

Antropologia Filosófica

Sumário

Apresentação.....	3
Conteúdo.....	4
Objetivos.....	4
O Autor.....	4
1 O que é o homem?.....	5
2 A concepção de homem na antiguidade clássica.....	7
2.1 Contextualização.....	7
2.2 Visão de Homem.....	8
2.2.1. Os pré-socráticos.....	8
2.2.2 Sócrates e os sofistas.....	9
2.2.3. Platão e Aristóteles.....	13
3 A concepção de homem no período medieval.....	16
3.1 Contextualização.....	16
3.2 Visão de Homem.....	18
4 A concepção de homem na modernidade.....	20
4.1 Renascimento.....	20
4.2 Racionalismo Clássico.....	24
4.3 Filosofia da Ilustração ou Iluminismo.....	25
5 As concepções de homem na contemporaneidade.....	28
5.1 Contextualização.....	28
5.2 O homem tecnológico.....	30
5.3 O homem histórico.....	39
5.4 O homem existencial.....	43
5.4.1 Nietzsche.....	43
5.4.2 Freud.....	47
5.4.3 Sartre.....	49
6 Perspectivas para o futuro.....	55
7 Referências.....	57

Apresentação

Este trabalho constitui um desafio muito grande: compreender o homem e suas representações ao longo da história ocidental. Digo que é um desafio porque esta tarefa foi assumida por muitos filósofos expressivos e, bem sabemos, alguns não lograram êxito na empreitada. Mas se é assim, por que nos aventuramos nela?

Primeiramente precisamos considerar que temos diante de nós toda uma trajetória de 2500 anos. O distanciamento do tempo nos permite uma avaliação mais detalhada a ponto de podermos dizer que esta ou aquela explicação foram parciais ou equivocadas. Muitas vezes, aqueles que estão envolvidos não conseguem desfrutar desta perspectiva privilegiada de que dispomos.

Outro aspecto que entendo ser oportuno colocar aqui é o fato de que o objeto – o homem – nos diz respeito muito de perto, posto que todos também somos homens. O “conhece-te a ti mesmo” socrático continua sendo um apelo válido. O encontro com aquilo que há de mais constitutivo de nós mesmos pode ser um momento importante de crescimento e reflexão.

Usaremos como método de trabalho o levantamento das soluções apresentadas historicamente. Mas não queremos fazer um curso de História da Filosofia. Queremos sim, apontar os contextos nos quais os pensamentos se desenvolveram e tentar apreender dali a concepção de homem decorrente. Mais ainda, compreender como esta elaboração teórica materializou-se na *práxis* efetiva dos homens.

Muitas vezes estaremos falando de alma, ética, política, artes, transcendência e cultura. Mas o que isto tem a ver com antropologia? Entendemos que tem tudo a ver. Isto faz sentido porque entendemos que o homem não existe apenas enquanto objeto da ciência, dotado de uma materialidade fixa e passível de mensuração. Mas o homem se manifesta nas suas extensões, em todo o mundo significativo que é capaz de construir. Numa relação dialógica com este mundo – o homem o interpela e é interpelado por ele – é que o homem vai se constituindo.

A nossa preocupação é compreender este homem – não seria melhor tratá-lo sempre no plural? – em todas as dimensões onde ele atua. É nesta inserção no mundo, datada no tempo e espaço (histórica se preferirem) que o homem atua e se faz. É este homem plural que queremos compreender e, por extensão, compreender a nós mesmos.

Uma última ressalva diz respeito ao modelo de abordagem que empregaremos. Recusaremos a distância, a frieza, a segurança do pesquisador que não quer se contaminar com o pesquisado. Pelo contrário, entraremos por inteiro, considerando nossas experiências, nossos valores e nossa visão de mundo. Mas não sem crítica ou por mera tentativa de reafirmarmos o nosso mundo como o concebemos. Mas queremos colocar em risco nossa maneira de interpretar o mundo a fim de que possamos nos tornar melhores.

Na obra *O Existencialismo é um humanismo* Sartre afirma que “O homem nada mais é do

que uma série de empreendimentos". Convido a todos a realizar mais este empreendimento que deixará marcas profundas naqueles que se permitirem entregar.

Vale lembrar que esta versão aqui data de agosto/2011, atendendo ao disposto no novo acordo ortográfico e pequenas alterações pontuais no texto propriamente dito.

Conteúdo

As Concepções: antiga, medieval, moderna e contemporânea do homem. O homem no contexto cientificista contemporâneo. Os valores fundamentais da Idade Contemporânea: a cientificidade (tecnologia); a historicidade (homem um ser histórico); a valorização do indivíduo e o homem como ser no mundo (ecologia).

Objetivos

1. Identificar as diversas concepções de homem ao longo da história do pensamento;
2. Relacionar as situações históricas com as concepções produzidas em cada período;
3. Conhecer os diversos autores e a especificidade do seu pensamento no que se refere à questão antropológica;
4. Perceber as diversas nuances que as concepções do homem contemporâneo propõem, seus caminhos e limitações.

Metodologia

A metodologia que utilizaremos ao longo de nossa análise exige a apropriação do instrumental teórico e metodológico da filosofia ocidental. Lança mão das contribuições de pensadores que se dedicaram à compreensão do fenômeno antropológico sem, contudo sujeitar-se a eles por força apenas da tradição e notoriedade de seu pensamento. Utilizaremos o método dialógico onde o discurso de um pensador deve ser lido a partir da visão de um outro pensador, produzindo assim uma nova leitura do já dito. Procura confrontar as situações práticas com as soluções teóricas apresentadas percebendo seus limites, deficiências e pontos positivos que merecem ser assegurados. A leitura de textos clássicos, produção de textos no portfólio e participação de debates através dos fóruns serão os instrumentos privilegiados para consecução dos nossos objetivos. Nossa metodologia pretende ainda ser provocativa e desestabilizadora de opiniões cristalizadas, sendo capaz de fornecer subsídios para uma reflexão pessoal acerca de si e dos outros na perspectiva antropológica.

O Autor

Arnaldo Henrique Mayr é mestre em Letras, Linguagem e Discurso pela UninCor (2007) com trabalho voltado para o caráter ficcional das autobiografias, especialmente o de Sartre e graduado em Filosofia pela Puccamp (1987). Atua no magistério desde 1986 ministrando disciplinas ligadas à área de filosofia. Coordenou o curso de Pós-Graduação em Docência na EaD e ministra aulas na Pós-Graduação e Graduação de cursos do Unis-MG. Atua também como professor na Universidade federal de Alfenas-MG. Maiores informações: www.asmayr.pro.br/

1 O que é o homem?

A pergunta primeira que a antropologia se coloca diz respeito a essência mesma daquilo que podemos chamar de humano. Isto ocorre porque somos crentes na existência de uma esfera que perpassa todos os homens e os homens em sua particularidade. Esta instância carrega consigo o conjunto de mistérios – alguns desvendados e outros por desvendar – que reveste o homem com toda sua singularidade. A busca deste sentido que habita o humano constituiu a trajetória da filosofia ao longo dos anos. Mesmo quando se perguntava acerca do conhecimento, suas possibilidades e sua validade, interessava à filosofia compreender mais profundamente as relações possíveis entre o homem e sua representação de mundo. De igual forma, pensar o problema estético, as concepções de belo e todos os aspectos – linguísticos, formais, transcendentais – que envolvem a arte constitui-se na mesma tentativa, a partir de um outro viés, o estético de compreender o humano. Mensurar as relações com o divino, à dimensão transcendental do humano e seu lugar no cosmos não é, da mesma forma, buscar compreender o humano sob um outro prisma, mas sempre visando responder a questão originária: o que é o homem? Seguindo esta linha de raciocínio poderíamos apontar aqui um sem número de situações onde a partir de um recorte de uma dimensão do humano conseguimos vislumbrar um horizonte mais amplo que revela este mesmo humano.

Se olharmos panoramicamente a história da filosofia percebemos, da mesma maneira, um fio condutor capaz de nortear o pensamento humano. Isto ocorreu com nuances diferentes, dependendo do contexto histórico, das necessidades sócio político-econômicas presentes e da perspectiva assumida pela própria filosofia. As marcas do humano são então marcas de seu tempo, por mais que os pensadores tenham tentado colocar-se em situação mais impessoal, produzindo um conhecimento dito universal e abstrato.

Podemos dizer, com uma grande probabilidade de acerto, que responder à pergunta “O que é o homem?” constituiu-se na grande empreitada que a filosofia chamou para si. Esta tarefa não é nova e remonta aos primórdios. Percebemos uma série de tentativas neste sentido que mostraremos logo a seguir. Na contemporaneidade, mais do que nunca, as indagações continuam a mesma busca, apesar dos métodos serem diferentes e o conjunto de conhecimentos a respeito do homem constituir-se em um universo muito maior que o antes disponível.

Logo na aurora da filosofia os primeiros pensadores se deram conta da imensidão do universo que os rodeava e começaram a explorar este mundo de forma insistente e frenética. Os cosmológicos – também denominados pré-socráticos – em breve se deram conta que sua busca dos princípios primeiros só faziam sentido a partir de uma antropologia, posto que eles mesmos eram homens.

O surgimento da polis grega e a crescente atividade político-social trouxeram a questão para mais perto do cotidiano humano. Os sofistas primeiramente e depois os três grandes – Sócrates, Platão e Aristóteles – empreenderam muitos esforços na direção de compreender a essência do homem. Sócrates, considerado o fundador da antropologia, tem seu mérito justamente pelo fato de colocar a questão antropológica a partir de um conhecimento de si próprio: “Conhece-te a ti mesmo”.

O período medieval continuou esta empreitada só que a partir de outro prisma. O teológico constituiu-se na mediação através da qual o humano era desvendado. A questão antropológica, mesmo que de forma velada, ainda era o elemento trator das pesquisas

deste período.

Com o advento da modernidade e o movimento renascentista o problema antropológico passou a ser explícito. O homem torna-se o objeto maior de todos os esforços de pensamento. Aliado a isto temos uma mudança metodológica importante que dará uma guinada nos rumos da discussão que era travada até então. A modernidade irrompe-se justamente pela marca do antropológico que carregará.

O movimento antropológico atinge seu auge com o iluminismo e tem no séc. XIX seu apogeu. Os ideais das revoluções francesa e industrial estavam consolidando-se e o mundo, mais do que nunca, tomava o homem como centro de forma inequívoca. Mas era uma perspectiva assentada na amplificação da razão humana e suas possibilidades.

A crítica a essa pretensão da razão ilimitada teve lugar a partir da quebra de paradigmas empreendida pelos três grandes mestres da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud. Os pilares da reflexão antropológica foram duramente solapados e outro universo de dimensões inimagináveis se descortinou. A consciência ganhou novos contornos, as relações sociais ganharam relevância na constituição da representação do sujeito de mundo e, a racionalidade foi confrontada com o homem dionisíaco passional.

A contemporaneidade ainda está digerindo esta ruptura proposta no final do séc. XIX. O cenário do pós-guerra e os avanços tecnológicos experimentado nos últimos 50 anos contribuíram ainda mais para suspender qualquer pretensão de constituição do humano. Esta tarefa está apenas começando e as perspectivas são proporcionais às facetas que podemos vislumbrar no humano.

Fizemos este voo panorâmico pela história do pensamento para não perdermos de vista o plano de fundo no qual as reflexões antropológicas se insere. Vamos agora tratar de cada um destes períodos de forma mais pormenorizada.

O fato da concepção de homem estar vinculada ao momento histórico – e, conseqüentemente ao momento da história do pensamento – exige uma rápida contextualização do período. Para tanto usaremos a abordagem proposta por Marilena Chauí¹ que servirá para introduzir o contexto da época.

Instrumentos de Ajuda

Você pode baixar três arquivos que podem auxiliá-lo na contextualização dos períodos e pensadores abordados aqui. São eles:

Enciclopédia de Filosofia

<http://www.asmayr.pro.br/>

Convite à Filosofia, de Marilena Chauí

<http://www.asmayr.pro.br/>

Uma História da Filosofia Ocidental, de D. W. Hamlyn

<http://www.asmayr.pro.br/>

¹ Cf. CHAUI, Marilena. Convite à filosofia. 12a. São Paulo: Ática, 2000. Especialmente os capítulos 3 e 4. Em nosso estudo estamos usando a versão eletrônica disponível em: <http://www.asmayr.pro.br/>

2 A concepção de homem na antiguidade clássica

2.1 Contextualização

Podemos dizer que o momento mais profícuo de pensamento a respeito do homem ocorreu na Grécia. Diz Chauí:

A história da Grécia costuma ser dividida pelos historiadores em quatro grandes fases ou épocas:

1. a da **Grécia homérica**, correspondente aos 400 anos narrados pelo poeta Homero, em seus dois grandes poemas, *Ilíada* e *Odisséia*;
2. a da **Grécia arcaica** ou dos sete sábios, do século VII ao século V antes de Cristo, quando os gregos criam cidades como Atenas, Esparta, Tebas, Megara, Samos, etc., e predomina a economia urbana, baseada no artesanato e no comércio;
3. a da **Grécia clássica**, nos séculos V e IV antes de Cristo, quando a democracia se desenvolve, a vida intelectual e artística entra no apogeu e Atenas domina a Grécia com seu império comercial e militar;
4. e, finalmente, a **época helenística**, a partir do final do século IV antes de Cristo, quando a Grécia passa para o poderio do império de Alexandre da Macedônia, e, depois, para as mãos do Império Romano, terminando a história de sua existência independente. (CHAUÍ, 2000)

A história do pensamento grego, no formato que entendemos hoje por filosofia – pensamento radical, de conjunto e sistematizado, com método próprio e objeto definido – ocorreu a partir do estabelecimento da polis grega. Nos períodos anteriores não encontramos esta formulação. Mas quando do grande desenvolvimento das cidades gregas, com a vida político-social em franca ascensão, um desenvolvimento cultural experimentando como nunca antes, percebemos, de igual forma, o florescimento e consolidação do discurso filosófico que marcará para sempre a história do ocidente. Sobre a filosofia deste período afirma Chauí:

Os quatro grandes períodos da Filosofia grega, nos quais seu conteúdo muda e se enriquece, são:

1. **Período pré-socrático ou cosmológico**, do final do século VII ao final do século V a.C., quando a Filosofia se ocupa fundamentalmente com a origem do mundo e as causas das transformações na Natureza.
2. **Período socrático ou antropológico**, do final do século V e todo o século IV a.C., quando a Filosofia investiga as questões humanas, isto é, a ética, a política e as técnicas (em grego, *ântropos* quer dizer homem; por isso o período recebeu o nome de antropológico).
3. **Período sistemático**, do final do século IV ao final do século III a.C., quando a Filosofia busca reunir e sistematizar tudo quanto foi pensado sobre a cosmologia e a antropologia, interessando-se sobretudo em mostrar que tudo pode ser objeto do conhecimento filosófico, desde que as leis do pensamento e de suas demonstrações estejam firmemente estabelecidas para oferecer os critérios da verdade e da ciência.
4. **Período helenístico ou greco-romano**, do final do século III a.C. até o século VI depois de Cristo. Nesse longo período, que já alcança Roma e o pensamento dos primeiros Padres da Igreja, a Filosofia se ocupa sobretudo com as questões da ética, do conhecimento humano e das relações entre o homem e a Natureza e de ambos com Deus (CHAUÍ, 2000)

Quer conhecer um site muito interessante sobre a Grécia Clássica?

Grécia Antiga. Inclui artes, mitologia e filosofia. O organizador é Wilson Alves Ribeiro Jr. e o site possui muito conteúdo de forma bastante didática. Tem imagens, e fontes do grego antigo para downloads. Vale conferir! Acesse <http://warj.med.br/>

2.2 Visão de Homem

Tendo como plano de fundo a história da Grécia e seu respectivo pensamento é oportuno fazermos a pergunta: qual era a concepção de homem deste período? Ou, se preferirmos, como os gregos conseguiram responder à pergunta “o que é o homem?”.

O primeiro momento, conhecido como cosmológico ou pré-socrático apresenta dois aspectos que devemos explicitar. Um primeiro que é encontrado no próprio tema do qual se ocupa: o cosmos. A tentativa da filosofia em dar conta desta dimensão maior que abarca o *holos*² não aponta, necessariamente para um entendimento acerca do humano, mas demonstra uma preocupação do humano em compreender o universo que o rodeia e no qual está inserido. Se fizermos uma regressão histórica, retomando ao período mítico, a percepção do humano só poderia ocorrer dentro de um panorama maior de totalidade. O período cosmológico carrega esta perspectiva, mas começa a oferecer um distanciamento, até então inédito, entre o homem e o objeto do qual se ocupa. Já o segundo aspecto que nos chama a atenção deste período é o fato de ser denominado pré-socrático. Isto significa que Sócrates é um marco, um divisor capaz de assinalar o fim de um período e abrir um outro período. Este período subsequente é conhecido como o período antropológico da filosofia e nos interessa de perto. Mas vamos tentar compreender o período cosmológico primeiro.

2.2.1. Os pré-socráticos

Os pensadores de Mileto, cidade portuária na costa da Ásia Menor, a partir do séc. VII a.C. começaram a perguntar-se a respeito do princípio primeiro. Esta é uma postura eminentemente filosófica. Tales atribuiu este princípio a água, Anaxímenes ao ar e Anaximandro ao *apeíron* (infinito, ou ilimitado). Interessante ressaltar que na avaliação de Anaxímenes o ar não fora tomado apenas levando-se em conta suas propriedades físicas, mas compartilhava do princípio da vida, a alma, aquilo que suporta a vida. Já a abordagem de Anaximandro afasta-se da vinculação a um princípio físico específico e encontra sustentação numa categoria que comporta um horizonte totalmente aberto. Percebemos aqui uma mudança de postura e o universo do humano começa a aproximar-se da reflexão filosófica.

Ainda na Ásia Menor, Pitágoras e Heráclito empreendem a busca do princípio primeiro e apresentam duas contribuições muito interessantes. Pitágoras descortina as possibilidades do mundo matemático e busca a ordem presente em todo o cosmos. A ênfase na aritmética, geometria e música confere aos números o papel de harmonizadores do cosmos. Por extensão, tomamos conhecimento de uma racionalidade cuja força ainda não tivera lugar no pensamento grego. Esta racionalidade nos aproxima amais ainda do

² *Holos* para os gregos é a totalidade, o todo.

homem grego. O *zoon logikon* está muito próximo de ser incorporado ao pensamento grego. Devemos destacar ainda a preocupação com a transmigração da alma que também fora objeto de preocupação dessa escola.

Já a reflexão de Heráclito tem como mérito o fato de trazer o conceito de movimento para a reflexão filosófica. A dialética é incorporada ao arcabouço de instrumentais disponíveis e abrirá uma vereda inesgotável da qual a filosofia ocidental se servirá até os dias atuais. Consultando a *Enciclopédia de Filosofia*³ encontramos no verbete Heráclito:

Segundo o critério e o método filosófico da escola jônica, Heráclito buscava um princípio único, o *arkhé*, de que todas as coisas foram feitas. Essa substância fundamental, em sua obra, era o fogo, definido como mobilidade e inquietação. O próprio ar transforma-se em outros elementos e estes, em mudanças sucessivas, chegam ao fogo. Tais mudanças, porém, não se fazem ao acaso. A marcha e a ordem dos acontecimentos são guiadas pelo *logos*, essência racional do Universo, expressa pelo fogo. Do ponto de vista ético, a virtude consiste na subordinação do indivíduo a essa razão universal. O mal, segundo Heráclito, está em que muitos querem viver como se fossem seu próprio *logos*, isto é, o centro dos acontecimentos (EF, sobre Heráclito)

A preocupação em tomar o homem como objeto de sua reflexão é outro aspecto importante e merece ser destacado. Ao instaurar a razão universal e a consequente participação do homem nesta racionalidade maior, Heráclito dá um passo importante no sentido de responder à pergunta de que nos ocupamos. O homem é parte de um todo maior e se realiza na medida em que atende a esta ordem que organiza todo o cosmos. O individualismo ou autonomia subjetiva são considerados reprováveis do ponto de vista ético.

A perspectiva de Parmênides centrou seus esforços na busca do ser. Ao afirmar sobre os atributos do ser, e conseqüentemente do não ser, Parmênides abre caminho para a constituição efetiva de uma essência que pudesse de fato comportar o humano. A instauração do ser confere uma materialidade – no sentido de algo palpável, passível de ser abordado – importante aos objetos.

Coleção *Os Pensadores*

A coleção *Os Pensadores* tem dois fascículos dedicados aos pré-socráticos. No início do livro tem sempre uma bibliografia e uma exposição acerca do pensamento do autor. Na edição de 1987 tem fragmentos de todos os pré-socráticos citados aqui.

2.2.2 Sócrates e os sofistas

A filosofia grega tem na figura de Sócrates um marco decisivo. Isto porque, com aquele a filosofia assumiu definitivamente sua perspectiva antropológica. Antes de falarmos de Sócrates vamos falar de seus contemporâneos, os sofistas. Mas devemos tomar cuidado para não repetirmos o estereótipo platônico depreciativo dos sofistas que chegou até nós. Como adversários que eram nas posições assumidas precisamos ser prudentes para não incorreremos no erro de afirmarmos o discurso do centro em detrimento do discurso marginal.

Os conceitos de território e margem como os propostos por Jacques Derrida são muito oportunos aqui. Rapidamente, podemos dizer que em Derrida o conceito de território se entrecruza com o conceito de margem. Da mesma forma, o conceito de desconstrução

³ Disponível em: <http://encfil.goldeye.info/>

perpassa todos eles. A margem se estabelece a partir de um determinado território que encontra-se situado. Sendo consequente com o tema da desconstrução, Derrida coloca em xeque o conceito de território. O problema da territorialidade está associado à metafísica tradicional. Pressupõe um *locus* que estabelece os parâmetros para a constituição do verdadeiro. Esta tautologia do verdadeiro não tem lugar no pensamento derridiano, que busca a todo momento superar a estabilidade.

Igualmente, o problema da margem é colocado em função do território. No espaço marginal encontra-se a chave para a desconstrução, pois instaura outro *locus* que permite tencionar o centro. O território é então dado a partir desta tensão entre o centro e a margem. Mas vale lembrar que um é sempre visto de forma relacional com o outro, pois Derrida não sustenta a prevalência de um em detrimento do outro.

Retomando nossa análise, podemos dizer que os sofistas eram pessoas extremamente envolvidas com questões práticas que envolviam a vida da polis grega. Pragmáticos, ocupavam-se dos problemas que com os quais se defrontavam os cidadãos livres. Diz Hamlyn [s.d.] que os “Os sofistas eram mestres ambulantes que davam cursos ou aulas individuais sobre vários assuntos e cobravam por esse privilégio”. Os sofistas, de uma maneira geral, opunham-se às especulações dos filósofos que os precederam, pois segundo eles, eram desprovidas de utilidade. Vejamos como isto ocorre:

Diziam que os ensinamentos dos filósofos cosmologistas estavam repletos de erros e contradições e que não tinham utilidade para a vida da polis. Apresentavam-se como mestres de oratória ou de retórica, afirmando ser possível ensinar aos jovens tal arte para que fossem bons cidadãos.

Que arte era esta? A arte da persuasão. Os sofistas ensinavam técnicas de persuasão para os jovens, que aprendiam a defender a posição ou opinião A, depois a posição ou opinião contrária, não-A, de modo que, numa assembleia, soubessem ter fortes argumentos a favor ou contra uma opinião e ganhassem a discussão (CHAUÍ, 2000).

Aqui temos um aspecto importante advindo com a perspectiva sofista: o caráter utilitarista com o qual revestiam a filosofia. O caráter instrumental do pensamento também fica muito demarcado. O homem torna-se figura central, bem como, todas as dimensões da vida sócio político-econômica nas quais estava imerso. Dos sofistas chegaram até nós pouquíssimos registros. A maioria está presente nas obras de Platão, bem como na sistematização realizada por Aristóteles.

Merecem destaque as ideias de Protágoras e Górgias. Este último famoso por suas teses céticas onde sustenta três princípios: “1) nada há; 2) mesmo que houvesse alguma coisa, não poderíamos conhecê-la; e 3) mesmo que pudéssemos conhecê-la não poderíamos comunicá-la aos demais” (HAMLYN, [s.d.]) coloca por terra toda a pretensão de postular um conhecimento possível sobre a realidade. Já Protágoras foi menos radical, mas também postulou a impossibilidade do conhecimento assegurar alguma verdade, defendendo o subjetivismo cético.

Protágoras alegou que o homem é a medida de todas as coisas, tanto das coisas que são o que são como das coisas que não são o que não são. A julgar pelo Teeteto de Platão, onde se encontram estas palavras, isto significa que tudo é como parece ao homem – não apenas aos homens em geral mas a cada indivíduo em particular. Esta tese leva a um relativismo total, sem possibilidade alguma de verdade absoluta (HAMLYN, sobre Protágoras).

A perspectiva assumida por Protágoras coloca o homem de fato como o centro de toda a

reflexão. Rompe os liames com outras realidades e trabalha apenas em torno do universo humano. Em vários momentos da história da filosofia a afirmação de Protágoras é solicitada, seja para servir de sustentáculo a um humanismo, seja para condenar a amplificação do humano.

Neste ambiente Sócrates apresenta outra perspectiva que entra em choque com os sofistas. Retomando o caminho descartado pelos sofistas, Sócrates empreende uma busca incansável pela verdade com traços muito claros.

As contendas entre Sócrates e os sofistas retratadas nos diálogos de Platão (discípulo de Sócrates) tornam a questão mais imbricada do que se poderia imaginar. O pensamento de



Ilustração 1: Sócrates no leito de morte - Jacques-Louis David (1787)

Sócrates é filtrado pelo discurso platônico, pois não temos registros de autoria do próprio Sócrates. Compreender então os territórios “limítrofes” do pensamento de um e de outro é algo que demandaria um trabalho exaustivo que foge ao nosso escopo⁴. Tendo essas ressalvas em mente, tomaremos o pensamento de Sócrates como sendo aquele que aparece pela voz de Platão.

Sócrates (470-399 a.C.) viveu em plena efervescência da cultura ateniense. Foi testemunha dos embates travados na *ágora*⁵

envolvendo as mais diferentes questões. Sua trajetória de busca insistente da verdade teve como consequência uma animosidade com seus contemporâneos que terminou por conduzi-lo à pena de morte.

A missão para a qual sentiu-se chamado pelo oráculo de Delfos foi a de instigar os homens a se preocuparem com os interesses de suas almas, pela aquisição da sabedoria e da virtude. Contra os sofistas, preocupou-se em definir os conceitos universais de bem, justiça, felicidade e virtude, identificando o conhecimento com a moralidade e a felicidade com a prática da virtude. Os métodos usados por ele nas conversas com os discípulos foram a ironia e a maiêutica (MONDIM, 1980).

Ou, segundo outro olhar,

Sócrates manifesta profundo interesse pela injunção que estava inscrita sobre o templo de Delfos – “Conhece-te a ti mesmo”. Parece claro que Sócrates provavelmente não teria considerado alguma coisa como conhecimento a menos que tivesse relação com conhecimento de si mesmo. Daí, na medida em que virtude é conhecimento, e conhecimento implica conhecimento de si mesmo, a virtude deve envolver conhecimento e cuidado de si mesmo, da própria alma. Esta pode ser, na verdade, a mensagem principal de Sócrates e esta opinião combina com o que Kierkegaard consideraria mais tarde tão importante nele. Torna-o um profeta da introspecção e da preocupação com o ser real do indivíduo. (HAMLYN, [s.d.]

Mas o que podemos apontar no pensamento socrático que lhe assegura a importância na

⁴ Ao optarmos pelo conceito de “limítrofe” queremos aproveitar a ênfase deste conceito derridiano. Quando Jacques Derrida privilegia o conceito de limítrofe em detrimento do conceito de limite é porque ele quer evidenciar a contaminação dos territórios. Limítrofe é o que alimenta. Do grego *trofen* = nutrição, alimento. Para uma visão rápida dos principais conceitos de Jacques Derrida cf. *Cenas derridianas* de Luiz Fernando de Carvalho (2004).

⁵ Praça principal; assembleia do povo na praça pública; fórum (na antiga Grécia). Usaremos como referência o Dicionário de português (pt) *on line* oferecido pela Priberan. Disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx>

história do pensamento? Primeiramente o fato de trazer a questão para o universo da consciência. O fim almejado do conhecimento deve ser o próprio homem. O autoconhecimento mostra-se um imperativo a ser perseguido diuturnamente. Esta postura é decorrente da opção que Sócrates fez para si:

Para Sócrates, no entanto, a especulação filosófica devia se voltar para outro assunto, mais urgente: o homem e tudo o que fosse humano, como a ética e a política.

Sócrates dizia que a filosofia não era possível enquanto o indivíduo não se voltasse para si próprio e reconhecesse suas limitações. "Conhece-te a ti mesmo" era seu lema (EF, sobre Sócrates)

Disto implica a formulação de uma conduta moral construída a partir do reconhecimento da finitude humana. Mais ainda, postula uma natureza humana que pode tender ao bem se for conduzida pela razão. Isto implica retomar a busca dos princípios, descobrir aquilo que de mais profundo habita o ser humano, independentemente de seu caráter utilitarista como pretendiam os sofistas.

Desinteressado da física e preocupado apenas com as coisas morais, a antropologia socrática é a essência capaz de regular a conduta humana e orientá-la no sentido do bem. A virtude supõe o conhecimento racional do bem, razão pela qual se pode ensinar. O que há de comum entre todas as virtudes é a sabedoria, que, segundo Sócrates, é o poder da alma sobre o corpo, a temperança ou o domínio de si mesmo. Possibilitando o domínio do corpo, a temperança permite que a alma realize as atividades que lhe são próprias, chegando à ciência do bem. Para fazer o bem basta, portanto, conhecê-lo. Todos os homens procuram a felicidade, isto é, o bem. Assim, o vício não passa de ignorância, pois ninguém pode fazer o mal voluntariamente (EF, sobre Sócrates).

Outro aspecto importante a considerar na antropologia socrática é o respeito conferido aos seus interlocutores. Avançado para a sua época, Sócrates extrapola os limites da democracia ateniense ao propor que o conhecimento também poderia ser produzido por cidadãos não livres. Isto representou uma fissura no modelo organizacional social e, sem dúvida, foi um dos motivos pelos quais foi acusado de corromper a juventude e as instituições. Metodologicamente Sócrates defendeu o diálogo como forma privilegiada de exposição e argumentação. Por aproximações sucessivas e partindo das limitações confessas pelos seus interlocutores, ele avançava além da superfície e descortinava novos horizontes de pensamento. O homem que deriva desta postura deve mais fidelidade a sua consciência que as leis e tradições religiosas ou sociais. Definitivamente temos a instauração da consciência como ponto importante a partir do qual pode-se falar a respeito do mundo.

2.2.3. Platão e Aristóteles

A filosofia platônica foi estabelecida a partir dos alicerces deixados por Sócrates. Levando às últimas consequências a busca do fundamento primeiro Platão terminou por exigir a existência de um outro mundo, o mundo das ideias, como postulado necessário ao seu sistema. Já nos diálogos platônicos ouvimos a voz de Sócrates que vai aos poucos confundindo-se com a voz de Platão. Mediante esta estratégia, Platão se vale da autoridade de seu mestre para empreender sua reflexão. O tema do mundo sensível e do mundo das ideias será recorrente em sua obra e é o pano de fundo sobre o qual ela se sustenta. Sua obra pretendia

opor-se ao relativismo dos sofistas, o que implica a suposição de haver conhecimento independente de fatores circunstanciais. Assim, o objetivo platônico era o conhecimento das verdades essenciais que determinam a realidade - a ciência do universal e do necessário - para poder estabelecer os princípios éticos que devem nortear a realidade social, em busca da concórdia numa sociedade em crise. Nesse sentido, sua obra pode ser considerada como um conjunto coerente, articulado pelo tema condutor da teoria das ideias (EF, sobre Platão).

Platão tem sua importância na medida em que sua compreensão de mundo implicou uma ampliação da sua visão de homem, diretamente proporcional a sua visão de mundo. A gradação de conhecimento proposta por ele: opinião (*doxa*) → arte (*teckne*) → ciência (*episteme*) → teoria (*theoria*), implicou também numa diversidade de papéis sociais. Temos homens comuns (os que lutam pela sobrevivência); temos os que dominam uma arte (artesãos); temos os que conhecem as coisas como se apresentam (cientistas) e temos, por último, aqueles que são capazes de conhecer as coisas em sua essência mesma (filósofos). Deste espectro temos toda uma concepção de organização social que é decorrente. O filósofo ocupa assim o lugar de destaque na escala platônica e é o mais indicado a governar a polis, só ele

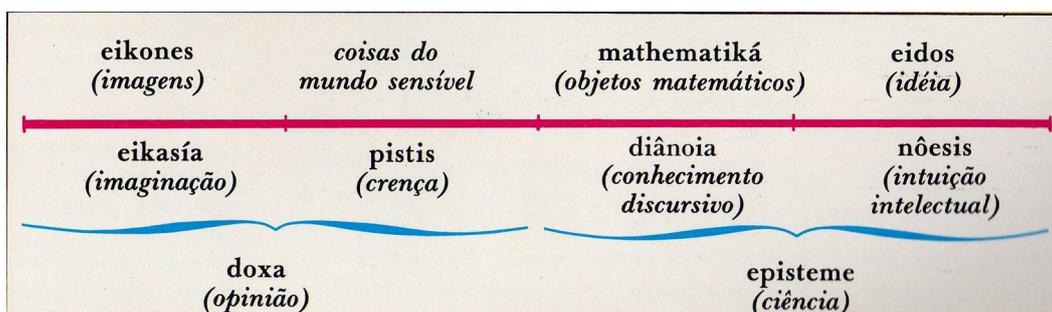


Ilustração 2: Níveis de conhecimento propostos por Platão

conhece as formas puras.

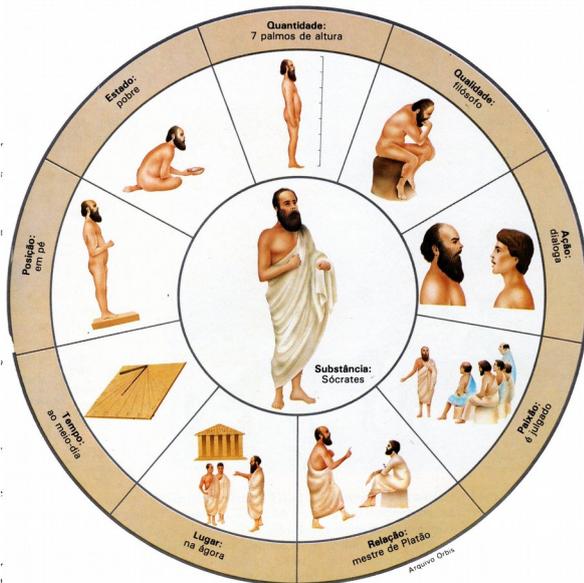
Segundo Platão, a alma é anterior ao corpo, e antes de se aprisionar nele, pertenceu ao mundo das ideias. Sua natureza é tripartida: no nível inferior, está a alma sensível, morada dos desejos e das paixões, à qual corresponde a virtude da moderação ou temperança; vem em seguida a alma irascível, que impele à ação e ao valor; sobre elas está a alma racional, que pertence à ordem inteligível e permite ao homem recordar sua existência anterior (teoria da reminiscência) e aceder ao mundo das ideias, mediante o cultivo da filosofia. A alma superior é imortal e retornará à esfera das ideias após a morte do corpo. Tais faculdades ou capacidades da alma se relacionam harmoniosamente por meio da virtude mais importante -- o sentimento de justiça -- e constituem aspectos de uma única e mesma realidade (EF, sobre Platão).

A contribuição de Platão também pode ser estendida ao universo moral, pois ele apresenta indícios importantes sobre isto. Da concepção sobre a alma e as paixões que habitam os homens decorre também o seu conceito de justiça. Os três níveis da alma implicam também três figuras que participarão ativamente da vida política:

A justiça consiste na relação harmônica entre as partes, sob o cuidado da razão. Por isso, Platão sugeriu em *A república*, obra em que expõe suas ideias políticas, filosóficas, estéticas e jurídicas, um estado composto por três estamentos: (1) os regentes filósofos, sob o predomínio da alma racional; (2) os guerreiros guardiães, defensores do estado e cujos valores residem na alma irascível; (3) e a classe

inferior dos produtores, regidos pela alma sensível, controlados mediante a temperança (EF, sobre Platão).

O status da razão é trazido ao primeiro plano e ganha destaque, opondo-se firmemente ao modelo sofista. A racionalidade humana é então amplificada. O homem racional deve ser capaz de governar suas paixões e atingir a plenitude mediante a contemplação das ideias puras. A vida política é valorizada, mas sob o prisma da razão. O homem utilitarista cede lugar para o lógico. O *zoon logikon* está instaurado de maneira inequívoca e constitui a essência do humano.



Categorias de Aristóteles aplicadas à substância Sócrates. Figura extraída da obra História do Pensamento

A perspectiva de Aristóteles continua o caminho empreendido por Platão, mas apresenta outras nuances. Ao mundo ideal de Platão, Aristóteles dá primazia ao mundo real. Não se trata apenas de contrapor as ideias à realidade, mas sim de tomar o mundo real como ponto de partida válido para as ações humanas. Do idealismo platônico chegamos ao realismo aristotélico. Mas não nos esqueçamos que Aristóteles não prescinde dos conceitos, ao contrário, postula sua natureza inerente aos seres. Além da realidade aparente existe uma essência que é constitutiva da realidade. As categorias de substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão constituem diretrizes abrangentes capazes de fornecer instrumental seguro para avaliação de todos os seres.

A preocupação de Aristóteles com o mundo da práxis – em contraposição ao mundo da teoria – produziu uma grande quantidade de textos acerca da vida individual e política do humano. Ao *zoon logikon* Aristóteles privilegia o *zoon politikon*. Esta alteração de foco traz consequências para o modelo de homem adotado por Aristóteles. Aquele é dotado de uma faculdade interna (razão) que permite guiá-lo em sua participação na vida social da comunidade (polis). A síntese pretendida pela filosofia desde o seu nascimento atinge o auge. O homem vive em sociedade mediante uma conduta pautada pela razão.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a distinguir a ética da política, centrada a primeira na ação voluntária e moral do indivíduo enquanto tal, e a segunda, nas vinculações deste com a comunidade. Dotado de logos, "palavra", isto é, de comunicação, o homem é um animal político, inclinado a fazer parte de uma polis, a "cidade" enquanto sociedade política. A cidade precede assim a família, e até o indivíduo, porque responde a um impulso natural. Dos círculos em que o homem se move, a família, a tribo, a polis, só esta última constitui uma sociedade perfeita. Daí serem políticas, de certo modo, todas as relações humanas. A polis é o fim (télós) e a causa final da associação humana. Uma forma especial de amizade, a concórdia, constitui seu alicerce (EF, sobre Aristóteles)

Os estudos sobre ética, política, alma, condutas humanas e as relações homem/mundo são capazes de fornecer subsídios importantes para o homem em geral. A preocupação aristotélica não se circunscreve apenas nesta busca abstrata, mas atinge as situações mais

cotidianas da vida social onde este mesmo homem está inscrito.

* * *

Algumas conclusões

Podemos apontar algumas conclusões importantes a respeito da antropologia proposta por Sócrates, Platão e Aristóteles. São elas:

1. Instaure-se, definitivamente, a concepção de uma consciência racional da qual todos os homens são dotados;
2. Continua em evidência a compreensão dos elementos que envolvem a vida política, mas a razão é chamada a ocupar o papel de orientadora das ações humanas;
3. O passional e o que pertence ao mundo sensitivo ficam desvalorizados em favor de uma razão teórica. O mundo ganha os contornos apolíneos e perde a força dionisíaca;
4. O homem do período é racional e político.

3 A concepção de homem no período medieval

3.1 Contextualização

O período que sucedeu ao apogeu grego experimentou duas mudanças significativas. Uma primeira, de ordem espacial na medida em que amplia os territórios gregos para regiões do sul da Europa e norte da África e, uma segunda, que consiste na mudança do paradigma antropocêntrico para o teocêntrico. Vejamos o que diz Marilena Chauí sobre este período:

Inicia-se com as Epístolas de São Paulo e o Evangelho de São João e termina no século VIII, quando teve início a Filosofia medieval.

A patrística resultou do esforço feito pelos dois apóstolos intelectuais (Paulo e João) e pelos primeiros Padres da Igreja para conciliar a nova religião - o Cristianismo - com o pensamento filosófico dos gregos e romanos, pois somente com tal conciliação seria possível convencer os pagãos da nova verdade e convertê-los a ela. A Filosofia patrística liga-se, portanto, à tarefa religiosa da evangelização e à defesa da religião cristã contra os ataques teóricos e morais que recebia dos antigos.

Divide-se em patrística grega (ligada à Igreja de Bizâncio) e patrística latina (ligada à Igreja de Roma) e seus nomes mais importantes foram: Justino, Tertuliano, Atenágoras, Orígenes, Clemente, Eusébio, Santo Ambrósio, São Gregório Nazianzo, São João Crisóstomo, Isidoro de Sevilha, Santo Agostinho, Beda e Boécio.

Cumpramos aqui o caráter missionário de que este período se revestiu. O cristianismo enquanto elemento estruturante e, ao mesmo tempo, finalidade do conhecimento reordena toda a produção filosófica em função destes interesses. Ao mesmo tempo, seus pensadores não eram homens públicos, mas homens que se ocupavam das tarefas eclesiais numa estrutura hierárquica da igreja. Continuando,

A patrística foi obrigada a introduzir ideias desconhecidas para os filósofos greco-romanos: a ideia de criação do mundo, de pecado original, de Deus como trindade una, de encarnação e morte de Deus, de juízo final ou de fim dos tempos e ressurreição dos mortos, etc. Precisou também explicar como o mal pode existir no mundo, já que tudo foi criado por Deus, que é pura perfeição e bondade. Introduziu, sobretudo com Santo Agostinho e Boécio, a ideia de "homem interior", isto é, da consciência moral e do livre-arbítrio, pelo qual o homem se torna responsável pela existência do mal no mundo.

Para impor as ideias cristãs, os Padres da Igreja as transformaram em verdades reveladas por Deus (através da Bíblia e dos santos) que, por serem decretos divinos, seriam dogmas, isto é, irrefutáveis e inquestionáveis. Com isso, surge uma distinção, desconhecida pelos antigos, entre verdades reveladas ou da fé e verdades da razão ou humanas, isto é, entre verdades sobrenaturais e verdades naturais, as primeiras introduzindo a noção de conhecimento recebido por uma graça divina, superior ao simples conhecimento racional. Dessa forma, o grande tema de toda a Filosofia patrística é o da possibilidade de conciliar razão e fé, e, a esse respeito, havia três posições principais:

1. Os que julgavam fé e razão irreconciliáveis e a fé superior à razão (diziam eles: "Creio porque absurdo").
2. Os que julgavam fé e razão conciliáveis, mas subordinavam a razão à fé (diziam eles: "Creio para compreender").

3. Os que julgavam razão e fé irreconciliáveis, mas afirmavam que cada uma delas tem seu campo próprio de conhecimento e não devem se misturar (a razão se refere a tudo o que concerne à vida temporal dos homens no mundo; a fé, a tudo o que se refere à salvação da alma e à vida eterna futura).

Abrange pensadores europeus, árabes e judeus. É o período em que a Igreja Romana dominava a Europa, ungiu e coroou reis, organizava Cruzadas à Terra Santa e criava, à volta das catedrais, as primeiras universidades ou escolas. E, a partir do século XII, por ter sido ensinada nas escolas, a Filosofia medieval também é conhecida com o nome de Escolástica.

Aqui vemos claramente uma reorganização dos objetos de que se ocupava a filosofia do período, bem como, uma proposição de novos recursos metodológicos capazes de abordar a problemática emergente. Isto significava uma mudança significativa no *modus operandi* da filosofia. Os estudos a respeito de Deus ganham espaço e subordina o instrumental filosófico aos seus propósitos. Porém, com um ingrediente novo até então estranho à filosofia: a fé.

Transcorridos aproximados 800 anos – da morte de Aristóteles em 322 a.C. até os Séc. V e VI – este era basicamente o universo do qual se ocupava a filosofia e no qual estava inserida. Com a ampliação dos horizontes geográficos para regiões centrais da Europa, o fortalecimento da estrutura eclesiástica e monárquica, o panorama muda, mas as diretrizes permanecem sob a autoridade religiosa. Historicamente dizemos que o período patrístico termina e tem sua continuidade no período medieval propriamente dito.

Continuando a contextualização proposta por Chauí temos:

A Filosofia medieval teve como influências principais Platão e Aristóteles, embora o Platão que os medievais conhecessem fosse o neoplatônico (vindo da Filosofia de Plotino, do século VI d.C.), e o Aristóteles que conhecessem fosse aquele conservado e traduzido pelos árabes, particularmente Avicena e Averróis.

Conservando e discutindo os mesmos problemas que a patrística, a Filosofia medieval acrescentou outros - particularmente um, conhecido com o nome de Problema dos Universais - e, além de Platão e Aristóteles, sofreu uma grande influência das ideias de Santo Agostinho. Durante esse período surge propriamente a Filosofia cristã, que é, na verdade, a teologia. Um de seus temas mais constantes são as provas da existência de Deus e da alma, isto é, demonstrações racionais da existência do infinito criador e do espírito humano imortal.

A diferença e separação entre infinito (Deus) e finito (homem, mundo), a diferença entre razão e fé (a primeira deve subordinar-se à segunda), a diferença e separação entre corpo (matéria) e alma (espírito), O Universo como uma hierarquia de seres, onde os superiores dominam e governam os inferiores (Deus, arcanjos, anjos, alma, corpo, animais, vegetais, minerais), a subordinação do poder temporal dos reis e barões ao poder espiritual de papas e bispos: eis os grandes temas da Filosofia medieval.

Outra característica marcante da Escolástica foi o método por ela inventado para expor as ideias filosóficas, conhecida como disputa: apresentava-se uma tese e esta devia ser ou refutada ou defendida por argumentos tirados da Bíblia, de Aristóteles, de Platão ou de outros Padres da Igreja.

Assim, uma ideia era considerada uma tese verdadeira ou falsa dependendo da força e da qualidade dos argumentos encontrados nos vários autores. Por causa desse método de disputa - teses, refutações, defesas, respostas, conclusões baseadas em escritos de outros autores -, costuma-se dizer que, na Idade Média, o pensamento estava subordinado ao princípio da autoridade, isto é, uma ideia é considerada verdadeira se for baseada nos argumentos de uma autoridade reconhecida (Bíblia, Platão, Aristóteles, um papa, um santo).

Os teólogos medievais mais importantes foram: Abelardo, Duns Scoto, Escoto Erígena, Santo Anselmo, Santo Tomás de Aquino, Santo Alberto Magno, Guilherme de Ockham, Roger Bacon, São Boaventura. Do lado árabe: Avicena, Averróis, Alfarabi e Algazáli. Do lado judaico: Maimônides, Nahmanides, Yeudah bem Levi.

O mundo medieval subsiste até o período do renascimento que ocorrerá por volta dos Séc. XV e XVI. Em termos de tempo estamos falando de aproximados 1000 anos que causaram um impacto significativo na vida do ocidente e na trajetória da própria filosofia. Valores e conceitos veiculados neste período só serão definitivamente demolidos ao final do Séc. XIX e início do Séc. XX.

3.2 Visão de Homem

As escolas epicuristas e estoicas apresentaram alguns aspectos interessantes que serão em parte apropriados pela filosofia patrística. Um primeiro aspecto é o individualismo estoico. O homem alcança sua plenitude a partir de processos de ascese que buscam alcançar a ordem do cosmos. Sua realização constrói-se a partir de uma relação verticalizada que ganha primazia sobre a relação horizontal, pois as organizações e a vida social estão em franco processo de decadência. As relações entre vida moral individualizada sem necessidade da vida social para realizar-se suplantam a moral social do período clássico. Outro aspecto que merece ser destacado é o uso da razão como forma privilegiada de atingir o pretendido. A concepção de corpo torna-se mais pejorativa ainda e as preocupações de natureza espiritual constituem-se o centro das atenções.

Retomando, podemos dizer que o individualismo pretendido e a prevalência do espírito sobre a carne – para usar um termo mais em conformidade com o período – são dois sustentáculos importantes.

O pensamento agostiniano faz uma releitura do modelo platônico, a partir do neoplatonismo. Seu contato com uma seita de cunho maniqueísta e sua posterior conversão ao cristianismo permitem-no realizar a transposição para o universo cristão. A dicotomia corpo/alma perpassa seu pensamento. Diz Hamlyn:

Na opinião de Agostinho, a alma era superior ao corpo, de modo que não acontece, nem mesmo na percepção, estritamente falando, que o corpo influencie a alma. A alma forma suas próprias impressões em resposta ao que acontece ao corpo e às coisas que o afetam e, nessa base, chega a seus próprios juízos (HAMLIN, sobre S. Agostinho)

Esta dualidade do homem agostiniano exige uma ruptura interna (enquanto indivíduo) e ao mesmo tempo externa (enquanto cidadão do mundo/cidadão da cidade de deus). As marcas do platonismo se fazem de forma muito presentes, mesmo porque, não podemos nos esquecer que sua formação filosófica deveu-se as influencias que teve do neoplatonismo. Um dos grandes diferenciais que podemos apontar aqui é o fato do divino ocupar um papel de destaque neste sistema.

Tudo indica que, se o homem mutável, destrutível, é capaz de atingir verdades eternas, sua razão deve ter algo que vai além dela mesma, não se origina no homem nem no mundo externo, mas em Deus. Portanto, Deus faz parte do pensamento e o supera o tempo todo. Desse modo só pode ser achado e conhecido no fundo de cada um, no percurso que se faz de fora para dentro e das coisas

inferiores para as coisas superiores. Ele não pode ser dito ou definido: é o que é, em todos os tempos e em qualquer lugar (é clara, nessa concepção, a influência de Platão, que santo Agostinho assume em vários pontos de sua obra) (EF, sobre S. Agostinho).

Aqui vemos de maneira inequívoca que Deus perpassa aquilo que havia sido considerado a essência do humano, a razão. Aqui acontece o fechamento de um ciclo. Deus presente em todos os homens individualmente, fundamento do pensamento dos próprios homens e, por força da doutrina cristã, finalidade última para a qual todos tendem.

A realização do homem passa, necessariamente, pela realização do projeto divino. Esta unidade indissociável Deus/Homem será o elemento norteador desta perspectiva.

Sobre Santo Agostinho

As duas obras que podemos destacar de Santo Agostinho são: *A Cidade de Deus* – onde ele traça o paralelismo entre o mundo terreno e o mundo celestial – e *Confissões*, que é sua obra autobiográfica.

A coroação da filosofia cristã atingirá seu auge com Santo Tomás de Aquino, no Séc. XIII. Italiano recebeu as influências da filosofia árabe que já tinha feito grandes incursões pela filosofia aristotélica. De maneira análoga ao ocorrido na Grécia clássica, temos o aristotelismo impondo-se à perspectiva do platonismo na idade média. A grande capacidade de síntese de Tomás tornou possível a construção de um sistema bem articulado construído sobre as bases do aristotelismo. Aproveitando-se do arcabouço teórico daquele que considerava “o filósofo” deixou uma obra bem contundente, da qual se serviu a Igreja durante muito tempo.

A preocupação de Tomás de Aquino foi demonstrar como a fé poderia contribuir de forma positiva com a razão. Esta temática é recorrente em sua obra e demandou muitos esforços para tentar superar a cisão advinda com o platonismo. A teologia figura-se como o instrumento capaz de conciliar a razão e a fé. Para ele, crer é um ato de entendimento que permite antecipar aquilo que não se vê ainda. A fé permite a adesão às verdades divinas, reveladas e ensinadas pela Igreja e que demonstram em última instância a submissão do homem ao plano divino. Sua máxima é “Sei porque acredito”.

O homem tomista encontra sua realização quando realiza em ato aquilo para o qual foi criado: voltar ao Criador. As noções de potência e ato são resgatadas e toda a tarefa do humano é conhecer e reconhecer esta natureza que possui, mediante a fé e a razão.

O homem tomista é então, necessariamente, um homem crente. Mas que não pode prescindir da razão. Todo o esforço do homem deve ser canalizado para a prática do bem ao mesmo tempo em que deve evitar o mal.

4 A concepção de homem na modernidade

O período que compreende a modernidade – dos Séc. XV até a primeira metade do Séc. XIX, coloca as bases sobre as quais a ciência e o estado modernos vão se assentar. Neste período temos momentos que, por possuírem características comuns, podem ser agrupados em etapas (renascimento, modernidade – com racionalistas e empiristas disputando o primado do conhecimento, iluminismo e romantismo). Como as etapas são engendradas umas dentro das outras e seus territórios são limítrofes, trataremos de todo

o período como um grande bloco. Mas devemos ter em mente suas nuances próprias.

De uma maneira geral o panorama histórico deste período experimentou uma infinidade de descobertas e experimentações. As grandes descobertas marítimas ampliaram o mundo conhecido tanto geograficamente como culturalmente. Estas experiências serão muito promissoras e abalarão, definitivamente, o mundo religioso construído pela igreja. Mais que isso, as duras críticas à igreja romana desembocaram no movimento da Reforma que teve como resposta da igreja a Contra Reforma. A participação da Inquisição como exercício truculento da força e intimidação por parte da Igreja não foi suficiente para conter as mudanças em curso. O surgimento da imprensa também oferecerá condições privilegiadas para a divulgação de novas ideias que abalarão o mundo na forma com que era conhecido até então.

O Nome da Rosa

A obra de Umberto Eco intitulada *O Nome da rosa* retrata este período de forma muito apropriada. Você pode encontrá-la na versão em livro ou em filme. Imperdível!

4.1 Renascimento

Este período de transição entre o medieval e o moderno foi de grande profusão de ideias. Ele possui traços que ainda são característicos do período medieval, como possui traços que nitidamente apontam para uma ruptura com aquele modelo. Claro que muito do que foi produzido aqui já vinha sendo gestado no modelo anterior, mas tomaremos como marco o Séc. XV.

O pensamento do renascimento pode ser compreendido, conforme Chauí (2000), da seguinte forma:

É marcada pela descoberta de obras de Platão desconhecidas na Idade Média, de novas obras de Aristóteles, bem como pela recuperação das obras dos grandes autores e artistas gregos e romanos.

São três as grandes linhas de pensamento que predominavam na Renascença:

1. Aquela proveniente de Platão, do neoplatonismo e da descoberta dos livros do Hermetismo; nela se destacava a ideia da Natureza como um grande ser vivo; o homem faz parte da Natureza como um microcosmo (como espelho do Universo inteiro) e pode agir sobre ela através da magia natural, da alquimia e da astrologia, pois o mundo é constituído por vínculos e ligações secretas (a simpatia) entre as coisas; o homem pode, também, conhecer esses vínculos e criar outros, como um deus.
2. Aquela originária dos pensadores florentinos, que valorizava a vida ativa, isto é, a política, e defendia os ideais republicanos das cidades italianas contra o Império Romano-Germânico, isto é, contra o poderio dos papas e dos imperadores. Na defesa do ideal republicano, os escritores resgataram autores políticos da Antiguidade, historiadores e juristas, e propuseram a "imitação dos antigos" ou o renascimento da liberdade política, anterior ao surgimento do império eclesiástico.
3. Aquela que propunha o ideal do homem como artífice de seu próprio destino, tanto através dos conhecimentos (astrologia, magia, alquimia), quanto através da política (o ideal republicano), das técnicas (medicina, arquitetura, engenharia, navegação) e das artes (pintura, escultura, literatura, teatro).

Os nomes mais importantes desse período são: Dante, Marcílio Ficino, Giordano Bruno, Campanella, Maquiavel, Montaigne, Erasmo, Tomás Morus, Jean Bodin, Kepler e Nicolau de Cusa (CHAUÍ, 2000).

Inicialmente podemos dizer que a grande característica deste período foi o antropocentrismo levado às últimas consequências. A preocupação com o homem é tema constante deste período e percebemos aqui um afastamento significativo das preocupações teológicas que ocuparam o momento anterior. O objeto privilegiado é o homem, compreendido em suas múltiplas dimensões: estética, política, social, intelectual e cultural, além dos espaços de aplicação prática destes conhecimentos. O mundo do divino não é mais alvo de preocupação e o narcisismo deste período é inegável.

O homem renascentista se vê nas artes e se cria através delas. Projeta-se a partir de uma imagem que lhe convém e coloca em xeque o mundo religioso a sua volta. A arte assume então um papel muito importante, pois abre espaço para a transcendência do humano. Toda uma criatividade até então reprimida – formatada pelo religioso e vigiada por ele – vem à tona veiculando valores que afrontavam a ordem vigente.

No plano ético e político as mudanças são bastante acentuadas. Maquiavel abala definitivamente os postulados da vinculação estreita entre a ética individual e a ética política. Sua obra *O Príncipe* propõe um pragmatismo sem limites para o governante, de forma a garantir a manutenção e ampliação dos espaços do Estado. A crueza (no sentido de natural) com que propõe as ações para o príncipe chocam a ordem vigente. A busca de uma natureza seja do homem, ou seja, do Estado em Hobbes também é significativa, pois demonstra um deslocamento do espaço habitual de onde provinham todos os fundamentos.

O Príncipe de Maquiavel

A obra de Maquiavel *O Príncipe* é considerada um marco na política moderna. Sua leitura é fácil, mas de conteúdo denso, merece uma leitura atenta. Se quiser baixar uma versão em "pdf" utilize o link: http://ateus.net/ebooks/geral/maquiavel_o_principe.pdf

E, como se não bastasse, temos os grandes avanços da astrologia e física modernas que deslocaram a terra do centro do universo. As ciências começam a constituir um método seguro que parte da experiência, da observação e prescindem da metafísica para a construção do pensamento. Esta mudança epistemológica rompe o paradigma da autoridade⁶ e devolve ao homem a autonomia do processo de conhecimento. A metafísica perde sua credibilidade e a crença na razão e experiência são amplificadas.

Assim, as bases da modernidade estão colocadas. Os próximos trezentos anos perseguirão incansavelmente os ideais aqui presentes.

O Humanismo

Este texto apresenta um panorama acerca do Renascimento. Retoma alguns conceitos já mencionados anteriormente e salienta outros. Foi extraído de *Enciclopédia de Filosofia* – Disponível em: <http://encfil.goldeye.info/> ou <http://www.asmayr.pro.br/>

⁶ O princípio de autoridade era o critério básico de aceitação de uma proposição ou argumentação. Fundamentava-se na revelação divina, doutrina da igreja e textos bíblicos.

TEXTO 1 – O Humanismo

Como primeira tentativa coerente de elaborar uma concepção do mundo cujo centro fosse o próprio homem, pode-se considerar o humanismo a origem de todo o pensamento moderno.

Conhece-se por humanismo o movimento intelectual que germinou durante o século XIV, no final da Idade Média, e alcançou plena maturidade no Renascimento, orientado no sentido de reviver os modelos artísticos da antiguidade clássica, tidos como exemplos de afirmação da independência do espírito humano.

Nos últimos séculos da Idade Média, sobretudo nas cidades da Itália, ocorrera um notável crescimento da burguesia urbana. Os nobres e burgueses enriquecidos adquiriram condições de dar à cultura um apoio antes exclusivo da igreja e dos grandes soberanos. A necessidade de conhecimentos que habilitassem os burgueses a gerir e multiplicar suas fortunas também os impelia na direção da cultura. Juntaram-se portanto duas linhas com um mesmo fim: maior valorização da cultura e necessidade de uma educação mais prática do que a teologia medieval podia oferecer.

Retornou-se assim à fonte do saber, a antiguidade greco-romana, despojada dos acréscimos teológicos medievais, e adaptaram-se seus ensinamentos à nova época. O programa de estudos, orientado para facilitar conhecimentos profissionais e atitudes mundanas, compreendia a leitura de autores antigos e o estudo da gramática, da retórica, da história e da filosofia moral. A partir do século XV deu-se a esses cursos o nome de *studia humanitatis* ou "humanidades", e os que os ministravam ficaram conhecidos como humanistas. No Renascimento, o humanismo representou também uma ideologia que, sem deixar de aceitar a existência de Deus, partilhava muitas das atitudes intelectuais e existenciais do mundo antigo, integradas com as contínuas descobertas sobre a natureza e as novas condições de vida geradas pelo auge do comércio e da burguesia mercantil. Os mestres deram as costas à idealização medieval da pobreza, do celibato e da solidão, e em seu lugar destacaram a vida familiar e o uso judicioso da riqueza.

Gênese do humanismo italiano. Enquanto reflexão sobre o homem, o humanismo sempre existiu. Como movimento cultural coerente e programático, ocorreu num lugar e numa época histórica determinados: as cidades-estado italianas do século XV, de onde logo se estenderia por toda a Europa. Esse movimento, iniciado já no século XIV por autores como Petrarca e Boccaccio, defendia a capacidade do homem de pensar por si mesmo, sem entraves nem tutelas, e admitir diferentes soluções para qualquer problema, entre eles os filosóficos, ainda quando tivessem caráter "pagão". Assim, frente ao pensamento teocêntrico medieval, a religiosidade humanista quis chegar a Deus por meio do exercício da razão.

Produziu-se, além disso, uma inversão de valores fundamental, que logo seria denominada "giro copernicano", em alusão ao sistema heliocêntrico desenvolvido por Nicolau Copérnico. Inicialmente era o celeste que dava sentido ao terrestre; para os humanistas, ao contrário, seria o terrestre que daria sentido -- um sentido novo e reprovável, na visão da ortodoxia oficial -- ao celeste. Na Terra seria o homem, destronado do centro do universo junto com seu planeta, que mediria o celeste; e o faria segundo sua própria proporção. Isso ficou muito patente na arte renascentista (Leone Battista Alberti, Leonardo da Vinci). O corpo humano passou a ser a unidade com que se

comparavam as coisas naturais, e assim se tornou certa a máxima do sofista grego Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas."

O humanismo atacou vigorosamente a divisão aristotélica estática entre mundo lunar e mundo sublunar, que subordinava o homem. Aristóteles, pelo menos na interpretação que dele fizera a escolástica medieval, foi o grande perdedor na renovação clássica realizada pelo humanismo, já que surgiram escolas neoaristotélicas que tentaram reelaborar seu pensamento. Galileu, uma das grandes figuras do Renascimento, deu combate sem trégua a Aristóteles por sua ignorância em matemática e sua incapacidade para compreendê-la. Em oposição a ele glorificou-se Platão, que em seu sistema idealista dera à matemática um lugar destacado, e exaltou-se a concepção neoplatônica do universo como um todo harmônico em que o homem constitui o traço de união entre Deus e o mundo sensível. Não só renascia a filosofia de Platão, mas toda a física -- Demócrito, Epicuro, Lucrecio -- que os intérpretes de Aristóteles haviam considerado ultrapassada. A revalorização desses filósofos contribuiu para evidenciar que a teoria de Aristóteles não constituía a única hipótese da realidade e que seus livros não eram "a física", mas uma física entre outras. A discussão científica pôde prosseguir, não nos limites da obra aristotélica, mas à margem dela. E nesse sentido, a tarefa dos humanistas revelou-se decisiva.

A ruptura com o mito de um livro humano depositário privilegiado da "verdade" deu também lugar ao desenvolvimento das disciplinas que se ocupavam do Homo faber, construtor de seu mundo e de sua felicidade, que encarava a ética como norma para construir a si mesmo, a economia como instrumento para administrar seus bens e a política como a arte de gerir sua cidade-estado. Esse novo enfoque reativou a discussão sobre as artes e as técnicas. Vivendo entre pintores, arquitetos e engenheiros, os pensadores humanistas abriram caminho para uma revisão fundamental das relações entre o plano prático e o teórico.

Chegou-se, em suma, a uma concepção integradora do saber humano, que espelhava a harmonia do mundo. Assim, Leonardo da Vinci, que afirmou que "nenhuma pesquisa humana pode denominar-se ciência verdadeira se não passa pelas demonstrações matemáticas", não hesitou em considerar que a pintura era "ciência e filha legítima da natureza, porque esta natureza a gerara". A exaltação do homem foi característica comum a todos os humanistas italianos. Para Marsílio Ficino, o homem era vicário de Deus, imagem de Deus, nascida para reger o mundo, e podia pretender todas as coisas. Pico della Mirandola, com expressão dramática, pôs na boca de Deus a seguinte imprecisão: "Tu, que não estás sujeito a nenhum limite, determinarás por ti mesmo tua própria natureza, segundo tua livre vontade." (EF, sobre Renascimento)

4.2 Racionalismo Clássico

O período conhecido como racionalismo clássico comporta em seu interior duas perspectivas que disputaram entre si a posse dos fundamentos capazes de validar os processos de conhecimento. Estamos falando do racionalismo de Descartes, Spinoza e Leibniz e, do empirismo de Bacon e Berkeley.

No plano filosófico podemos apontar algumas características importantes. Na visão de Chauí (2000) temos três pilares bem demarcados. Um primeiro, conhecido como

“surgimento do sujeito do conhecimento” que propõe explicitar a capacidade do ser humano em tecer juízos acerca do universo que o rodeia – Deus e a natureza. Esta reflexão sobre si mesma procura estabelecer as bases sobre as quais o conhecimento irá se assentar. É uma busca frenética pelo princípio seguro sobre o qual o conhecimento pode ser considerado válido. A distinção entre consciência e mundo é um elemento fundamental nesta fase. Já o segundo pilar desloca-se do sujeito capaz de conhecer para a própria possibilidade do conhecimento. Teoria do conhecimento *in natura*, temos aqui a proposição de que

as coisas exteriores (a Natureza, a vida social e política) podem ser conhecidas desde que sejam consideradas representações, ou seja, ideias ou conceitos formulados pelo sujeito do conhecimento (CHAUÍ, 2000).

Estas ideias ou conceitos devem, necessariamente, ser passíveis de demonstração e verificação. O método de análise deve ser capaz de comportar esta possibilidade, sem o que o conhecimento seria mera abstração ou metafísica. Os objetos podem ser transcritos para o plano conceitual dada a sua natureza. E, por fim, o último dos pilares sobre os quais se estabeleceu a modernidade, diz respeito ao próprio mundo possuidor de uma organização intrínseca e racional capaz de ser traduzida matematicamente. Nas palavras de Galileu, o “livro do mundo está escrito em caracteres matemáticos.” Isto abre caminho para um desenvolvimento tecnológico sem precedentes. As ciências físicas, químicas e matemáticas servirão de suporte às empreitadas experimentais e redundarão numa profusão de descoberta com caráter prático sem precedentes.

Na prática temos a razão sendo reconduzida ao local mais alto. A crença nas suas possibilidades estende-se a todas as esferas da vida humana, sejam elas científicas, artísticas, sociopolíticas ou culturais.

O problema da subjetividade deste período pode ser expresso a partir dos seguintes elementos:

1. Ruptura com a tradição e apelo ao novo, traduzidos na busca constante do progresso;
2. Oposição à autoridade da fé e valorização do indivíduo em oposição às instituições;
3. Crença no poder da razão opondo-se ao obscurantismo;
4. Valorização do papel da consciência;
5. Dualidade: subjetividade do espírito e a exterioridade do corpo em relação ao espírito.

4.3 Filosofia da Ilustração ou Iluminismo

O período do iluminismo tem como principal característica a crença nos poderes ilimitados da razão. Podemos dizer que estamos no auge da modernidade - meados do Séc. XVIII até início do Séc. XIX. Alguns de seus pensadores expressivos são Hume, Rousseau e Kant. Este último, ícone desta fase devido a envergadura de sua produção. Os desdobramentos práticos do iluminismo ocorreram principalmente na Revolução Francesa e na consolidação e fragmentação das ciências modernas.

Seus princípios estão assentados na razão e mediante esta é possível:

1. Conquistar a liberdade e a felicidade social e política;

2. Experimentar patamares de progresso sempre crescentes desde que a ciência seja a condutora do processo. O princípio da evolução constitui-se mola mestra do desenvolvimento da humanidade;
3. Dicotomia entre natureza (mundo físico baseado no princípio da causalidade) e cultura (mundo contratual baseado nos interesses individuais e coletivos circunscritos a condições de tempo e espaço).

Você pode baixar gratuitamente duas obras de Rousseau:

Contrato social http://ateus.net/ebooks/geral/rousseau_do_contrato_social.pdf

E também *A origem das desigualdades*

http://ateus.net/ebooks/geral/rousseau_a_origem_das_desigualdades.pdf

A contribuição de Rousseau está diretamente vinculada ao modelo de sociedade proposto. Sua crença na possibilidade de construção de uma sociedade de cidadãos livres organizados entre si mediante um contrato social é um momento importante para as democracias modernas que persiste até os dias de hoje. A necessidade do homem em viver coletivamente exige o estabelecimento de um contrato capaz de assegurar coletivamente os direitos individuais. Mas Rousseau defende a existência de uma natureza humana marcada pelo bem. Vejamos como Hamlyn explicita este pensamento:

A concepção de natureza humana de Rousseau é romântica, como comprova sua famosa observação de que o homem nasce livre mas está em toda parte em grilhões. Não acha, porém, que o homem natural ou o estado de natureza sejam o que Hobbes supunha. O homem não é governado pelas mesmas pressões e atrações nem um egoísta psicológico. Ele de fato tem sentimentos de simpatia em relação aos demais e há, assim, um sentido em que mesmo no estado de natureza (que não concebe como um estado de coisas histórico) os homens são seres sociais. E são também naturalmente bons. A vida social propriamente dita, no entanto, na qual se desenvolvem as instituições da propriedade e formas de qualificações e ofícios, levam, sem as instituições do governo, a várias formas de opressão e escravidão (HAMLYN, sobre Rousseau)

Estamos aqui diante de um paradoxo. Mesmo a existência de uma natureza boa no homem não constitui garantia de que sua vivência social tenha esta mesma característica. As organizações e estruturas sociais contribuem para a existência de situações que tolhem a liberdade ao homem. Daí a necessidade de estabelecer um contrato com seus pares a fim de que as liberdades individuais sejam preservadas. O homem livre de Rousseau encontra-se obrigado a abdicar de sua liberdade, juntamente com os outros homens, para que possa garantir espaços mínimos de liberdade.

Já o homem de Kant está totalmente submisso a sua razão. Os imperativos propostos por Kant exigem do homem o cumprimento de deveres, sem os quais, não cumpre sua humanidade. Na *Crítica da razão prática* Kant afirma que

A consciência moral é um dado tão evidente quanto a ciência de Newton. É a razão aplicada à ação, à prática humana. Somente a vontade humana pode ser boa ou má. A moralidade não se confunde com a legalidade. A vontade é pura, moral, quando suas ações são regidas por imperativos categóricos e não por imperativos hipotéticos, como a punição da lei.

Sobre Kant

Para conhecer mais sobre a proposta de Kant você pode baixar gratuitamente a *Crítica da razão pura* http://ateus.net/ebooks/geral/kant_critica_da_razao_pura.pdf e *Crítica da razão prática* http://ateus.net/ebooks/geral/kant_critica_da_razao_pratica.pdf

A autonomia⁷ é um dos pilares sobre os quais se assenta o homem de Kant. A capacidade de autogestão – mediante, é claro, o uso da razão – implica escolher sempre aquilo que mais condiz com a natureza do humano. Mas como seria isto na prática?

O imperativo categórico pode ser assim enunciado: "Age de tal modo que o motivo que te levou a agir possa tornar-se lei universal." As pessoas devem pautar suas ações de acordo com princípios éticos universalmente aceitos. E a aceitação pelos homens da lei moral é a prova de que existe uma ordem que transcende o meramente sensível, cujo único fundamento possível é a existência de Deus. Kant deduz assim a metafísica não da ciência, mas da ética (EF, sobre Kant).

Aqui percebemos que o elo capaz de unir os homens é a própria razão que perpassa todos os homens. As ações devem ser escolhidas em função dos outros, pois devem ser plausíveis para todos independente de quem as realiza. Por este motivo o homem proposto por Kant é um homem abstrato, independentemente de sua historicidade. As obrigações assumidas com o "tu deves" estão calcadas na natureza racional do homem e não em determinantes provenientes da cultura. Todo o edifício cultural é, na verdade, um exercício da razão humana, fechando novamente o ciclo.

Vale lembrar que aqui falamos de uma tautologia na medida em que o primado das ações humanas passa pela razão e é apenas uma materialização do racional que é o homem kantiano. As ações construídas mediante outras motivações são consideradas imaturas, pois a qualidade das ações está diretamente proporcional ao *quantum* de razão foi empregada na escolha desta mesma ação.

Sobre a modernidade

O período que chamamos modernidade apresenta um modelo de homem que possui uma série de características que devem ser explicitadas. Vale ressaltar:

1. A característica mais significativa do homem é sua racionalidade;
2. No plano da subjetividade a racionalidade tem primazia sobre a dimensão sentimental;
3. A alma é compreendida enquanto participante de uma racionalidade maior que possibilita estabelecer relações entre a consciência e o mundo;
4. A consciência ganha destaque sendo o espaço onde a razão opera;
5. A realização da plenitude do humano passa pelo exercício racional nas diversas esferas da vida;
6. O homem moderno pode prescindir de Deus, pois é autônomo e livre, construindo um mundo totalmente antropocêntrico;
7. A autonomia humana não conhece limites e não se subordina ao poder político ou religioso;
8. O homem é fragmentado segundo o instrumental científico adotado para compreendê-lo, já que as ciências (biologia, sociologia, etnologia, física e outras) exigem a fragmentação do objeto para sua compreensão;

⁷ Auto = de si; nomia = lei, convenção.

5 As concepções de homem na contemporaneidade

5.1 Contextualização

Quando nos referimos a este período estamos interessados nas reflexões que iniciaram a partir de meados do Séc. XIX e que ocorrem até os dias de hoje. A nossa proximidade com este período faz com que amplifiquemos as diferenças que existem entre as diferentes tendências. Isto é natural, mas com o passar do tempo poderemos enquadrá-las em grandes segmentos relevando suas diferenças. Talvez esta tarefa mesmo de enquadramento caiba àqueles que herdarão nosso legado.

Contextualizando a História da Filosofia

Antes de entrarmos propriamente na análise das concepções vamos aproveitar o texto da filósofa Marilena Chauí que faz parte da obra *Convite à filosofia* que fornece uma visão panorâmica que considero importante ser tratada na íntegra. Disponível em: <http://www.asmayr.pro.br/>

TEXTO 2 - Temas, disciplinas e campos filosóficos

Por Marilena Chauí

A Filosofia existe há 25 séculos. Durante uma história tão longa e de tantos períodos diferentes, surgiram temas, disciplinas e campos de investigação filosóficos enquanto outros desapareceram. Desapareceu também a ideia de Aristóteles de que a Filosofia era a totalidade dos conhecimentos teóricos e práticos da humanidade.

Também desapareceu uma imagem, que durou muitos séculos, na qual a Filosofia era representada como uma grande árvore frondosa, cujas raízes eram a metafísica e a teologia, cujo tronco era a lógica, cujos ramos principais eram a filosofia da Natureza, a ética e a política e cujos galhos extremos eram as técnicas, as artes e as invenções. A Filosofia, vista como uma totalidade orgânica ou viva, era chamada de "rainha das ciências". Isso desapareceu.

Pouco a pouco, as várias ciências particulares foram definindo seus objetivos, seus métodos e seus resultados próprios, e se desligaram da grande árvore. Cada ciência, ao se desligar, levou consigo os conhecimentos práticos ou aplicados de seu campo de investigação, isto é, as artes e as técnicas a ele ligadas. As últimas ciências a aparecer e a se desligar da árvore da Filosofia foram as ciências humanas (psicologia, sociologia, antropologia, história, linguística, geografia, etc.). Outros campos de conhecimento e de ação abriram-se para a Filosofia, mas a ideia de uma totalidade de saberes que conteria em si todos os conhecimentos nunca mais reapareceu.

No século XX, a Filosofia foi submetida a uma grande limitação quanto à esfera de seus conhecimentos. Isso pode ser atribuído a dois motivos principais:

1. Desde o final do século XVIII, com o filósofo alemão Immanuel Kant, passou-se a considerar que a Filosofia, durante todos os séculos anteriores, tivera uma pretensão irrealizável. Que pretensão fora essa? A de que nossa razão pode conhecer as coisas tais como são em si mesmas. Esse conhecimento da realidade em si, dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas se chama metafísica.

Kant negou que a razão humana tivesse tal poder de conhecimento e afirmou que só conhecemos as coisas tais como são organizadas pela estrutura interna e universal de nossa razão, mas nunca saberemos se tal organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade. Deixando de ser metafísica, a Filosofia se tornou o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro enquanto conhecimento possível para os seres humanos racionais.

A Filosofia tornou-se uma teoria do conhecimento, ou uma teoria sobre a capacidade e a possibilidade humana de conhecer, e uma ética, ou estudo das condições de possibilidade da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever. Com isso, a Filosofia deixava de ser conhecimento do mundo em si e tornava-se apenas conhecimento do homem enquanto ser racional e moral.

2. Desde meados do século XIX, como consequência da filosofia de Augusto Comte - chamada de positivismo -, foi feita uma separação entre Filosofia e ciências positivas (matemática, física, química, biologia, astronomia, sociologia). As ciências, dizia Comte, estudam a realidade natural, social, psicológica e moral e são propriamente o conhecimento. Para ele, a Filosofia seria apenas uma reflexão sobre o significado do trabalho científico, isto é, uma análise e uma interpretação dos procedimentos ou das metodologias usadas pelas ciências e uma avaliação dos resultados científicos. A Filosofia tornou-se, assim, uma teoria das ciências ou epistemologia (*episteme*, em grego, quer dizer ciência).

A Filosofia reduziu-se, portanto, à teoria do conhecimento, à ética e à epistemologia. Como consequência dessa redução, os filósofos passaram a ter um interesse primordial pelo conhecimento das estruturas e formas de nossa consciência e também pelo seu modo de expressão, isto é, a linguagem.

O interesse pela consciência reflexiva ou pelo sujeito do conhecimento deu surgimento a uma corrente filosófica conhecida como fenomenologia, iniciada pelo filósofo alemão Edmund Husserl. Já o interesse pelas formas e pelos modos de funcionamento da linguagem corresponde a uma corrente filosófica conhecida como filosofia analítica cujo início é atribuído ao filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein.

No entanto, a atividade filosófica não se restringiu à teoria do conhecimento, à lógica, à epistemologia e à ética. Desde o início do século XX, a História da Filosofia tornou-se uma disciplina de grande prestígio e, com ela, a história das ideias e a história das ciências.

Desde a Segunda Guerra Mundial, com o fenômeno do totalitarismo - fascismo, nazismo, stalinismo -, com as guerras de libertação nacional contra os impérios coloniais e as revoluções socialistas em vários países; desde os anos 60, com as lutas contra ditaduras e com os movimentos por direitos (negros, índios, mulheres, idosos, homossexuais, loucos, crianças, os excluídos econômica e politicamente); e desde os anos 70, com a luta pela democracia em países submetidos a regimes autoritários, um grande interesse pela filosofia política ressurgiu e, com ele, as críticas de ideologias e uma nova discussão sobre as relações entre a ética e a política, além das discussões em torno da filosofia da História.

Atualmente, um movimento filosófico conhecido como desconstrutivismo ou pós-modernismo, vem ganhando preponderância. Seu alvo principal é a crítica de todos os conceitos e valores que, até hoje, sustentaram a Filosofia e o pensamento dito ocidental: razão, saber, sujeito, objeto, História, espaço, tempo, liberdade, necessidade, acaso, Natureza, homem, etc. (CHAUI, 2000)

5.2 O homem tecnológico

O homem tecnológico

A exposição das ideias seguintes estão disponíveis também em apresentações de slides. Se você desejar pode baixar uma cópia em:

[http://www.asmayr.pro.br/\(As sociedades tecnológicas\)](http://www.asmayr.pro.br/(As sociedades tecnológicas))

Podemos dizer que os conceitos importantes para a compreensão das sociedades tecnológicas são formados por dualidades. Estas dualidades se constituem mediante relações de complementaridade ou de oposição. Mas sempre ocupam territórios limítrofes onde a redefinição dos espaços ocorre em função do próprio movimento que ocorre nas sociedades. Os conceitos a que nos referimos são:

1. Tecnologia e Tentativa e erro;
2. Velocidade e Simultaneidade;
3. Informação e Controle;
4. Temporalidade e Espacialidade;
5. Inclusão e Exclusão;
6. Globalização e Individualidade;

Se partirmos da premissa que de fato estes são os elementos-chave para a compreensão das sociedades modernas podemos depreender daí que, estas mesmas sociedades comportam características que devam corroborar nosso ponto de partida. Estas características permeiam toda a organização social impactando nas diversas áreas onde o uso das tecnologias ocorre. Essas marcas das sociedades tecnológicas podem ser traduzidas por:

1. Onipresença dos recursos tecnológicos;
2. Simultaneidade e regularidade de processos;
3. Padronizações;
4. Obrigatoriedade do uso dos computadores no cotidiano doméstico e profissional;
5. Surgimento de "novas tecnologias" num ritmo maior que a capacidade de absorção do mercado;
6. Surgimento do analfabetismo tecnológico que dependem dos novos "magos" da informática e soluções tecnológicas em geral;
7. Redivisão do mundo segundo a posse e controle da produção de tecnologias;
8. Tecnologias desempenham papel axiológico (conferem valor), norteador comportamentos e padrões éticos;

Existem ainda especificidades que constituem desdobramentos deste novo paradigma nos diversos setores sociais. Podemos mapeá-los nos planos social, ideológico, econômico e científico. Mas sempre lembrando que há uma contaminação generalizada entre os campos e os elementos que apontamos aqui.

Sociedades Tecnológicas	
<p>Plano Tecnológico</p> <p>Destacamos aqui as esferas onde a aplicação das tecnologias ocorre, seja na indústria, comércio ou na prestação de serviços</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. As máquinas se mostram mais confiáveis que seres humanos (emocionais, irracionais, marcados por ódio e violência); 2. Padronização (programas ISO e controles de qualidade em geral); 3. Máquinas encarnam o ideal de progresso e evolução da humanidade trazendo serenidade e harmonia para a sociedade; 4. Regularidade.
<p>Plano Social</p> <p>Desde pequenos círculos sociais até sociedades mais complexas</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. As normas de acesso e circulação pelo tecido social são diretamente proporcionais à posse dos meios de comunicação e tecnologia 2. Inclusão e exclusão social dependem das tecnologias e não apenas do capital 3. Sociedade de controle
<p>Plano Ideológico</p> <p>Ideologia tomada em seu sentido mais amplo, de representação e formadora de identidade</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Crença na onipotência da ciência eletrônica e com ela a possibilidade de uma democracia construída tecnologicamente; 2. Crença nas funções organizadoras e democratizadoras da informação; 3. Homem identifica-se com o papel de Deus, com poderes ilimitados gerados pelo avanço tecnológico.

Sociedades Tecnológicas	
Plano Econômico	<ol style="list-style-type: none"> 1. Globalização modifica o conceito de espacialidade e temporalidade do trabalho, gerando desenraizamento do trabalho; 2. Trabalho virtual e fora do ambiente "Empresa"; 3. Novas moedas de troca: tecnologia e informação, redefinindo a redistribuição de renda a partir da posse tecnológica.
Plano Científico	<ol style="list-style-type: none"> 4. Inteligência Artificial advinda de computadores estabelece novo paradigma de cientificidade; 5. Tecnologias estabelecem novos critérios de cientificidade, deslocando o eixo epistemológico habitual; 6. Mudança do eixo tradicional de produção do saber centrado na Escola.

Todo este quadro implica mudanças profundas na forma de organização destas mesmas sociedades. Muitas destas mudanças já estão em curso, ao passo que outras, mesmo que de forma incipiente já podem ser identificadas em algumas destas sociedades. Podemos então traçar algumas perspectivas que decorrem da análise que empreendemos até aqui. São elas:

Perspectivas para as Sociedades tecnológicas
<ol style="list-style-type: none"> 1. Desumanização do homem em decorrência do novo estatuto tecnológico; 2. Readaptação do modelo excludente capitalista mediante nova correlação de forças; 3. Ausência provisória de padrões éticos capazes de orientar o agir humano; 4. Surgimento de novos paradigmas de produção do saber e assimilação compulsória pelos espaços tradicionais de disseminação do saber, incorporando uma nova pedagogia com base tecnológica; 5. Uniformização cultural com perda de identidades próprias e assimilação de padrões externos ditados pelos polos de produção tecnológica; 6. Perda da privacidade e consequente massificação social obtida pelo uso inescrupuloso das tecnologias.

Poderíamos neste momento achar que o futuro que nos aguarda já está definido, pronto. Mas não chegaremos a este ponto. Isto porque tudo ainda está se fazendo e a possibilidade de intervenção é sempre presente. Lembro-me aqui de uma reflexão atribuída a um pensador que já vem a algum tempo refletindo acerca deste novo formato de sociedade, Pierre Levy, que diz: "Não há informática em geral, nem essência congelada do computador, mas sim um campo de novas tecnologias intelectuais, aberto, conflituoso

e parcialmente indeterminado. Nada está decidido a priori.”. Olhando sob esta perspectiva nos parece claro que muita coisa ainda está para ser definida. Mas, certamente, o momento de defini-las é agora.

O desafio que temos pela frente pode ser expresso da seguinte forma: Intervir de maneira intencional e contundente na produção e aplicação das novas tecnologias, sempre levando em conta quem são seus beneficiados, a quem servem que paradigma de homem está subjacente e que sociedades são capazes de construir. Esta parece ser a tônica que deve marcar nossas ações como um todo. Sobre este aspecto vale a pena ampliar nossa visão a partir do texto que se segue.

Pesquisas e Desenvolvimento

Este texto apresenta uma discussão interessante a respeito da distribuição e gerenciamento dos recursos para as pesquisas e desenvolvimento nos países em desenvolvimento. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/048/48rattner.htm>

TEXTO 3 - Texto Sociedades tecnológicas – P&D

A palavra progresso não tem nenhum sentido enquanto ainda existirem crianças infelizes.

Albert Einstein

Por Henrique Rattner

O progresso técnico seria a resposta aos males de nossa sociedade? O presente texto procura contribuir para o debate sobre os prováveis impactos de inovações tecnológicas nos diferentes setores do complexo sistema social, econômico e político que caracterizam as sociedades contemporâneas.

Temos, por um lado, os defensores do aumento sem restrições da PeD (Pesquisa e Desenvolvimento), ou seja, das verbas orçamentárias e particulares atribuídas aos esforços de inovação tecnológica, sob forma de mais pesquisas, patentes, publicações científicas e suas aplicações no processo produtivo. Frequentemente, pesquisadores e tecnólogos prometem mais do que podem efetivamente entregar, para obterem mais financiamentos para suas atividades. Assim, solapam sua credibilidade junto à sociedade quando esta percebe os exageros nas promessas e a omissão dos riscos e problemas inerentes no desenvolvimento de certas tecnologias de ponta, tais como a engenharia genética, a energia nuclear e, mais recentemente, a nanotecnologia.

Por isso, face às propostas, planos e projetos de política científica e tecnológica, devemos sempre indagar: Para quê? Para quem? A que custo?

Os positivistas afirmam que ciência e tecnologia servem a toda a humanidade - vide os trabalhos de Pasteur, Koch, Sabin e tantos outros que salvaram milhões de vidas humanas. Afinal, o progresso técnico ajudaria a impelir o desenvolvimento da sociedade humana,

vencendo a superstição e ignorância, ao imprimir maior racionalidade às ações humanas. Existe um lobby poderoso que pressiona para obter mais verbas para a pesquisa e o desenvolvimento tecnológico. Sobretudo nos países emergentes, cujas elites pregam a necessidade de se alcançar os níveis de excelência dos países mais ricos.

Afirma-se que a inovação e, particularmente, seus produtos tecnológicos estimulam a competitividade e, dessa forma, contribuem para o crescimento econômico do país. Consequentemente, a competitividade é erigida em valor supremo da vida social, como se fosse uma lei da natureza imanente à espécie humana.

Omite-se, propositadamente, que o mais longo período da história da vida humana foi orientado pela cooperação e a solidariedade, valores fundamentais para a sobrevivência da espécie. Considerar a competição como norma geral do comportamento social leva ao Darwinismo Social como filosofia dominante e relega a preocupação com os próximos ao segundo plano. Não existiriam outras opções de estilo de vida que valeria a pena transmitir aos jovens e às crianças? O que acontece com os menos competitivos, os derrotados, os que ficaram para trás?

A ideologia da competição e produtividade faz parte de uma visão de mundo dominada pela corrida atrás da acumulação de capitais e do enriquecimento ilimitado, nem sempre por meios civilizados e legítimos. A realidade ensina que existem limites para o aumento da produtividade quando ela está baseada no aumento de um só fator, cujo crescimento exponencial leva o sistema a sofrer os efeitos da lei de rendimentos decrescentes. Ademais, os arautos da luta competitiva nos mercados não se preocupam com o destino dado aos resultados de um aumento da produtividade e de lucratividade dos negócios.

Para a sociedade, coletivamente, só haverá vantagens na busca de maior produtividade quando seus resultados forem distribuídos para elevar o nível de bem-estar coletivo. Isso pode ser atingido mediante a elevação proporcional dos salários, a redução dos preços de bens e serviços ou o aumento de investimentos dos lucros gerados, na expansão do sistema produtivo. Contrariando tal lógica produtivista, os excedentes do processo produtivo na América Latina vêm sendo, historicamente, desviados para o consumo de luxo das elites, para o entesouramento sob forma de aquisição de terras e de moeda estrangeira ou, modernamente, do envio para paraísos fiscais e aplicações especulativas no mercado financeiro internacional.

Países potencialmente ricos em recursos naturais (Argentina, Brasil, Venezuela), com uma força de trabalho relativamente qualificada e com acesso a tecnologias modernas vêm, há décadas, padecendo com a miséria da maioria de suas populações, enquanto suas elites - que vivem entre o fausto e o desperdício - recorrem aos serviços de advogados, do aparelho judiciário e de uma legislação falha ou omissa para evadirem impostos e tributos. Ao mesmo tempo, essas elites proclamam a ciência e a tecnologia como a mola do desenvolvimento, exigindo mais verbas para PeD. Elas parecem ignorar que a maior parte desses recursos acaba canalizada para projetos militares de utilidade questionável, tais como, o desenvolvimento de armas de destruição em massa, exploração do espaço e o aperfeiçoamento de inúmeros artefatos para fins bélicos.

Deixemos bem claro: não se discute aqui a necessidade de PeD nas sociedades contemporâneas, mas a condição de que esta seja ambientalmente segura, socialmente benéfica (para todos) e eticamente aceitável.

A quem caberia então a responsabilidade de autorizar, orientar e estabelecer prioridades

do desenvolvimento tecnológico, inclusive na alocação das verbas sempre escassas? O discurso oficial privilegia o papel do "mercado" - as grandes empresas industriais e de serviços, das agências e repartições burocráticas do governo, das universidades e de grupos corporativistas de cientistas e tecnólogos. A sociedade civil organizada - através de suas ONGs, associações e sindicatos - não é considerada interlocutora qualificada para participar das decisões sobre política de C+T ou na definição de prioridades para a alocação de verbas orçamentárias. Ora, são exatamente esses atores sociais que representam a maioria da sociedade que mais sofrerá os impactos econômicos, sociais e ambientais de decisões tomadas nas esferas executiva e legislativa dos regimes de democracia representativa, sob as pressões de tecnocratas e de homens de negócios, supostamente mais informadas e qualificadas para decidir sobre assuntos de tamanha relevância.

A este respeito, vale recordar um episódio emblemático, ocorrido há mais de um quarto de século. No final da década dos setenta, foi realizada uma Conferência das Nações Unidas sobre Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento na cidade de Viena, Áustria, coordenada por um diplomata brasileiro. Os discursos e debates da conferência não ultrapassaram o trivial, mas, no mesmo período, houve um acontecimento inusitado que marcou época.

No auge da crise de petróleo, o governo austríaco tinha, com a anuência do parlamento, construído um reator nuclear a cerca de 27 quilômetros de distância da capital, maior aglomeração urbana do país. Sua inauguração estava marcada para a ocasião da conferência, mas meses antes, a população começou a manifestar sua oposição à energia nuclear, apontando para os riscos da radioatividade. Em vão, o governo e seus representantes no parlamento e no establishment científico apontaram para a "irracionalidade" da oposição que conclamava por uma consulta popular em ampla escala sobre a conveniência da operação do reator. O referendo realizado decidiu, com ampla maioria, contra a utilização de energia nuclear e assumiu o prejuízo, ou desperdício, dos mais de um bilhão de US\$ empregados na construção. O reator nunca foi ativado e, até hoje, permanece lá como um monumento às decisões não democráticas e irresponsáveis das autoridades. Apesar da perda do investimento, a sociedade austríaca encontrou outras fontes energéticas e se mantém na vanguarda dos países desenvolvidos, com altíssimo IDH - Índice de Desenvolvimento Humano.

Resumindo, ciência e tecnologia não são ética ou politicamente neutras, cientistas e tecnólogos não podem despir-se de suas posições sociais e de seus valores. Em cada estágio da evolução social, as tecnologias utilizadas refletem as contradições e os conflitos entre o poder econômico e sua tendência à concentração de riquezas, poder e acesso à informação e as aspirações de participação democrática, autonomia cultural e autogestão. Por isso, a sociedade civil tem o dever e o direito de exercer o controle sobre as inovações tecnológicas que não podem ficar a critério único de cientistas, tecnocratas, políticos e empresários. Impõe-se uma avaliação prospectiva baseada no princípio da precaução e que contemple, além dos aspectos técnicos e financeiros, a necessidade inadiável de superar a situação de desigualdade e o processo de deterioração do meio ambiente.

(*) Fonte: <http://www.espacoacademico.com.br/048/48rattner.htm> Acesso: 30.Set.2005

Se considerarmos o quadro esboçado até aqui podemos dizer que já dispomos de elementos para caracterizar o modelo de homem deste período. Mas antes, gostaria ainda

de explorar uma questão que tem ocupado as mídias em geral e a educação, de forma mais incisiva, que é sobre uma habilidade específica que é esperada deste homem do Séc. XXI. Falamos aqui da habilidade de *aprender a aprender*.

Aprender a aprender

Parte das ideias seguintes estão disponíveis também em uma apresentação de slides. Se você desejar pode baixar uma cópia em:

<http://www.asmayr.pro.br/>

Mas por que esta habilidade é tão importante em nossas sociedades?

Considerando o quadro que delineamos anteriormente podemos afirmar que a educação se apresenta como o mecanismo através do qual podemos dominar as tecnologias e nos apropriarmos dos novos paradigmas. Isto é condição básica para que possamos participar plenamente do conjunto de possibilidades que estas sociedades oferecem. Os conceitos que norteiam a educação nesta fase são: aprendizado, cultura, informação, conhecimento, tecnologia, processual, paradigmas, representações, modelos educacionais, colaboração, fragmentação, ruptura.

O pressuposto básico deste modelo é de que a aprendizagem não é um conhecimento inato, mas decorre de um processo. Ou, em outras palavras, o modelo de aprendizagem é processual. Aristóteles no Livro I da *Metafísica* afirma, logo na primeira frase, que "Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer". Mas este desejo ocorre em situações bem demarcadas. Disto decorre que a aprendizagem implica temporalidade e espacialidade. Vale aqui uma ressalva do quanto este modelo é diferente do modelo inatista preconizado no iluminismo.

Dizer que o processo de aprendizagem é processual significa dizer também que o elemento cultural deve exercer aí um papel importante. Podemos dizer – apenas de forma operacional e sem muito rigor – que cultura é um processo de perpetuação de um *modus* de ser dos homens que traz consigo os elementos linguagem, história e conhecimento. A dimensão cultural traduz uma representação de mundo própria de condições históricas bem concretas. Ao falarmos em conhecimento queremos acentuar aquilo que é análogo, simbólico, aquele que está no lugar de outrem, mas assentado sobre representações linguísticas que veiculam e suportam este conhecimento.

Disto decorre uma questão importante que é compreender como o homem entende o mundo e possui consciência de sua situação neste mesmo mundo? Não se trata apenas de uma questão subjetiva, pois de sua resposta apreendemos também elementos objetivos que nos ajudam a entender este mesmo mundo.

Podemos dizer que o homem contemporâneo, impregnado das novas tecnologias que vão sendo incorporadas por opção própria (movimento subjetivo) e exigidas compulsoriamente (movimento objetivo) precisa comportar o seguinte perfil:

1. Flexível;
2. Universal;
3. Cioso da informação;

4. Capaz de controlar o mundo a sua volta;
5. Dinâmico; e
6. Capaz de relacionar-se com o mundo mediante as tecnologias.

Podemos dizer então que o homem encontra sua identidade nas tecnologias e, por esta mesma razão, este dinamismo tecnológico exige um modelo de homem aprendente. Por conseguinte, e numa situação dialética com a afirmação anterior, a mutabilidade do humano implica um produto tecnológico flexível. Homem e mundo estão intrinsecamente relacionados e demandam suas identidades a partir desta contaminação de espaços. Homem e mundo alternam-se nos papéis de sujeito e objeto numa tensão constante.

Neste momento é importante darmos conta de algumas perguntas que decorrem do exposto até aqui:

- a. como perceber os sinais das mudanças, as novas configurações de mundo?
- b. como abordar um novo objeto com um ferramental antigo?
- c. a mudança do objeto implica, necessariamente, na mudança do instrumental metodológico de abordagem?

A resposta a estas perguntas exige a retomada da educação nas sociedades tecnológicas. As palavras de ordem nas organizações modernas são capacitações, treinamentos, atualizações, "reciclagens", desenvolvimento de habilidades e competências. Mais do que nunca a aprendizagem está no centro das atenções de todas as instituições sociais – indústrias, empresas, grupos, associações, instituições, governos, igrejas, e, naturalmente as escolas.

Olhando historicamente a humanidade percebemos que os modelos se extinguem cada vez mais rápidos. Os processos produtivos dos últimos 6000 anos podem ser descritos assim:

- produção artesanal (4000 a. C -1900 d.C.)
- produção em linha (1900 -1970)
- modelos asiáticos (1970 - ????)

Podemos dizer que os ciclos são cada vez menores (5900 anos □ 70 anos □ 30? anos) menores e os paradigmas se renovam numa frequência cada vez maior. Ou, se preferirmos, os paradigmas caracterizam-se pelo paradoxo da mobilidade fazendo com que as sociedades exigem modelos mentais capazes de suportar as novas demandas. Estas alterações impactam diretamente na educação e seus reflexos são sentidos em todos os níveis educacionais. Que mudanças são estas?

1. Paradigma do aprender supera o modelo baseado no ensinar;
2. Desterritorialização dos espaços educacionais tradicionais;
3. Organizações criam seus modelos educacionais em função de suas necessidades;
4. Novas tecnologias implicam novas possibilidades de transferência e produção do conhecimento;

5. Métodos síncronos sustentam os processos de aprendizagem convencionais (modelo convencional de aula, palestra, comunicação articulada, congressos);
6. Métodos assíncronos suportam os processos de aprendizagem de base tecnológica (livros, materiais instrucionais, *e-learning*s), cursos à distância com material impresso ou pela internet (e-mail, mensagens celular, vídeo, apresentações), fóruns, lista de discussão, mídias digitais (fitas, cd, dvd) simulação do real através de *softwares*;
7. Tecnologias analógicas (tv e rádio) e tecnologias digitais (videoconferência, bate papo, ambientes virtuais de aprendizagem – EaD baseada na rede –, videoaula ao vivo, vídeos em tempo real) são incorporados aos diferentes processos educacionais;

Todas estas mudanças ocorridas no campo educacional estão exigindo a retomada de estudos nos campos da psicopedagogia (Como motivar para aprender? Como avaliar o sucesso e o fracasso das situações de aprendizagem? Como favorecer e identificar situações de aprendizagem mais significativas?) e da PNL⁸ (Como explorar as potencialidades do cérebro? Como potencializar as tarefas de assimilação e processamento neural?).

Do exposto podemos apontar algumas situações que vão deixando de ser apenas tendências para constituírem-se em paradigmas da contemporaneidade. São elas:

1. Surgimento de novos paradigmas de produção do saber e assimilação compulsória pelos espaços tradicionais de disseminação do saber, incorporando uma nova pedagogia com base tecnológica;
2. Mudança do eixo tradicional de produção do saber centrado na *escola*;
3. Uniformização cultural com perda de identidades próprias e assimilação de padrões externos ditados pelos polos de produção tecnológica;
4. Valorização da criatividade e superação dos modelos herméticos.

O homem contemporâneo mostra-se então com algumas características que não podemos deixar de apontar. A título de conclusão são elas:

O homem contemporâneo

1. Marcado pelo auto grau de adaptabilidade ao meio;
2. Desprovido de um padrão ético de conduta estável capaz de orientar o agir humano;
3. Constrói sua existência a partir da habilidade de aprender a aprender;
4. Participa da "cultura global" com perda de identidades próprias, massificado socialmente e submetido aos padrões ditados pelos polos de produção tecnológica.

5.3 O homem histórico

Um dos momentos importantes da constituição do mundo contemporâneo diz respeito à

⁸ Programação Neuro Linguística.

contribuição de Karl Marx (1818-1883). Marx explora algumas categorias sob uma perspectiva que, até então, não havia sido feita. Os conceitos de materialismo histórico, trabalho, ideologia – não na acepção de Hegel –, sua contribuição à crítica da economia política e o conceito de revolução constituem até hoje material de estudo e pesquisa devido à densidade e atualidade que comportam. Marilena Chauí chega a comparar, guardadas as proporções, a obra de Marx à obra de Maquiavel:

Com a obra de Marx, estamos colocados diante de um acontecimento comparável apenas ao de Maquiavel. Embora suas teorias sejam completamente diferentes, pois respondem a experiências históricas e a problemas diferentes, ambos representam uma mudança decisiva no modo de conceber a política e a relação entre sociedade e poder. Maquiavel desmistificou a teologia política e o republicanismo italiano, que simplesmente pretendia imitar gregos e romanos. Marx desmistificou a política liberal (CHAUÍ, 2000. Cap. 10, Unidade 8).

O panorama no qual Marx produz suas primeiras reflexões, em meados do Séc. XIX, já experimenta uma organização sócio político-econômica considerável. As Revoluções burguesas já haviam ocorrido e a burguesia já desfrutava de uma posição social bastante favorável. Os processos produtivos e a instalação das indústrias vinham experimentando um crescimento notável. Em contrapartida, os trabalhadores começavam a se organizar sem ter, contudo, uma definição clara. O anarquismo e o socialismo utópico não conseguiam angariar a simpatia da maioria do conjunto dos trabalhadores que se encontrava dividida. A produção filosófica de Marx aliada ao seu engajamento efetivo nas causas operárias fragmentará mais ainda o movimento operário, que somente ao final do Séc. XIX fará de fato uma opção pelo socialismo proposto por Marx.

Instituto Rosa Luxemburgo

O site Instituto Rosa Luxemburgo possui uma grande quantidade de obras completas de Marx, Engels, Rosa Luxemburgo e Gramsci para baixar. Confira em:
<http://www.insrolux.org/index.php>

A ruptura empreendida por Marx parte da crítica contundente que realiza sobre a economia liberal. Opondo-se francamente aos economistas liberais – Adam Smith, David Ricardo e John Stuart Mill – Marx propõe um caminho diferente para compreender a forma como ocorrem as relações no interior da sociedade. Vejamos o que ele propõe:

A crítica da economia política consiste, justamente, em mostrar que, apesar das afirmações greco-romanas e liberais de separação entre a esfera privada da propriedade e a esfera pública do poder, a política jamais conseguiu realizar a diferença entre ambas. Nem poderia. O poder político sempre foi a maneira legal e jurídica pela qual a classe economicamente dominante de uma sociedade manteve seu domínio. O aparato legal e jurídico apenas dissimula o essencial: que o poder político existe como poderio dos economicamente poderosos, para servir seus interesses e privilégios e garantir-lhes a dominação social. Divididas entre proprietários e não-proprietários (trabalhadores livres, escravos, servos), as sociedades jamais foram comunidades de iguais e jamais permitiram que o poder político fosse compartilhado com os não-proprietários (CHAUÍ, 2000. Cap. 10, Unidade 8).

Claro está que o componente econômico surge com toda força. As relações que os homens travam entre si são, necessariamente, de caráter econômico. O problema da propriedade privada e do estado ganha contornos significativos. E, como se não bastasse, estas

relações contam com o aval institucional do aparato jurídico que atende aos que exercem posições de mando. Esta afirmação põe por terra os ideais da Revolução Francesa – igualdade, fraternidade e liberdade – e coloca em xeque o papel social do estado. A visão romântica do estado enquanto expressão da maioria, promotor do bem comum e garantidor das liberdades individuais não se sustentam mais. O contrato social tem sua essência questionada e, por conseguinte, todo o projeto liberal.

A visão de sociedade civil que Marx propõe está diretamente vinculada a dimensão econômica. Toda a produção econômica – conjunto de estruturas que visa transformar a natureza mediante o trabalho, seja ele agrícola, industrial ou de prestação de serviços – ocorre nas diferentes instâncias da vida social – instituições, associações, empresas, indústrias, espaços públicos, família, igrejas dentre outras. Para que isto ocorra é necessário que exista um componente capaz de oferecer sentido a toda esta estrutura. Este sentido é dado a partir do conceito de ideologia. De maneira resumida podemos dizer que Marx entende a sociedade como um espaço organizado e estruturado com a finalidade de produzir riqueza.

Neste momento podemos dizer que o elemento capaz de oferecer uma definição do homem é sua capacidade de produzir as condições de sua existência. Tanto no plano material – bens, produtos, mercadorias em geral – quanto no plano intelectual – conhecimento, linguagem, cultura. As dimensões racionais, políticas ou espirituais são preteridas em favor da dimensão produtiva. Por isto o fato do conceito de trabalho ocupar um papel de destaque na produção marxista.

Mais uma vez vamos nos valer do discurso de Marilena Chauí sobre isto. Diz ela:

Os seres humanos são produtores: são o que produzem e são como produzem. A produção das condições materiais e intelectuais da existência não são escolhidas livremente pelos seres humanos, mas estão dadas objetivamente, independentemente de nossa vontade. Eis porque Marx diz que os homens fazem sua própria História, mas não a fazem em condições escolhidas por eles. São historicamente determinados pelas condições em que produzem suas vidas (CHAUÍ, 2000. Cap. 10, Unidade 8).

O problema da liberdade preconizada aos quatro cantos pelo liberalismo está colocado. Os homens não escolhem, mas são escolhidos. As condições concretas nas quais os modelos produtivos são constituídos – Marx utiliza a categoria infraestrutura – determinam à forma com que os homens produzirão suas vidas. A liberdade incondicional é substituída pelas condições históricas. Mas esta situação não ocorre de maneira clara, revelada aos sujeitos que produzem. Através de mecanismos ideológicos – Marx utiliza a categoria superestrutura – a sociedade precisa fazer com que as aparências sejam tomadas por realidade. A ideologia surge então como instrumental privilegiado para garantir a manutenção dos modelos produtivos.⁹

Teses contra Feurbach

Neste momento é oportuna a leitura das *Teses contra Feurbach* (1845) onde podemos verificar outros pontos importantes propostos por Marx.

⁹ Não queremos entrar aqui no mérito da discussão muito cara aos marxistas se é a superestrutura ou a infraestrutura o fator determinante. Entendemos que para o escopo deste nosso trabalho é conveniente considerar que ambas ocupam territórios limítrofes e contaminados.

TEXTO 4 – Teses contra Feurbach *

Por Karl Marx

Ad Feuerbach

1. A falha capital de todo materialismo até agora (incluso o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de objeto ou de intuição, e não como atividade humana sensível, *práxis*; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado ativo ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis -- efetivamente diferenciados dos objetos de pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso considera, na Essência do Cristianismo, apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a *práxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade "revolucionária", "prático-crítica".
2. A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica mas prática. É na *práxis* que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, efetividade e o poder, a ceterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento -isolado da *práxis* — é uma questão puramente escolástica.
3. A doutrina materialista sobre a mudança das contingências e da educação se esquece de que tais contingências são mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve por isso separar a sociedade em duas partes — uma das quais é colocada acima da outra. A coincidência da alteração das contingências com a atividade humana e a mudança de si próprio só pode ser captada e entendida racionalmente como *práxis* revolucionária.
4. Feuerbach parte do fato da abalienação religiosa, da duplicação do mundo em religioso e terreno. Seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Mas que este fundamento se desloque de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, isto só se ilumina a partir do autodilaceramento e da autocontradição do próprio fundamento terreno. Este deve ser pois entendido em si mesmo, em sua contradição, como praticam revolucionado. Porquanto, depois de, por exemplo, descobrir na família terrestre o segredo da família sagrada, cabe aniquilar a primeira teórica e praticamente.
5. Feuerbach, descontente com o pensamento abstrato, recorre à intuição; não capta a sensibilidade como atividade prática, humana e sensível.
6. Feuerbach resolve o mundo religioso na essência humana. Mas a essência humana não é abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica dessa essência efetiva, é por isso forçado:
 1. A abstrair o curso histórico e fixar o ânimo religioso como para-si, pressupondo um indivíduo humano, abstrato e isolado.
 2. Por isso a essência só pode ser captada como "gênero", generalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos de modo natural.

7. Feuerbach não vê, pois, que o próprio "ânimo religioso" é um produto social e que o indivíduo abstrato, analisado por ele, pertence a uma forma social determinada.
8. Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na *práxis* humana e no compreender dessa *práxis*
9. O extremo a que chega o materialismo intuitivo, a saber, o materialismo que não compreende a sensibilidade como uma atividade prática, é a intuição indivíduos únicos e a sociedade civil.
10. O ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil, o do materialismo moderno, a sociedade humana ou a humanidade social.
11. Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo.

MARX, Karl. Teses contra Feurbach in *Manuscritos econômico filosóficos e outros textos escolhidos*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

* * *

Podemos apontar aqui algumas conclusões que decorrem de nossa análise do pensamento de Karl Marx. A envergadura de sua obra demandaria um estudo muito mais extenso que foge aos objetivos de nosso trabalho. Mesmo cientes desta limitação vamos pinçar aqui alguns elementos que julgamos importantes neste momento.

Algumas conclusões sobre o pensamento de Marx

1. O homem de Marx é caracterizado pela sua historicidade;
2. As condições concretas de produção influenciam de maneira significativa no conjunto das representações que o homem tem de si, dos outros e do mundo;
3. A liberdade humana não pode ser tomada de forma absoluta e incondicional, pois só ocorre em condições concretas determinadas historicamente;
4. O trabalho é o instrumento através do qual o homem produz sua existência e constitui sua extensão mais humana;
5. A consciência não é autônoma frente ao mundo, pois carrega determinantes de caráter ideológico que são produzidas socialmente;
6. O homem de Marx é o homem da *práxis*.

5.4 O homem existencial

Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche e Karl Marx são considerados os grandes mestres da suspeita. Marx desmistificou o sujeito ilimitado proposto pelo liberalismo. Acentuando a importância das relações produtivas associadas ao problema ideológico, mostrou que o sujeito possui uma autonomia diminuta que está associada à forma com que a sociedade organiza suas relações de produção; Nietzsche, por sua vez, abala os alicerces do mundo ocidental quando questiona a metafísica tradicional, fragiliza a noção de verdade, resgata a crueza do homem e critica o cristianismo com uma radicalidade tal que a moral ocidental

não se sustenta mais; Freud, por sua vez, descortinará um outro horizonte ao sustentar que existe um universo sob a consciência, que é muito maior que ela e é o grande responsável por aquilo que entendemos por nossa personalidade: o inconsciente.

5.4.1 Nietzsche

O pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) sempre foi motivo de grande controvérsia entre os filósofos. A metodologia proposta por ele e o conteúdo defendido em suas proposições constituíram uma afronta ao seu tempo. Metodologicamente porque não optou por escrever no formato rigoroso, de caráter denotativo e sistemático. Ao contrário, usou da poesia mesclada com a prosa – sua obra mais conhecida, *Assim falou Zaratustra* mostra isso de maneira muito viva – e dos aforismos como recursos estilísticos. Fez o que ele mesmo chamou de “filosofia a golpes de martelo”¹⁰. No que se refere ao conteúdo abordou o cerne da filosofia ocidental discutindo os problemas: verdade, valores, moral, racionalidade, antropologia e religião, e a filosofia ocidental como um todo. Ao final praticamente destrói o edifício conceitual construído ao longo da História da Filosofia, que ele chama de mentiras do ocidente.

Livros mais baratos

A editora Escala possui uma série de livros dos pensadores clássicos por valores muito acessíveis. Se interessar pode adquirir uma coleção com 11 obras completas de Nietzsche. Acesse: <http://www.escala.com.br>

Outra opção interessante é visitar os sebos on-line, destaque para a Estante Virtual que dispõe de quase 2000 sebos virtuais em um mesmo endereço. Veja: <http://www.estantevirtual.com.br>

Nietzsche fora influenciado por Schopenhauer logo no início de seus estudos. Ao assumir a cadeira de filologia em uma universidade da Basileia entra em contato com os filósofos gregos e se defronta com os primórdios da filosofia. Este é um momento decisivo para o seu pensamento. Nietzsche recupera a tensão entre os mundos apolíneo e dionisíaco. Não se trata apenas de recuperar Apolo ou Dionísio, mas o plano de fundo está situado nas noções de *dike* (justa medida) e da *hybris* (desmesura, ausência de medida). Quando Nietzsche afirma que o mundo ocidental é apolíneo quer destacar o aspecto hermético, retilíneo, que advém do destaque conferido a Apolo que como Atena assiste à razão. Em contrapartida, Nietzsche quer recuperar o passional, o desmedido, o dionisíaco mesmo, com toda sua fertilidade e aspecto criativo. Importa mais o humano que o divino nesta escolha. Este embate ocorreu nos primórdios da constituição da filosofia grega. Sócrates foi o grande defensor apolíneo na sua busca pela verdade. As forças da natureza sucumbiram à primazia da razão que se sagrou vitoriosa. Este embate teve ainda mais um momento significativo com a vitória do cristianismo. O caráter paulíneo da igreja nascente, associado ao platonismo agostiniano e aristotelismo tomista, consolidaram a morte da vida representada pela figura de Dionísio. O estoicismo cristão terminou por sepultar a natureza em seu estado originário e amplificou ainda mais o culto à razão. Os ideais de acese, retidão e supervalorização do espírito cultuados no ocidente ofuscaram o homem de si mesmo na avaliação de Nietzsche.

Diz ele que a consciência não é conforme a natureza, mas artificial, construída sob os

¹⁰ Este é o subtítulo de sua obra *Crepúsculo dos ídolos*.

auspícios da razão. O corpo subjugado pela opressão da razão não é conhecido pelo próprio homem. A defesa dos instintos mais primários do homem é uma tônica no pensamento nietzscheniano. Este é um tema recorrente que sempre é usado como critério para opor-se à supremacia da razão. Ao atacar a metafísica tradicional Nietzsche coloca em xeque todo o conjunto de valores professados pelo ocidente. Quando se ocupa da questão axiológica – em *Crepúsculo dos ídolos*, *Genealogia da moral e a Gaia ciência*, por exemplo – o faz para solapar a filosofia naquilo a partir do qual ela se sustenta. Usando de uma linguagem corrosiva, diz ele que a história do ocidente é construída sobre a farsa, sobre a mentira, um grande engodo. Isto ocorre porque em sua visão, o homem não teve espaço para manifestar suas forças mais profundas, seus instintos de vida. As vontades do homem – o conceito de vontade de potência é nevrálgico para Nietzsche – estão reprimidas, sufocadas por um mundo que não permite ao homem ser aquilo que ele é de fato.

Neste momento nos parece oportuno retomar aqui a crítica que ele realiza sobre o pensamento cristão ocidental. Nietzsche atribui a igreja um papel extremamente conservador, repressor dos instintos humanos. As ideias de pecado, tradição, humildade e serviço, são movimentos reativos ao dionisíaco, com o intuito de manter o homem agrilhado. Verdade e moral são instrumentos dos fracos para submeter e controlar os fortes, os guerreiros. Aqueles que podem transpor os limites do rebanho, do coletivo e tornarem-se os super-homens. Desta visão do cristianismo decorre uma crítica sem reservas. Sua obra *O Anticristo* sintetiza toda essa leitura ácida que tem lugar no pensamento de Nietzsche. N' *A Gaia ciência* já estava presente o ateísmo de Nietzsche:

Deus está morto! Deus permanece morto! E quem o matou fomos nós! Como haveremos de nos consolar, nós os algozes dos algozes? O que o mundo possuiu, até agora, de mais sagrado e mais poderoso sucumbiu exangue aos golpes das nossas lâminas. Quem nos limpará desse sangue? Qual a água que nos lavarás? Que solenidades de desagravo, que jogos sagrados haveremos de inventar? A grandiosidade deste ato não será demasiada para nós? Não teremos de nos tornar nós próprios deuses, para parecermos apenas dignos dele? Nunca existiu ato mais grandioso, e, quem quer que nasça depois de nós, passará a fazer parte, mercê deste ato, de uma história superior a toda a história até hoje! (NIETZSCHE, §125)

Ao afirmar que “teremos de nos tornar nós próprios deuses” está o cerne do antropocentrismo empreendido por Nietzsche. Da mesma forma que Protágoras, não havendo Deus, o homem está inteiramente a mercê de si mesmo. Devemos nos lembrar que Nietzsche persegue uma situação onde não haja nenhum entrave para que o homem consiga tornar-se mais do que ele é. Isto ocorre por causa do conceito de vontade de poder. Este é um dos conceitos-chave para a compreensão de seu pensamento. É uma força que perpassa todas as esferas do mundo – incluindo, por extensão, o próprio homem – e que se mostra como movimento contínuo. Guardadas as proporções, algo semelhante ao conceito de potência em Aristóteles ou ao conceito de pulsão de vida em Freud. O que queremos salientar aqui é o seu elemento trator, capaz de manter a vida no cosmos. Nos textos de 1881, consultando a Wikipédia, podemos encontrar uma definição deste conceito:

“E sabeis... o que é pra mim o mundo”?... Este mundo: uma monstruosidade de força, sem princípio, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força... uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimos, ou rendimento,... mas antes como força ao mesmo tempo um e múltiplo,... eternamente mudando, eternamente recorrentes... partindo do mais simples ao mais múltiplo, do quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo

mesmo, e depois outra vez... esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, sem alvo, sem vontade... Esse mundo é a vontade de potência — e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência — e nada além disso!¹¹

Vemos então que a vontade de poder perpassa toda a realidade e constitui o palco sobre o qual os homens empreendem suas ações. Mais que o espaço no qual ocorrem essas ações podemos afirmar da mesma forma que o proposto na Wikipédia que esta vontade de poder é “uma multiplicidade de forças que em suas gradações se manifesta na sua forma última em fenômenos políticos, culturais, astronômicos, permeando a natureza e o próprio homem”. Assim, nos parece razoável afirmar que este conceito confere ao homem o domínio do seu futuro e coloca em suas mãos um horizonte totalmente aberto.

O homem nietzscheniano deve ser capaz de romper com o comum dos homens e alcançar o super-homem. Este conceito – deturpado pelo nazismo com claros interesses ideológicos – no contexto do pensamento de Nietzsche comporta um caráter libertário. Libertário no sentido de que através dele o homem será capaz de romper com os falsos ideais, ídolos, crenças e tudo aquilo que o impede de se realizar enquanto vontade de poder. O super-homem é o próprio homem que deixa de ser simples humano – “humano, demasiado humano”, diria Nietzsche – para galgar um degrau mais alto. É condição de superação. Realização plena das potencialidades humanas. Mas não é para todos, pois apenas os fortes, os que passaram pelas três transformações do espírito, conseguirão fazê-lo. As três transformações do espírito são relatadas no primeiro dos discursos de Zaratustra. Por se tratar de uma passagem emblemática transcrevo-a aqui.

TEXTO 5 – Das três transformações*

Das três transformações

Três transformações do espírito vos menciono: como o espírito se muda em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança.

Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o espírito forte e sólido, respeitável. A força deste espírito está clamando por coisas pesadas, e das mais pesadas.

Há o quer que seja pesado? — pergunta o espírito sólido. E ajoelha-se igual camelo e quer que o carreguem bem. Que há mais pesado, heróis — pergunta o espírito sólido — para eu o ditar sobre mim, para que a minha força se recreie?

Não será rebaixarmo-nos para o nosso orgulho padecer?

Deixar brilhar a nossa loucura pura zombarmos da nossa sabedoria?

Ou será separarmo-nos da nossa causa quando ela festeja a sua vitória? Escalar altos montes para tentar o que nos tenta?

Ou será sustentarmo-nos com bolotas e erva do conhecimento e sofrer fome na alma por causa da verdade? Ou será estar enfermo e despedir a consoladores e travar amizade com surdos que nunca ouvem o que queremos?

Ou será nos afundar em água suja quando é a água da verdade, e não afastarmos de nós as frias rãs e os quentes sapos?

¹¹ Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Vontade_de_poder

Ou será amar os que nos desprezam e estender a mão ao fantasma quando nos quer assustar?

O espírito sólido sobrecarrega-se de todas estas coisas pesadíssimas; e à semelhança do camelo que corre carregado pelo deserto, assim ele corre pelo seu deserto. No deserto mais solitário, porém, se efetua a segunda transformação: o espírito torna-se leão; quer conquistar a liberdade e ser senhor no seu próprio deserto.

Procura então o seu último senhor, quer ser seu inimigo e de seus dias; quer lutar pela vitória com o grande dragão.

Qual é o grande dragão a que o espírito já não quer chamar Deus nem senhor?

"Tu deves", assim se chama o grande dragão; mas o espírito do leão diz: "Eu quero".

O "tu deves" está postado no seu caminho, como animal escamoso de áureo fulgor; e em cada uma das suas escamas brilha em douradas letras: "Tu deves!"

Valores milenários cintilam nessas escamas, e o mais poderoso de todos os dragões fala assim: "Em mim brilha o valor de todas as coisas".

"Todos os valores foram já criados, e eu sou todos os valores criados. Para o futuro não deve existir o "eu quero!" Assim falou o dragão.

Meus irmãos, que falta faz o leão no espírito? Não será suficiente a besta de carga que abdica e venera?

Criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação, isso pode-o o poder do leão. Para criar a liberdade e um santo NÃO, mesmo perante o dever; para isso, meus irmãos, é preciso o leão.

Conquistar o direito de criar novos valores é a mais terrível apropriação aos olhos de um espírito sólido e respeitoso. Para ele isto é uma verdadeira rapina e próprio de um animal rapace.

Como o mais santo, seu tempo o "tu deves" e agora tem de ver a ilusão e arbitrariedade até no mais santo, a fim conquistar a liberdade à custa do seu amor. É preciso um leão para esse feito...

Dizei-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o altivo leão se mude em criança?

A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação.

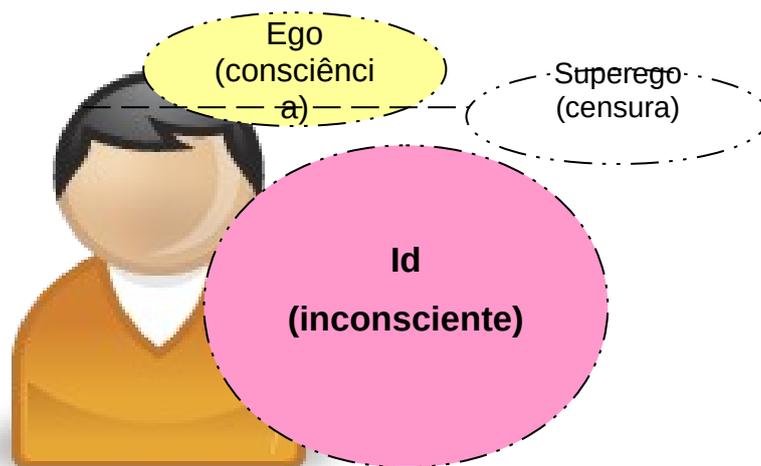
Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é necessário uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o mundo quer alcançar o seu mundo. Três transformações do espírito vos mencionei: como o espírito se transformava em camelo, e o camelo em leão, e o leão, finalmente, em criança".

Assim falou Zaratustra. E nesse tempo residia na cidade que se chama "Vaca Malhada".

(*) NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 35-36)

5.4.2 Freud

Se pensarmos que o período antecedente primava-se pela crença incondicional no sujeito, senhor de si e de sua razão, vemos que estamos diante de um momento de ruptura sem igual. O inconsciente proposto por Freud não pode ser considerado uma releitura daquilo que os modernos chamavam de paixões, aptidões ou vontade. Ele é muito mais na medida em que atua numa instância não consciente, instância esta que não é controlada e nem acessada mediante a razão. Estamos falando de um território totalmente novo, com regras próprias, com uma dinâmica que chega a nos horrorizar quando conseguimos, mesmo que minimamente, adentrar em seus limites. A postulação do inconsciente proposta por Freud abala definitivamente a noção de consciência do ocidente. E, como se não bastasse, o problema não é apenas qualitativo, mas também é quantitativo. Freud escandaliza seus contemporâneos ao afirmar que somos muito mais inconscientes que conscientes. A imagem que traduz esta afirmação é a do iceberg onde a superfície (consciência) é apenas uma pequena parte sendo sustentada pelos alicerces (inconsciente) que são de proporções totalmente desconhecidas. Entre estes dois territórios encontramos o superego que é o responsável pelo controle do inconsciente que não pode socialmente se manifestar na sua plenitude.



Não queremos simplificar aqui o que Freud propôs. Queremos apenas apontar o universo novo que ele descortinou e suas implicações para o pensamento ocidental. Mesmo porque, depois de Freud temos toda a psicanálise que tem se debruçado sobre estas questões propostas por ele. A consolidação de tudo isto ainda está longe de ocorrer, até porque estamos presenciando uma farta discussão acerca do estatuto da psicanálise enquanto saber válido¹².

Voltando a Freud devemos ainda apontar as consequências de suas proposições. O conceito de inconsciente coloca em xeque a soberania do eu pensante proposto pela modernidade. Desejos e impulsos influenciam nossas ações, colocando todo o edifício racional sob suspeita. As ações humanas são motivadas por fatores desconhecidos pelo próprio homem que se manifestam em uma tensão constante. As categorias repressão, frustração, recalque, narcisismo, projeção, pulsão, desejo, complexo e todas as patologias

¹² Prefiro esta expressão ao conceito de ciência a fim de não entrar na polêmica em torno do que é ciência, o que, por si só, demandaria muito mais tempo.

como neurose – manifestada em histeria e obsessão – as psicoses, em suas expressões – esquizofrenia, paranoia e perversão –, são apresentadas como constitutivas da própria natureza do homem. O conceito de normalidade cai por terra e o homem parece ser habitado por um desconhecido a ele próprio. A identidade do homem está colocada em suspenso.

Outro fator importante a ser lembrado é sobre a constituição mesma da personalidade individual. A figura do outro é a única possibilidade de que disponho para me constituir enquanto pessoa. Dito de outra forma, o meu eu só se configura a partir da relação que estabeleço com o outro. A natureza humana então não é disposta no próprio indivíduo, mas encontra-se situada na relação que consigo estabelecer com os outros. A natureza do humano então é posicional. Ela depende da relação que consigo estabelecer com o outro. Mais ainda, da relação que estabeleço com a representação que faço dele e com a representação que faço de mim mesmo. Olhando desta forma temos a impressão que todo o universo social é apenas um simulacro, onde as figuras não são reais, mas desdobramentos da consciência/inconsciência.

A abordagem de Freud trouxe a tona também um componente que sempre foi visto às avessas pelo ocidente: a sexualidade humana. O modelo proposto por ele sustenta que a sexualidade é um componente fundamental para a compreensão do humano. Ao homem racional, político, religioso, Freud contrapõe o homem de desejos. Essa mudança é enorme se formos pensar em termos de filosofia. Situar a sexualidade como fonte da motivação humana implica deslocar o centro da racionalidade consciente para um patamar muito diferente. As categorias de pulsão de vida e pulsão de morte contribuem para esta perspectiva. O homem freudiano move-se em atendimento a uma série de necessidades que são de natureza sexual. O problema do prazer e da corporeidade são resgatados e voltam a ser considerados numa posição de destaque. É preciso lembrar a amplitude que Freud confere ao conceito de sexualidade. Muito além de uma questão meramente anatômica ou genital, o conceito em Freud é vital – literalmente – e constitui o grande motor das ações humanas. Este constitutivo do humano tem um papel de destaque na arquitetura do pensamento freudiano.

Mais um aspecto que merece ser considerado aqui diz respeito ao recurso que Freud usou, em muitos casos para explicar sua teoria. Amparando-se na mitologia grega, faz um recuo na história e transpõe 2500 anos com muita habilidade. Retomar das narrativas míticas alguns conceitos e, ao mesmo tempo, recuperar modelos de conduta dos heróis destas obras-primas constitui-se numa estratégia própria. A força da narrativa mítica inscreve-se no plano de sua teoria como fornecedora de imagens capazes de explicar padrões de conduta daquilo que constituiria a própria natureza humana. À fragmentação científica e ao discurso racional Freud propõe a utilização de origem mítica. Isto implica o resgate de um discurso tipo como pré-filosófico, ao mesmo tempo em que amplia os horizontes possíveis da experiência humana.

Estes aspectos advindos da teoria freudiana mudam completamente o panorama antropológico do Séc. XXI. As consequências no campo da ética, epistemologia, sociologia e todas as outras áreas onde o humano atua são enormes. Com certeza não podemos ignorar o olhar freudiano sobre a contemporaneidade.

5.4.3 Sartre

Jean-Paul Sartre (1905-1980) pode ser considerado um filósofo sintonizado com o seu

tempo. O conceito de engajamento que aparece constantemente na figura dos personagens de seus romances ou mesmo nos textos teóricos – *O Que é a literatura*, e *O Existencialismo é um humanismo*, por exemplo – foi exercido ao longo de sua vida pessoal também. Podemos dizer que Sartre foi um filósofo engajado, comprometido com as causas da sua época nas quais se entregou por inteiro.

O fato de ter desempenhado atuações como jornalista, escritor e professor rendeu-lhe um grande reconhecimento. Com Simone de Beauvoir (1908-1986) construiu uma literatura vasta e profunda acerca dos principais problemas da existência humana. As influências de Martin Heidegger e Edmund Husserl, precursores do método fenomenológico, foram muito significativas em sua obra. Sartre procurou usar deste referencial para compreender situações do cotidiano.

Nos primeiros trabalhos – *A imaginação* e *O Imaginário* – Sartre procurou compreender como o ser humano era capaz de apreender o real. Separando o conteúdo da própria consciência (para Sartre a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa) Sartre abre a possibilidade para que o sujeito possa constituir um mundo a sua volta. Deste caráter posicional da consciência decorrem algumas premissas importantes. Uma primeira delas diz respeito ao conceito de situação que será muito explorado na literatura sartreana. Diz ele:

A condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja “em situação no mundo” ou, mais brevemente, que ela “esteja-no-mundo” (Sartre, 1996, p.240s).

E na sequência:

Essa consciência livre – cuja natureza é ser consciência de alguma coisa, mas que por isso mesmo constitui-se ela própria diante do real e a cada instante o ultrapassa porque ela só pode ser enquanto “estiver-no-mundo”, quer dizer, vivendo sua relação com o real como situação – o que ela é senão simplesmente a própria consciência tal como ela se revela a si mesma no cogito? (Sartre, 1996, p.242).

Destas colocações, Sartre avança ainda mais em sua obra de maior peso filosófico, *O ser e o nada*, e explorará exaustivamente as tensões entre o *em-si* (mundo das coisas enquanto tal) e o *para-si* (mundo da consciência). É só através da consciência que é possível a instauração do nada. O nada é uma categoria sartreana que desempenha papel fundamental em sua filosofia, pois é através dele que a liberdade humana é possível. O tema da liberdade é o tema mais perseguido na obra de Sartre. Sua obra, seus personagens, sua vida, podem ser traduzidos como faces de um mesmo movimento que aponta para um mesmo fim que é a liberdade.

Antes de explorarmos mais o conceito de liberdade em Sartre cumpre abordarmos aqui um outro conceito fundamental no pensamento sartreano que é a relação entre a essência e a existência. Podemos afirmar que ambas tratam do problema do ser. A essência pressupõe que exista uma natureza do ser, passível de ser apreendida e que é constitutiva mesma do ser. Sobre este pressuposto a filosofia ocidental construiu seus alicerces. Já o problema da existência (aqui vale lembrar a etimologia do termo *ex* = fora, exterioridade e *sistere* = ser; ser lançado para fora) diz respeito a uma situação onde a essência é secundária, ocorre a partir da situação posicional do ser que se define. Na obra *O Existencialismo é um*

humanismo Sartre discorre sobre esta questão:

se Deus não existe, há, pelo menos, um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito: e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo; e que só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, se não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. (SARTRE, 1987, p. 5-6).

Mais uma vez, o nada surge como conceito capaz de tornar ao homem ser aquilo que ele escolhe fazer de si mesmo. Todo o edifício do existencialismo sartreano constrói-se sobre esta premissa.

Neste momento vamos ampliar a nossa perspectiva e explorar o tema da liberdade a partir de outras perspectivas.

O problema da liberdade

Tratar do conceito liberdade é uma tarefa que não é pequena. Historicamente muitos já se ocuparam dela. Por isto, nos parece oportuno situarmos melhor a discussão sobre a liberdade a partir deste texto de Marilena Chauí extraído da sua obra *Convite a filosofia*.

TEXTO 6 – Três grandes concepções filosóficas da liberdade

Por Marilena Chauí

Na história das ideias ocidentais, necessidade e contingência foram representadas por figuras míticas. A primeira, pelas três Parcas ou Moiras, representando a fatalidade, isto é, o destino inelutável de cada um de nós, do nascimento à morte. Uma das Parcas ou Moiras era representada fiando o fio de nossa vida, enquanto a outra o tecia e a última o cortava, simbolizando nossa morte. A contingência (ou o acaso) era representada pela Fortuna, mulher volúvel e caprichosa, que trazia nas mãos uma roda, fazendo-a girar de tal modo que quem estivesse no alto (a boa fortuna ou boa sorte) caísse (infortúnio ou má sorte) e quem estivesse embaixo fosse elevado. Inconstante, incerta e cega, a roda da Fortuna era a pura sorte, boa ou má, contra a qual nada se poderia fazer, como na música de Chico Buarque: “Eis que chega a roda-viva, levando a saudade pra lá”.

As teorias éticas procuraram sempre enfrentar o duplo problema da necessidade e da contingência, definindo o campo da liberdade possível.

A primeira grande teoria filosófica da liberdade é exposta por Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco* e, com variantes, permanece através dos séculos, chegando até o século XX, quando foi retomada por Sartre. Nessa concepção, a liberdade se opõe ao que é condicionado externamente (necessidade) e ao que acontece sem escolha deliberada (contingência).

Diz Aristóteles que é livre aquele que tem em si mesmo o princípio para agir ou não agir, isto é, aquele que é causa interna de sua ação ou da decisão de não agir. A liberdade é concebida como o poder pleno e incondicional da vontade para determinar a si mesma ou para ser autodeterminada. É pensada, também, como ausência de constrangimentos

externos e internos, isto é, como uma capacidade que não encontra obstáculos para se realizar, nem é forçada por coisa alguma para agir. Trata-se da espontaneidade plena do agente, que dá a si mesmo os motivos e os fins de sua ação, sem ser constrangido ou forçado por nada e por ninguém.

Assim, na concepção aristotélica, a liberdade é o princípio para escolher entre alternativas possíveis, realizando-se como decisão e ato voluntário. Contrariamente ao necessário ou à necessidade, sob a qual o agente sofre a ação de uma causa externa que o obriga a agir sempre de uma determinada maneira, no ato voluntário livre o agente é causa de si, isto é, causa integral de sua ação. Sem dúvida, poder-se-ia dizer que a vontade livre é determinada pela razão ou pela inteligência e, nesse caso, seria preciso admitir que não é causa de si ou incondicionada, mas que é causada pelo raciocínio ou pelo pensamento.

No entanto, como disseram os filósofos posteriores a Aristóteles, a inteligência inclina a vontade numa certa direção, mas não a obriga nem a constrange, tanto assim que podemos agir na direção contrária à indicada pela inteligência ou razão. É por ser livre e incondicionada que a vontade pode seguir ou não os conselhos da consciência. A liberdade será ética quando o exercício da vontade estiver em harmonia com a direção apontada pela razão.

Sartre levou essa concepção ao ponto limite. Para ele, a liberdade é a escolha incondicional que o próprio homem faz de seu ser e de seu mundo. Quando julgamos estar sob o poder de forças externas mais poderosas do que nossa vontade, esse julgamento é uma decisão livre, pois outros homens, nas mesmas circunstâncias, não se curvaram nem se resignaram.

Em outras palavras, conformar-se ou resignar-se é uma decisão livre, tanto quanto não se resignar nem se conformar, lutando contra as circunstâncias. Quando dizemos estar fatigados, a fadiga é uma decisão nossa. Quando dizemos estar enfraquecidos, a fraqueza é uma decisão nossa. Quando dizemos não ter o que fazer, o abandono é uma decisão nossa. Ceder tanto quanto não ceder é uma decisão nossa.

Por isso, Sartre afirma que estamos condenados à liberdade. É ela que define a humanidade dos humanos, sem escapatória. É essa ideia que encontramos no poema de Carlos Drummond, quando afirma que somos maiores do que o "vasto mundo". É ela também que se encontra no poema de Vicente de Carvalho, quando nos diz que a felicidade "está sempre apenas onde a pomos" e "nunca a pomos onde nós estamos". Somos agentes livres tanto para ter quanto para perder a felicidade.

A segunda concepção da liberdade foi, inicialmente, desenvolvida por uma escola de Filosofia do período helenístico, o estoicismo, ressurgindo no século XVII com o filósofo Espinosa e, no século XIX, com Hegel e Marx. Eles conservam a ideia aristotélica de que a liberdade é a autodeterminação ou ser causa de si. Conservam também a ideia de que é livre aquele que age sem ser forçado nem constrangido por nada ou por ninguém e, portanto, age movido espontaneamente por uma força interna própria. No entanto, diferentemente de Aristóteles e de Sartre, não colocam a liberdade no ato de escolha realizado pela vontade individual, mas na atividade do todo, do qual os indivíduos são partes.

O todo ou a totalidade pode ser a Natureza – como para os estoicos e Espinosa –, ou a Cultura – como para Hegel – ou, enfim, uma formação histórico-social – como para Marx. Em qualquer dos casos, é a totalidade que age ou atua segundo seus próprios princípios,

dando a si mesma suas leis, suas regras, suas normas. Essa totalidade é livre em si mesma porque nada a força ou a obriga do exterior, e por sua liberdade instaura leis e normas necessárias para suas partes (os indivíduos). Em outras palavras, a liberdade, agora, não é um poder individual incondicionado para escolher – a Natureza não escolhe, a Cultura não escolhe, uma formação social não escolhe –, mas é o poder do todo para agir em conformidade consigo mesmo, sendo necessariamente o que é e fazendo necessariamente o que faz.

Como podemos observar, essa concepção não mantém a oposição entre liberdade e necessidade, mas afirma que a necessidade (as leis da Natureza, as normas e regras da Cultura, as leis da História) é a maneira pela qual a liberdade do todo se manifesta. Em outras palavras, a totalidade é livre porque se põe a si mesma na existência e define por si mesma as leis e as regras de sua atividade; e é necessária porque tais leis e regras exprimem necessariamente o que ela é e faz. Liberdade não é escolher e deliberar, mas agir ou fazer alguma coisa em conformidade com a natureza do agente que, no caso, é a totalidade. O que é, então, a liberdade humana?

São duas as respostas a essa questão:

1. a primeira afirma que o todo é racional e que suas partes também o são, sendo livres quando agirem em conformidade com as leis do todo, para o bem da totalidade;
2. a segunda afirma que as partes são de mesma essência que o todo e, portanto, são racionais e livres como ele, dotadas de força interior para agir por si mesmas, de sorte que a liberdade é tomar parte ativa na atividade do todo. Tomar parte ativa significa, por um lado, conhecer as condições estabelecidas pelo todo, conhecer suas causas e o modo como determinam nossas ações, e, por outro lado, graças a tal conhecimento, não ser um juguete das condições e causas que atuam sobre nós, mas agir sobre elas também. Não somos livres para escolher tudo, mas o somos para fazer tudo quanto esteja de acordo com nosso ser e com nossa capacidade de agir, graças ao conhecimento que possuímos das circunstâncias em que vamos agir.

Além da concepção de tipo aristotélico-sartreano e da concepção de tipo estóico-hegeliano, existe ainda uma terceira concepção que procura unir elementos das duas anteriores. Afirma, como a segunda, que não somos um poder incondicional de escolha de quaisquer possíveis, mas que nossas escolhas são condicionadas pelas circunstâncias naturais, psíquicas, culturais e históricas em que vivemos, isto é, pela totalidade natural e histórica em que estamos situados. Afirma, como a primeira, que a liberdade é um ato de decisão e escolha entre vários possíveis. Todavia, não se trata da liberdade de querer alguma coisa e sim de fazer alguma coisa, distinção feita por Espinosa e Hobbes, no século XVII, e retomada, no século XVIII, por Voltaire, ao dizerem que somos livres para fazer alguma coisa quando temos o poder para fazê-la.

Essa terceira concepção da liberdade introduz a noção de possibilidade objetiva. O possível não é apenas alguma coisa sentida ou percebida subjetivamente por nós, mas é também e sobretudo alguma coisa inscrita no coração da necessidade, indicando que o curso de uma situação pode ser mudado por nós, em certas direções e sob certas condições. A liberdade é a capacidade para perceber tais possibilidades e o poder para realizar aquelas ações que mudam o curso das coisas, dando-lhe outra direção ou outro sentido.

Na verdade, a não ser aqueles filósofos que afirmaram a liberdade como um poder absolutamente incondicional da vontade, em quaisquer circunstâncias (como o fizeram,

por razões diferentes, Kant e Sartre), os demais, nas três concepções apresentadas, sempre levaram em conta a tensão entre nossa liberdade e as condições – naturais, culturais, psíquicas – que nos determinam. As discussões sobre as paixões, os interesses, as circunstâncias histórico-sociais, as condições naturais sempre estiveram presentes na ética e por isso uma ideia como a de possibilidade objetiva sempre esteve pressuposta ou implícita nas teorias sobre a liberdade.

CHAUÍ, Marilena. *Convite a filosofia*. SP: Ed. Ática, 2000.

* * *

Retomando a análise da proposta de Sartre precisamos destacar aqui um conceito que também é importante em sua obra. O conceito de temporalidade. Para Sartre as escolhas que fazemos implicam, necessariamente, em dois desdobramentos: ao escolhermos apontamos para um futuro que ainda não existe, mas que vai se materializar a partir de nossas opções e, por outro lado, sepultamos uma série de possibilidades que pelo fato de não terem sido escolhidos não ocorrerão. Esta concepção pode, à primeira vista, parecer óbvia demais. Mas na obra de Sartre ela carrega consigo um caráter muito forte. Porque no processo de escolha do sujeito Sartre coloca todo o peso, toda a responsabilidade pelas escolhas no sujeito. Isso significa dizer que a vida que vivemos se deve somente às escolhas que fomos capazes de realizar.

Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência (SARTRE, 1987, p.6)

Pelo fato do homem estar sempre inserido no mundo, “lançado no mundo” – diria Sartre – suas escolhas ocorrem constantemente. A única situação da qual o homem não consegue se livrar é a obrigação de escolher. Essa realidade é traduzida na famosa frase o “homem é condenado a escolher”. Esta determinação é constitutiva do humano para Sartre. Ele leva tão a sério esta possibilidade que em seus escritos autobiográficos apontados na obra *As Palavras* ele permite-se reinventar mais uma vez a partir da ficção literária. Como se não fosse bastante se fazer uma vez – na existência concreta – Sartre reconta sua infância e se reinventa:

De maneira coerente com seu projeto filosófico, Sartre usa do ficcional como recurso para exercitar a sua liberdade ao limite. Constrói um espaço onde as possibilidades são infinitas. Suprime qualquer tipo de restrição ou cerceamento que pudesse tolher o fazer-se enquanto existente – ser que se lança para fora, *existe* na radicalidade que a expressão exige permeando toda a sua produção bibliográfica. Escrever mostra-se então como possibilidade privilegiada de tornar-se livre, constituir-se enquanto existência individualizada sem reservas, ensaiar as inúmeras possibilidades que o homem tem diante de si. Escrever para Sartre vai além do fazer-se humano de forma despretensiosa, pois significa, em última instância, superar os limites do homem situado e transcender. Vencer a morte e instaurar a vida. Negar a finitude e avançar em direção ao futuro. Enfim, imortalizar-se. (MAYR, 2007, p. 64)

Não poderíamos deixar de abordar ainda o tema da angústia. Soren Kierkegaard (1813-1855) trouxe esta temática sob a perspectiva cristã. Sartre repensa o tema sob a sua perspectiva e insiste na solidão que acompanha o processo decisório do ser humano diante de situações de escolha. A impossibilidade de partilhar a angústia que ocorre nas tomadas de decisão é algo recorrente na obra de Sartre. Mas em vez de se furtar a estas situações, ele explora estas possibilidades ao limite. O problema da angústia é que ao escolher, o

homem torna-se legislador de si próprio e escolhe a humanidade inteira. Este peso, esta responsabilidade, está sob seus ombros e não há como dividir este fardo com ninguém. A angústia só deixa de ocorrer com a morte, pois deste momento em diante não estamos mais falando do universo humano. A respeito disto, acompanhando o proposto por Heidegger, Sartre também compartilha da ideia de que “o homem é um ser para a morte”. Esta é uma situação da qual nenhum homem pode escapar, por mais que relute em vivenciar esta experiência.

6 Perspectivas para o futuro

Depois desta trajetória que empreendemos muitas são as questões que surgiram ao longo de nosso trabalho. Muitas são as mesmas já suscitadas na aurora da filosofia como a concebemos; outras são próprias de nosso tempo e devem ser respondidas dentro do universo de nossas possibilidades concretas.

Quando dissemos no início deste estudo que perseguiríamos até o fim responder a questão "O que é o homem?" acredito que buscamos fazê-lo sempre. Talvez, os que se acostumaram com respostas acabadas, produtos prontos, possam se sentir um pouco frustrados ao não conseguirem encontrar estas respostas. Não nos propusemos, em nenhum momento, a oferecer *de-finições*¹³. Importava-nos, muito mais, a qualidade de nossas perguntas e os horizontes que fossem capazes de descortinar. A tarefa de Jacques Derrida de desconstrução é uma perspectiva da qual partilhamos. Não falamos em destruição, mas em desconstrução. Acredito que parte desta desterritorialização conseguimos realizar. Abalamos o conforto do centro e propusemos novas regiões limítrofes.

Michel Foucault (1926-1984) já era cômico desta questão muito antes de nós. No prefácio de *As Palavras e as coisas* já dizia ele sobre o surgimento do humano como

uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos (...) é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este homem encontre uma forma nova (1992, p.13).

Diz ele ainda que experimentamos duas grandes discontinuidades: a era clássica (Séc. XVI) e a modernidade (Séc. XIX). Estamos imersos em um momento de grande turbulência. Os caminhos apontados são inúmeros e somos tentados a achar que equivalem entre si, mesmo parecendo tão díspares. Nesta ótica melhor seria procurarmos a solução não naquilo que está colocado, mas naquilo que não está dito. Quando na mesma obra Foucault explora o conceito de ordem, nos dá a chave para compreendermos muito além da superfície. Afirma que a ordem é

aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar (FOUCAULT, 1992, p. 10).

Assim, nos parece razoável entender que, as diversas concepções de homem sempre comportam horizontes ocultos, não revelados, mas que tencionam com concepções já colocadas, ordenadoras do mundo. As dimensões racional, política, estética, religiosa, ética, lúdica, desejante, econômica, social, existencial, inconsciente, e tantas outras,

¹³ Literalmente dar fim, estabelecer limites.

constituem um grande mosaico onde o homem se inscreve. Não apenas o homem enquanto categoria de estudo, mas o homem concreto que somos eu e você que partilhamos desta trajetória.

A admiração abismal dos primeiros pensadores diante do mundo, o autoconhecimento socrático, a ética aristotélica e kantiana, os mundos transcendentais de Platão, Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel, o cogito cartesiano, a experiência concreta do mundo, os ídolos apontados por Nietzsche, os determinantes históricos de Marx, o inconsciente freudiano a existência engajada de Sartre, a desconstrução e desterritorialização de Derrida, a ordem que subsiste nas coisas de Foucault... A lista é interminável. Mas certamente, nestes meandros é que encontraremos o sentido que buscamos. Tarefa árdua, mas que nos permite compreender o que somos.

7 Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BOFF, Leonardo. *A Águia e a Galinha: uma metáfora da condição humana*. 12ª ed. Petrópolis, RJ: 1997.
- CARVALHO, Luiz Fernando Medeiros de. *Cenas derridianas*. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite a filosofia*. SP: Ed. Ática, 2000. Disponível em: <<http://www.pfilosofia.xpg.com.br/>> Acesso em: 15.dez.2007.
- Cultural, 1987.
- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. *A escritura e a diferença*. Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-253.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou: (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Col. Debates)
- DERRIDA, Jacques. Edmund Jabès e a questão do livro. In: _____. *A escritura e a diferença*. trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 53-72.
- DERRIDA, Jacques. Força e significação. In: _____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 11-52.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DRAAISMA, Douwe. *Metáforas da memória: uma história das idéias sobre a mente*. Trad. Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2005.
- ENCICLOPÉDIA DE FILOSOFIA. Disponível em: <<http://encfil.goldeye.info/>> Acesso: 12.dez.2007.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Trad. António Fernando Cascais; Edmundo Cordeiro. 4. ed. Portugal: Veja/Passagens, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Sírio Possenti. Campinas: Iel-Unicamp, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio. In: _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. CD-ROM.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva. 1999. Col. Estudos.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GLOCK, RS, GOLDIM JR. *Ética profissional é compromisso social*. Mundo Jovem (PUCRS,

Porto Alegre) 2003;XLI(335):2-3.

HAMLIN, D. W. *Uma História da Filosofia Ocidental*. Trad. Ruy Jungmann. Jorge Zahar Editor. Disponível em: < http://asmayr.pro.br/arq/fil_historia_fil_ocidental.exe> Acesso em: 15.dez.2007.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário de Psicanálise* / Laplanche e Pontalis; Daniel Lagache (org), trad. Prado Tamen. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARX, Karl. Teses contra Feurbach in *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MAYR, Arnaldo Henrique. *Escrever-se para superar a morte: Jean-Paul Sartre e liberdade n'As palavras*. Três Corações: Universidade Vale do Rio Verde de Três Corações, 2007.

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Paulus, 1980.

PAROT, Françoise e DORON, Roland. *Dicionário de psicologia*. São Paulo: Ed. Ática, 2001.

PLATÃO. Livro X. In: PLATÃO. *A República*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. Cap. 10, p. 451-500.

PRIBERAN. DICIONÁRIO de Português. Portugal: Priberan, s.d.. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/dlpo.aspx>>. Acesso em: 15 dez. 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaios de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2003.

VASQUEZ, Adolpho Sanchez. *Ética*. 22ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira: 2002.