pode comprazer-se num odor. Baudelaire, a condessa de Noailles – ambos terrestres, o que, evidentemente, constitui outro sinal de poder – sonham e meditam sobre os odores. Os perfumes têm então ressonâncias infinitas; ligam as lembranças aos desejos, um enorme passado a um futuro imenso e informulado. Ao contrário, eis Nietzsche: *Respirando o ar mais puro / as narinas infladas como copos, / sem futuro, sem lembrança...* (Poésies, *Ecce Homo*, p.263)” (Bachelard, 1990, p.137).

E também em *A terra e os devaneios da vontade* (1947):

“O cozimento das massas vai complicar ainda mais o estudo dos valores imaginários. Não só um novo elemento, *o fogo*, vem cooperar para a constituição de uma matéria que já reuniu os sonhos elementares da terra e da água, mas também, com o fogo, é o tempo que vem individualizar fortemente a matéria. O tempo de cozimento é uma das durações mais circunstanciadas, uma duração sutilmente sensibilizada. O cozimento é assim um grande devir material, um devir que vai da palidez ao dourado, da massa à crosta. Tem um começo e um fim como um gesto humano. Não foi Brillat-Savarin quem escreveu: ‘A gente se torna cozinheiro, mas se nasce assador?’” (Bachelard, 2008, p.69)

Para finalizar, uma passagem de *A poética do espaço* (1957):

“A casa-ninho nunca é nova. Poderíamos dizer, de um modo pedante, que ela é o lugar natural da função de habitar. *Volta-se* a ela, sonha-se voltar como o pássaro volta ao ninho, como a ovelha volta ao aprisco. Esse signo da *volta* marca infinitos devaneios, pois os regressos humanos acontecem de acordo com o grande ritmo da vida humana, ritmo que atravessa os anos, que luta pelo sonho contra todas as ausências. Nas imagens do ninho e da casa repercute um componente íntimo de fidelidade” (Bachelard, 1989, p.111).

Esses quatro exemplos não são de maneira nenhuma atípicos. Passagens como essas poderiam ser citadas às centenas a partir da obra “noturna” de Bachelard. Elas apresentam um Bachelard que escreve não para ter seu texto *analisado filosoficamente*,

mas *lido com o prazer do leitor*, ao mesmo tempo em que apresenta uma certa perspectiva sobre a produção da imaginação poética. O texto não convida a analisar as imagens poéticas; convida a vivê-las por meio da leitura, como o próprio Bachelard – que se definia como um *leitor de livros*, como lembra Carvalho (2013, p.42) – procurava fazer. Todavia, essas mesmas imagens poderiam ser também citadas como exemplos de um pensamento *não-filosófico* por leitores que considerassem que o rigor conceitual e argumentativo devessem ser o critério de demarcação entre a filosofia *de fato* e a *pseudofilosofia*.

Ora, é justamente essa delimitação entre a filosofia e a não-filosofia que não fazia sentido na cultura francesa do início do século. Os filósofos escreviam não para o leitor treinado em sutilezas da linguagem acadêmica, mas para o vulgo esclarecido. A linguagem utilizada, portanto, era a linguagem da própria literatura. Evidentemente, isso fez com que estudiosos como Ernst Curtius (2011, p.100) afirmassem não haver cultura intelectual filosófica francesa, mas somente literária. Evidentemente, Curtius afirmava isso, em 1932, porque tinha o idealismo alemão como parâmetro de pensamento filosófico – e essa corrente possuía, na Alemanha, um papel social e político e um público absolutamente distintos daqueles da filosofia na França.

O cidadão francês, filho das reformas de Jules Ferry, frequentava um *lycée* que, acima de tudo, lhe conferia uma *culture générale* que o permitiria adquirir meios para obter a autonomia, formar sua própria opinião e intervir na vida política da República. A *culture générale* era uma verdadeira *paideia*: não era especializada, mas sintetizava a cultura de toda a civilização francesa, incluindo a literatura, a ciência e a filosofia, apresentada como a “ciência suprema”. Como mostra Chimisso (2001, p.53-54), a posse dessa *culture générale* passou a constituir o próprio sentimento de pertença à nacionalidade francesa.

Em outros termos, *ler* literatura, *compreender* a ciência, *discutir* filosofia eram caracteres definidores do cidadão da república. Aos intelectuais e, especialmente, aos professores foi concedido, desde o início da III República, papel de destaque na vida cívica; essa função lhes foi atribuída pela própria elite política e militar, que, após a derrota na guerra franco-prussiana, considerava que a universalização da educação era o único meio para a conquista da liberdade do povo e da retomada da posição da nação ao

seu lugar de protagonista na Europa. Os professores de filosofia, que detinham o mais alto *status* entre todos os intelectuais, não podiam rejeitar a participação na *culture générale*. Eles, em primeiro lugar, precisavam justificar seu *status* para mantê-lo. Precisavam escrever para o homem médio. Precisavam resistir à tentação de produzir filosofia somente para filósofos. Deviam tornar suas ideias saborosas para um povo que lia e escrevia cada vez mais.

Bachelard, filósofo da III República, conseguiu cumprir esse desafio. Sua obra associa, de modo inextrincável, filosofia, ciência e literatura. Não escreve para especialistas, mas para leitores – como ele mesmo.

Bibliografia:

- BACHELARD, Gaston. *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. 318p. (1927)
- _____. Númeno e microfísica. In: *Estudos*. Apresentação de Georges Canguilhem. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. (1970)
- _____. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 202p. (1942)
- _____. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1990. 276p. (1943)
- _____. *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (1947)
- _____. *A poética do espaço*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 242p. (1957)
- BERGEN, Barry H. *Secularizing the schools in France, 1870-1900: controversy, continuity, and consensus*. Cambridge: Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University, 1990.
- CARVALHO, Marcelo de. *Conhecimento e devaneio: Gaston Bachelard e a androginia da alma*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

- CHAITIN, Gilbert. "France is my mother": the subject of universal education in the French Third Republic. *Nineteenth-Century Prose*. 32.1 (Spring 2005), pp.128-158.
- CHIMISSO, Cristina. *Gaston Bachelard: critic of science and the imagination*. London: Routledge, 2001.
- _____. *Writing the history of mind: philosophy and science in France, 1900 to 1960s*. Hampshire: Ashgate, 2008.
- CURTIUS, Ernst Robert. *The civilization of France*. Charleston: Nabu Press, 2011. (1932)
- GUINEY, Mortimer. *Teaching the cult of literature in the French Third Republic*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.
- GUTTING, Gary. *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HANNA, Martha. A republic of letters: the epistolar tradition in France during World War I. *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 5 (December 2003), pp. 1338-1361.
- KUSTERS, Walter; DEPAEPE, Marc. The French Third Republic: Popular Education, Conceptions of Citizenship and the Flemish Immigrants. *Historical Studies in Education / Revue d'histoire de l'éducation*. Spring/printemps 2011, p.22-40.
- MAYEUR, F. *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France. Tome III : de la Révolution à l'École républicaine (1789-1930)*. Paris : Nouvelle Librairie de France, 1981.
- PARINAUD, André. *Gaston Bachelard*. Paris: Flammarion, 1996.
- PROST, Antoine. *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*. Paris: Colin, 1968.
- THIBAUDET, Albert. *La république des professeurs*. Paris: Bernard Grasset, 1927.

Ética e Moral: dialética permanente no cuidado de si

Jacira de Assis Souza
Mestranda do PPGFIL-UERJ

Este texto¹ permite uma reflexão sobre a ética e a moral no âmbito da relação professor-aluno. É fruto de uma reflexão nascida do exercício do magistério, cuja prática revela a necessidade da ética como constante cuidado de si. Ricoeur afirma que a passagem das máximas da ação ao julgamento moral em situação só exige a renovação dos recursos de singularidade inerentes à perspectiva da verdadeira vida. O julgamento moral desenvolve a dialética. Há um rigor no formalismo que confere ao julgamento moral a verdadeira gravidade. Atravessar os conflitos que agitam a prática, guiada pelos princípios da moralidade, nos livra das seduções de um situacionismo moral, que nos faria reféns indefesos do arbítrio. “O reconhecimento de si é obtido ao preço de uma dura aprendizagem adquirida no percurso de uma longa viagem através desses conflitos persistentes, cuja universalidade é inseparável de sua localização, cada vez inexcedível” (Ricoeur, 1991, p.286).

O texto traz ainda à luz os desafios a que os professores são submetidos durante o exercício de seus afazeres. É necessário que o educador viva uma tensão constante entre a moral que nos é imposta pela instituição e o compromisso ético de buscar o bem para si, para o outro, em instituições justas. Somente assim encontraremos sentido no nosso fazer educação, do contrário, seremos apenas mais um. É no conflito do que podemos, no sentido de estar ao nosso alcance, e o que devemos, que se situa o eixo dialético entre moral e ética. É no embate da ação que o que somos se desnuda e se revela deixando à mostra esse “si” que é nossa marca individual, intransferível. É enquanto agentes que podemos expurgar toda e qualquer ilusão. É na ação que nos damos a conhecer, inclusive a nós mesmos.

¹ Este texto faz parte da monografia apresentada como trabalho final de Pós-graduação “Lato sensu” em Docência Superior em fevereiro de 2012, na Universidade Cândido Mendes – AVM Faculdade Integrada. http://www.avm.edu.br/novo_site2/busca_mono.asp

A tensão entre moral e a ética se dá toda vez que somos levados a nos questionar se a nossa ação, enquanto professores, é fruto de uma escolha visando o bem de todos os envolvidos ou simplesmente o cumprimento de uma determinação visando desembaraçar-se de uma obrigação. A ação ética pelo viés ricoeuriano tem como horizonte o bem para si e para os outros em instituições justas. Nessa perspectiva, toda ação para ser ética tem que ser fruto de uma escolha como resultado de uma avaliação. No âmbito escolar, fazemos escolhas todos os momentos, por vezes em reuniões por vezes sozinhos. O acento não está no ato de escolher e sim no horizonte desta escolha. A ação ética é aquela que tem como horizonte o que é bom.

O conflito se faz presente a cada vez que somos chamados a agir. Pois a ação é onde se circunscreve a questão ética. Por isso, a presença da palavra ética, ao lado da palavra moral, é no mínimo inquietante. De maneira geral, a palavra ética é carregada de uma carga positiva que remete sempre a certa grandeza, ao passo que a palavra moral é impregnada de uma carga negativa e pejorativa. Associa-se, normalmente, à ética a liberdade de ação, enquanto a moral é associada, às vezes, ao cerceamento de uma ação. Evidenciando já uma dialética inerente.

Há uma distinção proposta entre os termos ética e moral, embora a mesma não seja imposta pela etimologia ou mesmo pela história do emprego dos termos. Ambos remetem intuitivamente à ideia de costumes, Paul Ricoeur marca neste aspecto uma dupla conotação: aquilo *que é tido como bom* e o que se *impõe* como obrigatório. Enquanto a moral se inscreve no terreno do que se impõe como obrigatório, a ética se inscreve no terreno daquilo que é tido como bom. Assim, Ricoeur, por convenção, reserva o termo “ético” para a perspectiva de uma vida concluída, e “moral”, para a articulação dessa perspectiva em *normas*. Nessa dupla conotação pontuada por Ricoeur uma questão já se impõe no primeiro momento: essa dupla conotação aponta o *bom* e o *obrigatório* nem sempre em uma via convergente. De acordo com essa marcação, feita por Ricoeur, alcançar o *bom* é o resultado de uma intenção ética. Não se alcança o *bom* sem o querer, sem que haja um direcionamento intencional. É possível seguir a via do obrigatório sem grandes engajamentos, sem maiores comprometimentos. Mas, ser ético implica necessariamente em um cuidado de si, em uma autoconstrução contínua tendo em perspectiva a vida boa, tanto para si como para os outros, em instituições justas. Ser

ético, neste caso, é um projeto de vida, onde cada ação é uma peça importante para essa autoconstrução.

É importante frisar que Ricoeur reconhece que não há uma diferença fundamental na etimologia da palavra ética e moral. O termo grego *ethos* e o vocábulo latino podem significar costume ou caráter. Nosso autor convencionou chamar de “ética” a *perspectiva* de uma vida concluída e de “moral” a articulação dessa perspectiva em *normas* que se caracterizam pela sua pretensão à universalidade e seu caráter de constrangimento.

1.1. O cuidado de si - a intenção de vida boa para si

No cotidiano escolar há uma infinidade de afazeres já banalizados. A relação com o aluno se perde diante de uma série de demandas exteriores a ela. Os professores são bombardeados cada dia mais por exigências que vão desde atingir os índices determinados pela Secretaria de Educação até a redução do índice de reprovação a níveis mínimos. Tais exigências são formuladas longe do ambiente escolar, por vezes, por pessoas que desconhecem por completo a dinâmica escolar. O desafio está entre seguir as normas preestabelecidas ou buscar o seu próprio caminho.

O cuidado de si manifesta-se como a capacidade de introduzir mudanças no curso das coisas, de começar alguma coisa no mundo, a capacidade de iniciativa. Neste sentido, a estima de si é o momento reflexivo da práxis, da ação. É enquanto apreciamos nossas ações que nós parecemos a nós mesmos como autores e, dessa forma, se compreendendo como outra coisa que simples força da natureza ou simples instrumento. Mas é necessário compreender que o termo “si”, associado, por Ricoeur, ao termo estima, no plano ético fundamental, não se confunde de maneira alguma com o eu, ou seja, com uma posição egológica que o encontro com o outro subverteria necessariamente.

A noção de si é confrontada com dois usos maiores do conceito identidade. A identidade pode ser considerada na perspectiva de *mesmidade*, que no latim se exprime *idem*; na língua inglesa, como *sameness*; no alemão, como *gleichheit*. Mas o conceito

de identidade pode ser ainda considerado como ipseidade. A ipseidade, diz Ricoeur, não é a mesmidade.

A mesmidade é um conceito de relação é uma relação de relações. Essa manifestação da mesmidade se dá quando diante de duas ocorrências de duas coisas designadas por um nome invariável na linguagem comum, dizemos que elas formam uma única e mesma coisa. Ela se exprime, neste caso, com o significado de unicidade, cujo contrário é pluralidade. “A essa primeira componente da noção de identidade corresponde a operação de identificação entendida no sentido de reidentificação do mesmo, que afirma que conhecer é reconhecer: a mesma coisa duas vezes, *n* vezes” (Ricoeur, 1991, p.141). A semelhança externa entre duas ou várias coisas pode ser invocada como critério indireto para reforçar a ideia de identidade numérica. Depois vem a identidade qualitativa. Esse segundo componente corresponde à operação de substituição sem perda semântica.

Já a ipseidade é uma questão central nas reflexões sobre a existência humana. Ela se constitui de uma entranhável dialética que é, ao mesmo tempo, incontornável e essencial. A abordagem feita pelo viés da dialética, por ela implicada, permite que se leve em conta o aspecto de substancialidade da identidade bem como o de permanência no tempo sem que se negligencie os momentos da diferença da mudança. Embora sejamos os mesmos durante todo o tempo de vida, podemos perceber as mudanças que nos aconteceram ao longo deste tempo. Somos os mesmos ainda que diferentes. A diferença e a mudança são requeridas pelo pensamento que se orienta pelo devir.

O interesse pela questão da ipseidade sofre um deslocamento nas filosofias da existência, no tocante ao âmbito de localização do pensamento, da epistemologia ou teoria do conhecimento para o campo da ontologia, ao abdicar daquelas pretensões autofundantes e absolutizantes das filosofias modernas, centradas na categoria do sujeito ou do “EU”. Podemos encontrar a mais consistente e sistemática dessas reflexões existenciais em Heidegger, onde mostra-se uma diferença entre a identidade que supõe permanência, ou substancialização, e a ipseidade que exprime uma diferença, isto é, diferença no modo de ser. O *Dasein* heideggeriano mantém consigo mesmo uma relação marcada pela incerteza:

Antes de ter em primeiro lugar a certeza do saber absoluto de si, o *Dasein* só toma ciência de si a partir de um jogo que se joga e é por ele sempre tacitamente admitido: o jogo de seu ser, jogo que se joga singularmente, em cada um e por cada um, e que só se decide a cada passo, a cada momento. Este aspecto de ser todo meu (a estrutural *jemeinigkeit*, de ‘Ser e Tempo’) significa que ninguém pode desempenhar o *Dasein* por algum outro ou em lugar de outro. É um jogo que se joga na primeira pessoa. (...) A ipseidade depende direta e imediatamente do *Dasein* que a cada momento somos uma dependência entre uma modalidade de auto-apreensão e uma maneira de ser no mundo (Bicca, 1999, p.8-9).

A noção de cuidado é inerente à ipseidade, pois, nasce de duas junções heideggerianas *Dasein e Selbst*, que atinge uma culminância de mediação na estrutura existencial-ontológica do cuidado. O *selbst* é abertura para o mundo: “o homem, (...) é considerado sempre também segundo alguma disposição de humor (*Stimmung*), que o abre, isto é, leva-o para fora de si preenchendo-o de transcendência” (Bicca, 1999, p.9). O cuidado de si se dá neste jogo de auto-apreensão e de abertura para o outro de si pelo viés da ipseidade. Sendo assim, a estima de si não representa, em razão do seu caráter reflexivo, a ameaça de um dobrar-se sobre o eu, de um fechamento da abertura para o horizonte da vida boa.

1.2. O primado da ética sobre a moral

Certamente a ética ultrapassa em muito o simples fato de cumprir o que está prescrito. No entanto, ser ético está implicado em ser moral. Colocado desse jeito, já se pode perceber que há uma ligação necessária, ainda que conflitante entre ética e moral. A conduta ética passará obrigatoriamente pela conduta moral. Pois, como diz Aristóteles a ética visa a prática (*E.N.*, Livro I, §2). Logo, a ética ocupa-se da ação humana, deslocando a ênfase da ação para o autor da ação. Toda a ação humana é fruto de uma deliberação, de uma escolha, sendo os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação. Ser ético implica em um trabalho sobre si mesmo, em que o indivíduo busca se transformar em sujeito moral de sua própria conduta. A submissão à regra prescrita se dá por reconhecer-se ligado a ela e sentir a obrigação de pô-la em prática. Como se a regra à qual se submete fosse uma

expressão de sua vontade.

Enquanto seguidor de regras prescritas é sempre possível dar de ombros e dizer para si mesmo: “fiz o meu papel, ou seja, cumpri um *script* com o qual não tenho nenhum compromisso além de desempenhá-lo”. Tal atitude é marcada pela heteronomia, ou seja, lida com a lei sem que imprima nessa ação uma efetividade ética. Se alguma inquietação a respeito da ação o assalta, se algo se insinua ao seu espírito, trazendo uma palpitação ao coração, repete para si: “fiz o que tinha de ser feito”. A preocupação moral é verificar se a ação praticada o foi de acordo com o prescrito, enquanto a preocupação ética vai em direção ao desdobramento da ação. Tudo isto permitiria a Aristóteles (*E.N.*, Livro I, § 2) citar: quem escolhe a ação escolhe também a consequência! A ação ética é ato da liberdade, porque “a liberdade é da ordem dos ensaios, das experiências, dos inventos, tentados pelos próprios sujeitos que, tomando a si mesmos como prova, inventarão seus próprios destinos” (Albuquerque *et al.*, 2008, p.16). A moral, no entanto, é o referencial de uma conduta ética.

1.3. Os desafios éticos e morais na educação

(...) por ser consciente e livre; pela liberdade o ser humano eleva-se acima da determinação da natureza e da espontaneidade de suas leis; assume ou rejeita sua inclinação natural para o bem. Mesmo quando a clareza do bem ou do fim que lhe é próprio, o homem pode escolher outro caminho (...) (Pegoraro, 1995, p.30).

Que a educação seja algo desafiante é difícil negar. Certamente o maior desafio para aqueles que estão envolvidos neste processo seja o de cunho ético. Hoje quando se fala de educação, não raro, fala-se das tecnologias e da sua consequência no fazer, na prática educacional; fala-se da falência da família e de implicação disto para a escola e para todos aqueles que estão engajados no processo educacional; fala-se também do despreparo do professor; da falta de respeito dos alunos; da falta de vontade do aluno quanto ao conteúdo das disciplinas; fala-se da estrutura das salas, do prédio da escola; fala-se das políticas públicas de educação; fala-se dos baixos salários dos professores; (...) A lista é interminável. Embora tudo isso interfira no processo educativo, nem todos

estes fatores são determinantes. Senão, vejamos: as tecnologias não são em si mesmas boas ou ruins. Muito embora existam pessoas que considerem a tecnologia como a causa de todo o problema em sala de aula, há também aqueles que a consideram como a solução para todos os problemas, ela seria como uma varinha mágica: basta que haja uma estrutura tecnológica e a sala de aula será outra, completamente interessante. A questão é mais profunda, como nos dá a conhecer Marcos Silva em seu livro *Sala de aula interativa* citando F. Tinland que cunha o conceito “homem aleatório”:

Para F. Tinland o ‘homem aleatório’ é o indivíduo cada vez mais desarmado para inventar sua própria rota ‘em um mundo onde certamente o provisório, o flutuante estenderam sua empreitada’ como ‘revanche da contingência, da eventualidade, das bifurcações e cadeias aleatórias, do complexo sobre o simples, dos sistemas sobre o Sistema, dos fluxos e as flutuações sobre os estados e as coisas (...) (2002, p.167).

O trágico é que este retrato do “homem aleatório” pode perfeitamente ser o retrato de alguém que se autodenomina educador. Como que alguém se propõe ensinar um caminho quando ele mesmo não tem um caminho próprio? Andar sobre as próprias pernas, pensar com a própria cabeça, seguir seu próprio caminho, deveria ser a exigência para todos que se propusessem a educar. Porque um educador é aquele que tem como princípio que “todo homem é um milagre irrepetível” (Nietzsche, 1980, p.138). Realizar este milagre em si mesmo é o desafio primeiro de qualquer educador. Enquanto educador, é necessário que tenhamos a capacidade de diferenciar pessoa entre coisas naturais. A implicação de estabelecer esta diferença traz ao educador esperança e certeza de que seu fazer é pleno de possibilidades. A pessoa está entre as coisas naturais e compartilha com elas muito de suas características, no entanto, há uma especificidade no ser humano, a saber, a consciência e a liberdade. “Um ser realiza sua natureza quando alcança sua finalidade” (Pegoraro, 1995, p.30), é um princípio metafísico que se aplica a todos os seres naturais, que já trazem no seu bojo sua finalidade. Assim, ao contemplar um botão de rosa sabemos que logo ali teremos uma rosa em flor; ao observarmos uma criança brincando ou ocupada nos seus afazeres infantis, podemos vislumbrar ali um adulto, nada mais. Não há como predizer que contribuição ela dará à

sociedade, que caminho escolherá. Revelar, desvelar essa essência latente no educando é tarefa sublime, que requer a sensibilidade de um artista. Assim como o escultor vê com os olhos da alma uma figura esculpida, onde outras pessoas só veem um bloco de pedra, o educador-artista vê nos seus alunos uma possibilidade infinita e trabalha afim de que se desenvolva todo o potencial existente em cada um. Com a paciência de um escultor vai lapidando com amor e carinho a alma dos seus alunos, certo de que em cada um deles existe algo que é único. Nessa tarefa empenha todo o seu ser por compreender que “não existe na natureza criatura mais sinistra e mais repugnante do que o homem que foi despojado do seu próprio gênio e que se extravai agora a torto e direito em todas as direções (...)” (Nietzsche, 1980, p.139).

A noção do educador como artista nos é dada por Nietzsche em seu texto *Consideração intempestiva: Schopenhauer como educador*. Tal analogia nos remete à realidade de que educar é trazer à luz uma obra de arte, e ninguém espera fazer isto sem que haja intenção, determinação constante por saber de antemão o valor imensurável do que tem às mãos.

O desafio do educador “decifra unicamente a tua vida” (*idem, ibidem*, p.140). O que nos remete à outra máxima socrática: “conhece-te a ti mesmo”. Esse voltar-se para si mesmo ajuda o indivíduo a convencer-se de seus limites, de sua própria miséria e ainda de suas necessidades. E aprender a conhecer os remédios e as consolações: “a abnegação do eu, a submissão a fins mais nobres e sobretudo àqueles da justiça e piedade” (*idem, ibidem*, p.138). A esfera da cultura é filha do conhecimento de si, bem como da insatisfação de si, em todo indivíduo. Todos que apelam para ela anseiam por ser algo mais elevado e mais humano do que são.

“Vejo acima de mim algo mais elevado e mais humano do que eu (...)” (*idem, ibidem*, p.138). Este estado de conhecimento de si só é possível através do amor. Pois somente no amor que alma adquire uma visão clara, analítica e desdenhosa de si. Só o amor conduz o ser humano em direção ao outro pela via da identidade. Habilita-nos a ver no outro muito de nós mesmos.

1.4. Conclusão

A prática docente nos coloca diariamente entre a moral e a ética. Diariamente somos desafiados a seguir as normas ou diante delas e através delas buscarmos um caminho que nos é próprio. É nesse embate diário que a dialética entre ética e moral se dá.

Ricoeur afirma o primado da ética sobre a moral. Tal fato, no entanto, não esvazia a importância da moral. Com a ética caminhamos na perspectiva do que consideramos bom. Mas há momentos ou situações que escolher o que é bom para o maior número de pessoas torna-se um desafio e requer um parâmetro para que o agente possa ter certeza de que sua ação está sob a égide do bom. Para esses momentos, a pessoa recorre à moral e ouve “tu deves...”. Uma ação ética é consequência de uma escolha amparada pelo recurso da norma que orienta o arbítrio afim de que o bom esteja ancorado e sustentado em algo fora do sujeito e que oferece a todos a possibilidade da avaliação da ação. No diálogo com Aristóteles e Kant, além da tradição, Ricoeur procurou uma via de articulação com esses dois autores preservando o que cada um tem de melhor. Enquanto a ética de cunho aristotélico pode ser considerada uma ética de meios e fins, de acordo com alguns críticos, e a ética kantiana ser vista como pautada somente pelo imperativo categórico, Ricoeur encontra uma via de reconciliação entre ambos. De onde podemos concluir que ser ético, na perspectiva ricoeuriana, é viver em estado de atenção buscando circunscrever cada ação no domínio do bom, recorrendo à norma cada vez que se sentir em dúvida. A dialética seria então essa tensão latente na intenção ética como um projeto de vida do qual não se quer desviar.

Bibliografia:

- ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M., VEIGA-NETO, A. e SOUZA FILHO, A. de, (organizadores). *Cartografia de Foucault*. Belo Horizonte: autêntica, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª edição. Brasília, UNB, c1985, 1999.
- BICCA, Luiz. *Questões persistentes*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- _____. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999.

- NIETZSCHE, F. *III Consideração Intespetiva: Schopenhauer educador*. Col. Os Pensadores, São Paulo, 1980.
- PEGORARO, Olinto. *Ética é Justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SHIROMA, Eneida Oto, Maria Célia Marcondes de Moraes, Olinda evangelista. *Política educacional*. 2 edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, 2ª edição.
- SILVA, MARCO. *Sala de aula interativa*. Rio de Janeiro: Quartet, 3ª edição. 2002.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papiru, 1991.
- _____. *Em torno ao político*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo, Loyola. 1995.
- _____. *Percurso do Reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Loyola, 2006.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt ética & política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

Qual o lugar da razão? Justiça, racionalidade: o liberalismo político de John Rawls

Rafael de Souza Martins
Mestrando do PPGFil - UFRRJ.

Em uma interpretação muito particular dos conceitos de razão e indivíduo, os pressupostos e os mecanismos que Rawls usou tiveram como objetivo principal tentar responder, por um lado, as reivindicações por liberdades civis e políticas de seu tempo; e, por outro lado, fornecer uma tese forte contra as correntes utilitaristas que impregnavam as práticas políticas dos EUA, bem como a própria filosofia política anglo-saxã. Minha proposta de comunicação se encaminha justamente na análise dessa contraproposta ao utilitarismo, em especial na maneira como Rawls a concebe em sua célebre interpretação de Kant, o que também implica na análise de outros pontos, em especial a questão da imparcialidade e consequente legitimidade na deliberação pública, além do próprio conceito de sociedade bem ordenada. No momento, pretendo me ater apenas nos principais elementos de sua *Interpretação kantiana da justiça como equidade*, exposto em *Uma Teoria da Justiça*, de 1971.

De maneira análoga à busca da epistemologia pela verdade, Rawls quer encontrar princípios que melhor garantam as liberdades e as possibilidades de ação de indivíduos iguais em uma sociedade livre e democrática. No entanto, para realizar e fazer valer princípios que sejam equânimes e ao mesmo tempo garantam as liberdades mais básicas, Rawls tem de assumir certas dificuldades, isto é, embora as sociedades sejam locais marcados por empreendimentos pautados pela cooperação, há também o conflito e a heterogeneidade de interesses e fins, daí a necessidade, sugere Rawls, de um conjunto de princípios que garantam em harmonia os principais direitos dos indivíduos, bem como um modo de organização que defina uma divisão equitativa dos frutos da cooperação social.

O problema central, portanto, encontra-se na tarefa de fazer com que os planos de indivíduos se encaixem uns nos outros para que suas atividades sejam compatíveis

entre si e possam, outrossim, ser efetivadas sem que as expectativas legítimas de cada indivíduo sofra frustrações graves. Para tentar realizar essa árdua tarefa, Rawls lança mão de uma situação hipotética, na qual cada pessoa, por meio de reflexão racional, deve decidir os princípios que governarão a estrutura básica da sociedade.

Na justiça como equidade, a “posição original” corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Evidentemente, essa situação é puramente hipotética e não condiz com nenhum momento histórico da humanidade; antes, é um mecanismo heurístico que Rawls utiliza para que os contratantes, a partir dessa posição original de igualdade, escolham os princípios de justiça que irão governar a estrutura básica da sociedade:

Esta [a estrutura básica da sociedade] traduz o modo pelo qual as instituições sociais, econômicas e políticas (constituição política, economia, sistema jurídico, formas de propriedade) se estruturam sistematicamente para atribuir direitos e deveres aos cidadãos, determinando suas possíveis formas de vida (projetos e metas individuais, ideias do bem, senso de justiça) (Oliveira, 2013: 15).

O ponto nevrálgico na proposta rawlsiana encontra-se no modo como as principais instituições sociais distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam, portanto, a divisão das vantagens decorrentes da cooperação social. É importante ressaltar, contudo, que os princípios de justiça que Rawls quer implementar destinam-se tão somente à estrutura básica da sociedade. Como o próprio autor salienta, não há quaisquer motivos para acreditar que os princípios que são satisfatórios para a estrutura básica sejam igualmente válidos para outras instituições ou situações. Consequentemente, para que possamos especular sobre quais princípios são mais desejáveis, é de bom alvitre, sugere Rawls, tomarmos certas precauções, especialmente se nosso escopo for o de esmiuçar e tecer considerações coerentes no que diz respeito à justiça social e a defesa da liberdade individual, uma vez que não há como sabermos de maneira categórica se tais princípios são ou não “verdadeiros”.

Segundo Rawls, precisamos verificar quais princípios podem ser adotados, dada a situação contratual. Isso vincula a teoria da justiça à teoria da escolha racional. Desse modo, é preciso que, para embasar determinada descrição da situação inicial,

demonstremos que ela contém certas premissas de aceitação geral. À luz da interpretação de Rawls a respeito de utilitaristas como Bentham e Sidwick, trata-se de averiguar a prioridade dos princípios de justiça e dos direitos derivados de tais princípios; a dificuldade encontra-se em saber se a imposição de desvantagens a alguns pode ou não ser contrabalanceada por uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros.

Grosso modo, o primeiro princípio, o da igual liberdade, asseguraria as liberdades liberais mais básicas, tais como liberdade de pensamento, voto universal, poder concorrer a cargos públicos, etc., enquanto que o segundo princípio seria responsável por mitigar as desigualdades sociais, em especial aquelas que são frutos de desigualdades socioeconômicas e que afetam pessoas com menor poder aquisitivo a concorrem a determinados cargos, por exemplo. Rawls supõe que, sendo racionais, as partes contratantes na “posição original” reconhecem que devem levar em consideração a prioridade desses princípios, em especial o primeiro, uma vez que, se desejam definir padrões consensuais para avaliar suas metas e reivindicações, precisam de princípios para atribuição de pesos, o que implica em algum tipo de consenso.

Respondendo a uma primeira objeção sobre a normatividade de seus princípios, Rawls busca explicitá-los sob duas premissas fundamentais: a primeira, aparentemente óbvia, é a de que os homens são racionais e motivados por seus próprios interesses, metas e fins, independente de quais sejam e de se eles realmente sabem quais são ou serão estes interesses, metas e fins; a segunda, não tão clara, é a de que todos aceitam ou não tem grandes objeções ao postulado da igualdade, ainda que o façam por uma questão de vantagem egoística e/ou individual, por exemplo.

O segundo princípio, aparentemente o mais complicado, divide-se em duas partes, e advoga que as desigualdades sociais e econômicas só são aceitáveis se maximizarem os benefícios dos menos favorecidos e se houver igualdade justa de oportunidade para todos. Parece bastante razoável, aos olhos de Rawls, admitir que não há possibilidade de uma sociedade ser efetivamente justa se não houver condições equitativas de oportunidades de acesso a cargos e profissões a todos, o que implica, principalmente, em assegurar educação de qualidade aos menos favorecidos e imparcialidade nos processos decisórios.

Parece bastante claro que, ao expor esses dois princípios, Rawls está interessado em propor uma solução ao problema liberal clássico da suposta incompatibilidade entre igualdade e liberdade. É igualmente perceptível, pois, que o que está em questão é tanto a distribuição de direitos e liberdades fundamentais quanto a distribuição dos benefícios da cooperação social relativos à renda, riquezas e oportunidades. Naturalmente, o aspecto distributivo — relacionado ao segundo princípio de justiça —, acaba desempenhando um papel fundamental no equilíbrio social.

Rawls parte do exemplo que, se determinado homem se soubesse rico, provavelmente iria achar favorável defender o princípio de que os diversos impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se se soubesse pobre, seria igualmente provável que propusesse o princípio oposto. Para representar as restrições desejadas, imagina-se uma situação na qual todos carecem desse tipo de informação. Exclui-se o conhecimento dessas contingências que geram discórdia entre os homens.

Rawls lança mão de uma situação hipotética, um experimento mental que tem como função o esclarecimento público e o consequente estabelecimento de “condições” equitativas de acordo entre cidadãos livres e iguais, além de restrições apropriadas às razões das partes que se encontram na posição de deliberar os princípios norteadores da sociedade em questão. Se possível, esse acordo seria celebrado sob condições imparciais e sob um “véu de ignorância”, que cumpriria a função de fazer com que os agentes na “posição original” desconhecêssem seu lugar na sociedade, seus dons naturais, posição social, cor, etnia, religião, etc.

Conforme exposto, Rawls parte da descrição das condições que caracterizam a situação inicial: as restrições formais do conceito de justo, o “véu de ignorância”, a racionalidade das partes contratantes e as circunstâncias da justiça, para a partir daí sustentar que os dois princípios seriam admitidos por conta de sua aceitabilidade racional. Basicamente, a ideia intuitiva da justiça como equidade é considerar que os princípios da justiça constituem, *per si*, o objeto de um acordo original em uma situação inicial definida. Por conseguinte, prossegue o autor, tais princípios seriam aqueles que pessoas racionais, motivadas por seus interesses, aceitariam nessa posição de igualdade, para determinar os termos básicos de sua associação.

Nesse sentido, o ideal de *self* de Rawls está no centro de sua tentativa de fornecer uma interpretação procedimental, tomando emprestado o conceito de autonomia de Kant. Para Rawls, a especificação da “posição original” tem como finalidade conceitualizar o ponto de vista moral imparcial de pessoas razoáveis, iguais e livres, isto é, autônomas em última instância. Consequentemente, a “posição original” e o “véu de ignorância” “obrigariam” todas as partes a se colocarem na perspectiva de todo membro possível:

A “posição original” obriga as partes a colocarem-se na perspectiva de cada membro possível e de reconhecer como morais os princípios que todos poderiam aceitar como pessoas livres e iguais. Portanto, a “posição original” formula, no sentido kantiano, o ponto de vista da pessoa inteligível: na formação de seus juízos, as pessoas, especialmente devido ao “véu da ignorância”, são livres de ponderações empíricas autointeressadas na medida em que os interesses em assegurar para si mesmo a melhor distribuição possível de bens básicos não são influenciados pelo conhecimento das vantagens ou desvantagens naturais e sociais que atingem sua pessoa. Os princípios, que com isso aparecem como racionais, são, por meio da situação inicial de equidade, do interesse de todos. Desse modo, a “posição original” como *um todo* expressa a natureza (ibidem, p. 580) dos homens como seres razoáveis, livres e iguais, que agem autonomamente (Forst, 2010: 34).

Desse modo, a “posição original” tem como escopo formular/representar princípios que todos os contraentes possam aceitar, bem como fornecer pressupostos indispensáveis para que as escolhas sejam tidas como imparciais. Contudo, as ideias de “posição original” e “véu de ignorância”, em *Uma Teoria da Justiça*, levam Rawls a crer que a ação dos homens pode ser compreendida através de um cálculo racional que leva em conta somente seus interesses próprios, sem necessariamente ceder a questões de cunho moral.

Conforme exposto, Rawls assume que as pessoas desconheceriam suas habilidades e aptidões na “posição original”. Com isso, seu objetivo é tornar claro por que um sistema de casta, por exemplo, não seria escolhido como princípio estruturador da sociedade, caso as pessoas estivessem deliberando os princípios sem saber que lugar ocupariam. Dado o “véu de ignorância” e a própria probabilidade de se ser sorteado

para ocupar castas menos abastadas, as partes seriam levadas a escolher uma sociedade aberta e, por isso mesmo, em concordância com o primeiro e segundo princípios. Para Rawls, o “véu de ignorância” impede as partes de conhecer as vantagens ou desvantagens decorrentes das contingências sociais e naturais, o que implica, portanto, a impossibilidade de realizarem barganhas no momento de escolha dos princípios.

Novamente, segundo Nythamar de Oliveira:

[...] a intuição rawlsiana é que seu procedimentalismo dá razoavelmente conta da teoria da escolha racional e de outros modelos utilitaristas que supostamente forneceriam também critérios de neutralidade em processos decisórios característicos das relações sociais e estruturas políticas (Oliveira, 2003: 16).

É importante observar, contudo, que a aposta na escolha racional não dá conta de solucionar os problemas aí imbricados. Se é que podemos resumir a aposta, esta se encontra na tentativa de conciliar aquilo que Rawls entende por vantagem racional e os nossos juízos ponderados sobre justiça. O elemento chave para essa aposta reside na assunção de que as partes que se encontram na “posição original” são racionais, livres, razoáveis e desconhecem sua concepção de bem. Isso quer dizer que, embora saibam que possuem algum projeto de vida racional, não conhecem os pormenores que estão inevitavelmente atrelados a cada projeto. Como podem, no entanto, decidir que concepções de justiça lhes proporcionam mais vantagens? A respeito dessa dúvida, o autor assume que:

[...] do ponto de vista da posição original, é racional que as partes suponham querer uma fatia maior, já que não são mesmo obrigadas a aceitar mais se não o quiserem. Assim, embora não tenham informações a respeito de seus objetivos específicos, elas têm um conhecimento suficiente para hierarquizar as alternativas. Sabem que, em geral, devem tentar proteger suas liberdades, ampliar suas oportunidades e os meios de promover seus objetivos, quaisquer que sejam (Rawls, 2008: 173).

Nessa etapa, Rawls ainda se mantém preso à ideia de racionalidade; quer dizer, ao analisar o ponto de vista de uma pessoa que se encontra na “posição original”, Rawls assume que, por não ter meios de obter vantagens especiais para si mesma, ela vai aderir

a princípios que garantam certos direitos e liberdades a todos. Para Rawls, o desconhecimento das partes dispersa as disparidades sociais e naturais, o que concede ou possibilita a configuração da justiça como imparcialidade (*justice as fairness*) e a consequente convenção dos princípios de uma forma legítima e, ao mesmo tempo, equânime. Naturalmente, a racionalidade individual também implica a ausência de sentimentos, como inveja ou vaidade, por exemplo. Embora as partes desejem ampliar as condições que as possibilitem obter uma maior quantidade de bens sociais primários, isso não é pensado em termos de prejuízo para os outros. É dessa maneira que a individualidade se expressa no momento do acordo.

Segundo Rawls, a distinção entre o razoável e o racional remonta a Kant e é expressa em sua distinção entre o imperativo categórico e o hipotético. Nesse sentido, o razoável representa a razão prática pura enquanto o racional representa a razão prática empírica. Em consequência, sugere Rawls, para os propósitos de uma concepção política de justiça, é coerente atribuir ao razoável um sentido mais restrito e associa-lo à disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e de reconhecer os limites do juízo e de aceitar suas consequências.

Portanto, a coerência do racionalismo kantiano, em *Uma Teoria da Justiça*, de Rawls, está intimamente relacionada à sua metodologia construtivista, que busca definir uma ideia determinada de pessoa (racional, autônoma e livre) envolvida num determinado procedimento (o contrato), com um objetivo específico (a escolha dos princípios básicos de justiça equitativa).

Minha comunicação tentou tecer algumas considerações sobre o itinerário de Rawls, em especial a maneira como as partes são concebidas na "posição original", em *Uma Teoria da Justiça*, obra de 1971. Para tanto, mostrou-se necessário a análise de outros conceitos e novos posicionamentos a respeito de temas importantes no cenário filosófico e político na contemporaneidade e que permeiam obras mais tardias do autor, tal como o fato do pluralismo razoável, em *O Liberalismo Político*, obra de 1993.

Bibliografia:

FORST, Rainer. *Contextos de justiça: filosofia política para além do utilitarismo e comunitarismo*. Tradução Denilson Luís Werle. – São Paulo: Boitempo, 2010.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

RAWLS, John. *Collected Papers* (Org. Samuel Freeman). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICHARDSON, Henry & WEITHMAN, Paul. *Opponents and Implications of a Theory of Justice*. (The philosophy of Rawls, Volume 3). New York: Garland Publishing, 1999.