

ISSN 1984 - 5166

FILOSÓFICAS

BRILHANTES

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado
do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó/RN

Ano 6, Nº2, Jun./Dez, 2013

**Incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**



TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO VI, NÚMERO 2, JUL.-DEZ. 2013

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Milton Marques de Medeiros

Vice-reitor

Aécio Cândido de Sousa

Diretor do Campus Caicó

Francisco de Assis Costa da Silva

Coordenador do Curso de Filosofia

José Francisco das Chagas Souza

Capa

Luli Esteves

Revisão

Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Rua André Sales, nº. 667, Paulo VI - Caicó-RN - CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano VI, n. 2, páginas do artigo, jul.-dez. 2013. ISSN 1984-5561.

Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS

Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editores responsáveis

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UFRN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
Guilherme Paiva de Carvalho Martins (UERN)
João Batista Xavier (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFCG)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Iraquitã de Oliveria Caminha (UFPB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UFPI/CAPES)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
 ARTIGOS	
A Questão do inteligível no pensamento de Platão: Uma reflexão à luz do diálogo platônico Fédon	11
Ivickson Ricardo de Miranda Cavalcanti	
 Os limites do questionamento filosófico para Colin Macginn	21
Adan John Gomes da Silva	
 Bejamin vesus Adorno e Horkheimer: reflexões sobre a reprodução técnica da obra de arte	29
Demóstenes Dantas Vieira	
 A nova retórica de Chaïm Perelman	37
Ramon Rebouças Nolasco de Oliveira Danielle Freitas de Souza	
 Considerações sobre algumas críticas ao existencialismo de Sartre	47
Élida Karla Alves de Brito Maria Veralúcia Pessoa Porto	
 O sentido da práxis pedagógica de filosofia no ensino médio das escolas públicas de Mossoró-RN	57
Mauro Rogério de Almeida Vieira	

Apresentação

Esta edição corresponde à segunda publicação de nosso sexto ano e compõe-se de seis trabalhos inéditos, que remotam ao II Simpósio Sobre Ensino de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (II SIMPHILO/UERN), promovido entre 05 e 09 de Agosto de 2013. Nesse encontro, reuniram-se especialistas de todo o Brasil para promover um debate sobre a situação atual do ensino de filosofia em nosso país e se apresentaram trabalhos dos mais variados assuntos. A unidade da publicação, portanto, não se encontra na temática, mas na ocasião que a propicia. Escolhemos seis dentre os textos aí apresentados, que servem de testemunho a respeito da riqueza dos debates suscitados. Começamos com um texto de filosofia antiga, *A questão do inteligível no pensamento de Platão*, no qual se destaca o papel fundamental da condição corpórea do ser humano para o desenvolvimento da metafísica à luz do *Fédon*. A ideia que se quer expor é a de que a filosofia e a metafísica partem, já em Platão, da situação concreta do homem. No segundo artigo, passamos para a filosofia contemporânea, mas continuamos a discutir problemas clássicos. Em *Os limites do questionamento filosófico para Colin Macginn*, a pergunta se volta para o sentido da própria filosofia. O autor pretende mostrar o percurso que levou Macginn, ligado à tradição analítica da filosofia, a afirmar que os problemas filosóficos se caracterizam por serem insolúveis. Já no terceiro artigo, *Reflexões sobre a reprodução técnica da obra de arte*, propõe-se uma discussão a respeito da obra de arte, contraponto as posições conflitantes de Bejamin, que argumenta a favor da capacidade da técnica em proporcionar o acesso à arte, e de Adorno e Horkheimer, que alertam para o perigo da alienação social presente na reprodução da obra de arte pela indústria cultural. O quarto artigo, *A nova retórica de Chaim Perelman*, pretende ser uma apresentação da nova retórica de Perelman, cujas raízes remontam à antiga retórica, especialmente a Aristóteles. Por sua vez, o quinto artigo, *Considerações sobre algumas críticas ao existencialismo de Sartre*, representa um esforço por esclarecer a noção de existencialismo própria de Sartre, considerando algumas críticas que lhe foram lançadas. O último artigo, finalmente, é um dentre os vários estudos que foram apresentados no II SIMPHILO voltado diretamente para a discussão de temas relacionados com o ensino de filosofia. em *O sentido da práxis pedagógica de filosofia no ensino médio das escolas públicas de Mossoró-RN*, procura-se uma aproximação do sentido da prática pedagógica no ensino de filosofia a partir do estudo de uma situação específica: sua efetivação junto a escolas públicas. Ora, diversamente do que dizíamos antes, talvez agora possamos afirmar que há sim uma unidade interna nesses textos: a questão da filosofia como reflexão sobre a vida vivida. Desejamos a todos uma boa leitura.

A QUESTÃO DO INTELIGÍVEL NO PENSAMENTO DE PLATÃO: UMA REFLEXÃO À LUZ DO DIÁLOGO PLATÔNICO FÉDON

Ivickson Ricardo de Miranda Cavalcanti¹

RESUMO:

A presente pesquisa pretende mostrar a importância da problemática da condição corpórea do ser humano para a origem e o desenvolvimento da metafísica. Nossa reflexão se desenvolve à luz do diálogo platônico *Fédon*, haja visto estar ali o primeiro grande sistema descritivo do que seja o problema fundamental da metafísica, a saber, a pergunta *pelas possibilidades desse ser corpóreo face ao inteligível*. Esta análise por sua vez, não pode ser pensada sem termos em vista o fato de que neste diálogo, como em qualquer filosofia, existe antes de tudo um olhar cuidadoso à situação corporal do homem em um mundo de incertezas, situação esta, determinante e constitutiva de qualquer discurso possível sobre a verdade. Pois bem, diante disto se posiciona o antagonismo platônico entre corpo (*sôma*) e alma (*psychê*), que, remontando à tradição órfico-pitagórica, não representa outra coisa senão a tensão presente no ser do homem entre o finito, representado pelos limites do seu corpo, e o infinito, pelo desejo e capacidade de cada vez lançar-se a conhecer esse mundo também infinito.

Palavras chave: *Sôma*. *Psychê*. Inteligível. Metafísica.

ABSTRACT:

The present research aims to show the importance of the problem of bodily condition of human beings to the origin and development of metaphysics. Our reflection develops birth Platonic dialogue *Phaedo*, there is seen to be the first major descriptive system than is the fundamental problem of metaphysics, namely, the question *of the possibilities be corporeal vis-à-vis the intelligible*. In turn, this analysis cannot be thought of without terms in view of the fact that in this dialogue, as in any philosophy, there is first of all a careful look at the situation of man's body in a world of uncertainty, this situation, determinant and any possible discourse constitutive of the truth. Well, on this positions the Platonic antagonism between body (*sôma*) and soul (*psychê*), which, dating back to the Orphic-Pythagorean tradition, does not represents anything other than the tension present in the human being between the finite, represented by the limits of his body, and the infinite, the desire and ability of each launch to meet this world also infinite.

Keywords: *Sôma*. *Psychê*. Intelligible. Metaphysics

Pode-se dizer que o grande problema da metafísica consiste no inteligível, sobretudo em sua compreensão através da linguagem. Este, tal como aparece na metafísica clássica e mais especificamente, neste caso, no pensamento de Platão, enquanto invisível (*ádelon*), consiste no reduto do sentido de tudo o que é percebido (*fainómenon*), sendo também entendido como alma, pensamento ou ideia. Não obstante, toda filosofia que tem a pretensão

¹ Professor de Ensino Básico Técnico e Tecnológico do IFRN/Campus Apodi. Especialista em Ética pela UFRN (E-mail: Ivickson.cavalcanti@ifrn.edu.br).

de explicar a verdade é antes precedida pela busca da verdade e, como não pode ser diferente, tem assim como fundamento a presença corporal do homem no mundo. Por mais que omita este fato em prol da obtenção de uma verdade ideal e bem definida, ela necessita do respaldo de um discurso para se consolidar como saber. Isso a coloca diante de uma questão mundana: quais as possibilidades que tem o ser humano, nesta situação enquanto um corpo no mundo, de proferir um discurso sobre essa verdade ideal e incorpórea? Esta é a questão que moverá a metafísica desde seus primórdios e será efetivamente assumida mais especificamente a partir de Platão.

Ora, note-se, que desde os primórdios das civilizações, ao tentar explicar os fenômenos que os cercam, por muitas vezes, os homens se remetem ao invisível, ao que presumivelmente está nalguma realidade para além, e a filosofia, enquanto atividade genuinamente humana tratará de incorporar tal peculiaridade. Assim, a colocação do problema metafísico nos remete necessariamente àquela preocupação que surge já com os primeiros filósofos jônicos, qual seja o interesse de se entender a realidade como um todo, que, se já não é o próprio problema em estado embrionário, concebe os elementos essenciais a seu desenvolvimento.

Através de uma visão crítica, a partir de Anaximandro, já se pode, não demonstrar, mas, porque não dizer, sentir o problema. Há em seu pensamento, a evidência de um fundamento que escapa ao sensível, o *ápeiron*, o indefinido. Mas, mais do que isso, podemos dizer que tal noção é fruto do espanto de um homem, que não consegue captar o próprio sentido de uma existência finita e passageira. Sobretudo, é esse o sentido de sua sentença. Como observa Nietzsche (1987, p.35) em sua obra *A filosofia na idade trágica dos gregos*:

Se ele se apercebeu, na pluralidade das coisas vindas à existência, de uma soma de injustiças a expiar, foi o primeiro entre os gregos a captar com ousadia o núcleo do mais profundo problema moral. Como é que algo que tem o direito à existência pode perecer? De onde vem esse incessante devir e parturir, de onde procede essa contração dolorosa no rosto da natureza, essa lamentação fúnebre infundável que ressoa através de toda a existência?

E o que dizer de Pitágoras, que proporá a questão da verdade, pela primeira vez na tradição filosófica, através de uma noção de *psychê* como autônoma e individual, enfatizando

assim o poder da razão, ou por outro lado, a própria condição existencial do homem perante o inteligível? Disso falaremos mais adiante.

Não obstante, é com Heráclito e Parmênides que o problema ganha corpo. Nos escritos de ambos os pensadores, já se evidencia uma preocupação no que diz respeito à limitação epistemológica face ao inteligível, seja este o ser parmenídeo, ou o logos heraclítico. A diferença básica entre essas duas filosofias está na forma em que o inteligível se relaciona com a existência, mas, nos dois casos, uma existência marcada pela instabilidade. O que é dito pode ser visto de forma clara em Heráclito (1973, p.90), mais especificamente no fragmento 50, onde se lê: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar, tudo é um”. Nota-se aí a noção de um logos universal, princípio de tudo e lei que regula o cosmo — onde os contrários se coincidem — que permanece oculto a um *logos* individual; o discurso, limitado pelas sensações corporais imediatas.

Já o poema de Parmênides procura mostrar a relação entre *einai* (ser) e *phainestain* (aparecer), no entanto, o faz por intermédio de toda uma figuração mitológica. Note-se que o caminho donde se é possível captar o sentido das coisas — a passagem do que é aparente para o verdadeiro — o atalho “de todo o incrível”, é simbolizado aí como uma viagem mística.

O percurso em direção à verdade inicia-se nas *casas da noite*, o bairro popular da cidade de Eléia, símbolo da escuridão em que vive o homem que se deixa levar pelos sentidos. A viagem termina diante das portas do templo, no interior do qual, depois de ali ser admitido com dificuldade, Parmênides recebe a doutrina do ser, ideia central de sua filosofia, diretamente da boca da deusa Necessidade. (NICOLA, 2005, p. 28).

Eis, portanto que a partir de então surge o problema: até onde é possível falar do inteligível? Problema pelo qual se desenvolverá toda a discussão entre monismo e mobilismo, assim como as filosofias que tentarão superá-las, e que, em Platão é reestruturado por meio de um estilo literário próprio. O que era tratado ora como prosa, ora como poesia ou mesmo de forma oral, neste último, encontra uma forma concomitantemente de tratamento comum — através da dramaturgia — e marcada pelo rigor e pela definição universal.

Assim Platão desenvolve sua teoria do inteligível, a saber, com o objetivo de proferir um discurso dentro do que é possível, a partir da realidade corporal do homem, de suas necessidades e limitações, enfim, do mundo em que o cerca. Este é o problema central de seu diálogo *Fédon*, por exemplo, onde pretende por meio da hipótese da imortalidade da alma

levar seus interlocutores ao entendimento do inteligível, definindo a partir daí no que consiste a conduta do filósofo. Sustentado pelo argumento dos contrários, da reminiscência, e das Ideias, ele se dá por convicto da identidade da alma com o inteligível. Para ele é a alma o que dele há em nós, por que alcança o imutável e perene sendo, portanto, imortal.

Mas como se pode afirmar que possuímos uma essência que está para além do sensível? Como afirmar que a morte do corpo não implica o fim definitivo do indivíduo, havendo assim dois níveis de realidade? Por fim, como explicar o inteligível sem recorrer aos sentidos? Essas questões sem dúvida serão sentidas por Platão. Seus argumentos reforçam um ceticismo em relação à possibilidade de se chegar à verdade a partir da realidade sensível, mas ao mesmo tempo, em meio a esta realidade, procura dar um sentido à razão, à nossa capacidade de abstração; algo que o próprio filósofo intuitivamente aponta como uma necessidade lógica e pelo qual incidirá o argumento da reminiscência. Assim, afirma Platão, “é uma necessidade lógica que tenhamos nascido com esse saber eterno, conservando-o sempre no curso de nossa vida” (PLATÃO, 1972, p.85). O que lhe causa espanto é o fato de um ser finito poder ter o desejo incessante de conhecer o que é infinito. Disso pode-se concluir a nossa imortalidade. Mas tal conclusão para ele não passará de uma hipótese.

Observemos a questão da morte, como ela aparece no seu pensamento, se é o fim ou não definitivo do indivíduo. Isso nos remete à sua postura na *Apologia*. Nesta, como é sabido, antes de tudo, Platão suspende qualquer juízo sobre o assunto. Através da figura de Sócrates, ele defende a ideia de que o medo da morte não consiste em uma posição adequada para um sábio. Pois, como se pode temer o que não se conhece? Diante da pena de morte proposta por seus acusadores, prossegue Sócrates “Que posso temer? Sofrer a pena proposta por Meleto, que declaro ignorar se é um bem ou se é um mal?” (SÓCRATES, 1972, p. 28). Nesse sentido, quando mais adiante, ele pretende defender a tese de que seja a morte um bem, não vê outra opção senão fazê-lo com base nas duas hipóteses possíveis, de que ela seja e que não seja o fim definitivo do indivíduo. Assim ele segue:

(...) façamos mais esta reflexão: Há grande esperança de que isto seja um bem. Morrer é uma dessas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa alguma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar (SÓCRATES, 1972, p.32).

A conclusão a que se chega no diálogo, é que, seja o nada ou a transmigração da alma, a morte deve ser vantajosa, pois no primeiro caso, como é apontado, consistirá um sono sem

sonho, sendo sem dúvida preferível à vida com todas as suas perturbações e vicissitudes do corpo, e, no segundo, uma oportunidade de encontrar homens ilustres como Orfeu, Hesíodo e Homero.

Mas o que nos interessa no momento é essa segunda possibilidade, da transmigração da alma, que diz respeito à doutrina órfico-pitagórica da metempsicose, a que Platão, através do processo dialético, irá eleger a mais coerente face o problema do inteligível. A crença da metempsicose, de um modo geral, está centrada na oposição entre *sôma* e *psychê*, para a qual esta última é a essência do homem, que por possuir em si o elemento divino, é imortal, e o primeiro, o *sôma*, consiste na origem de várias limitações.

(...) pela doutrina órfica da metempsicose, o elemento divino terá obrigatoriamente que reunir-se a seu antagonista titânico, isto é, a *psychê* volta a habitar sempre um novo *soma*, terá de recomeçar nova existência sob sucessivas formas, que pode ser até mesmo de um animal. Portanto a psique não fica quite com suas culpas, regressa para reencarnar num novo soma, até a purificação plena (PAULO, 1996, p. 27).

Como podemos ver tal crença — contemporânea aos primeiros questionamentos filosóficos acerca da *phýsis* — centra-se na relação do homem em sua existência corporal — do aqui e agora — perante o divino e, por isso mesmo, já trás, tratada de forma mística, aquela mesma preocupação da qual se originará a especulação metafísica. Enquanto uma crença religiosa ela apresenta sim, um discurso pronto e acabado, mas um discurso — e aí está seu diferencial — preocupado com as possibilidades do homem diante de uma verdade. Com o orfismo, começa-se a falar na alma não apenas como aspecto imortal no ser humano, mas também como divino e superior. A concepção da *psyché* como algo à parte do *sôma*, aparece pela primeira vez no pensamento grego com os poemas homéricos, embora naquele momento a mesma não fosse concebida como divina. Na *Ilíada* e na *Odisséia* a *psychê* não é lembrada pelo poeta senão no momento de sua separação com o corpo, da morte, a partir do qual ela iria para o *hades*, sem, no entanto, a força vital do *sôma*.

Homero nos relata, tanto na *Odisséia* quanto na *Ilíada*, a vida de seus heróis. Essa vida era um bem indispensável para tais homens, pois sabiam que, com o último suspiro, esta extinguiu-se para sempre, por isso a morte causava medo, já que sua existência terminava com ela. Homero descreve a *psychê* como uma sombra imagem, como um hálito

de vida que se escapa do soma com o último alento. (PAULO, 1996, p.20)

Seria muito depois com o advento dos cultos dionisíacos que surgiria a ideia de *psychê* como imortal e divina. As orgias e festas regadas a vinho, acreditavam aos adeptos do deus Dionísio, levar-lhes-iam à superação de sua condição humana e, portanto à identidade com o próprio deus; à verdade. Mas é o orfismo que trata de tentar explicar pela primeira vez o caráter ambíguo do ser do homem, caracterizado pelo antagonismo entre *psychê* — elemento precedente de deus, e bom — e o *sôma* — elemento precedente dos Titãs, e mau². Mais do que isso, o orfismo voltava-se cuidadosamente à condição corporal do homem, no momento em que propunha também toda uma orientação religiosa, através de rituais de purificação, pela qual os homens poderiam se libertar desta situação e contemplar a verdade.

Essa nova religião de salvação inverte literalmente as originárias e naturais concepções vitais dos gregos; pois, segundo Homero “o homem corpóreo era o homem mesmo, e a vida terrena a verdadeira e única”. A *psychê* não era mais que uma sombra sem vigor, e vivia, no hades, inconsciente, só tendo consciência, momentaneamente, bebendo sangue. Porém, com tal doutrina a *psychê* aparece como sendo a essência do homem, e o *sôma* não é mais que a roupagem da carne, que será abandonada. (PAULO, 1996, p. 29).

Nisto reside a importância do orfismo para o desenvolvimento da filosofia e da própria metafísica. A partir dessa relação de oposição entre *sôma* e *psychê* surge com Pitágoras, quem primeiro a incorporará à tradição filosófica, a noção de investigação racional e a ideia de contemplação como atividade intelectual. Para este, “a purificação e a salvação da *psychê* não dependem, meramente, como nos cultos místéricos, da iniciação e da pureza racional, e sim da filosofia” (PAULO, 1996, p. 32-33).

Mas voltemos a Platão. Pode-se ver no *Fédon*, a importância desta crença está no fato de que ela, tal qual já reformada por Pitágoras, consistirá na imagem que o possibilitará

² A antropologia ou antropogonia órfica tem como consequência o crime dos Titãs contra Zagreu, o primeiro Dionísio. Consoante o sincretismo órfico-dionisíaco do amor de Zeus e Perséfone nasceu o primeiro Dionísio, chamado comumente de Zagreu. Para proteger o filho do ciúmes de sua esposa Hera, Zeus confiou-o aos cuidados de Apolo, que o escondeu nas florestas. Mas Hera descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os titãs de raptá-lo e matá-lo. Os Titãs atraíram-no com brinquedos. E de posse do filho de Zeus, fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes num caldeirão e a devoraram. Zeus fulminou os Titãs com um raio e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica no ser humano, a natureza do bem (*ágathón*) e do mal (*kakón*). A nossa parte titânica é o mal, o bem é o que provém do deus, porque Zeus salva o coração de Dionísio e o come.

construir um discurso no que diz respeito à imortalidade da alma como evidência do inteligível. E vale ressaltar que ela é tratada da mesma forma que outrora fora na apologia, a saber, como mais uma possibilidade e, mediante toda uma argumentação, a mais conveniente.

Como afirma Margarida N. Paulo (1996, p. 121) “os argumentos a favor da imortalidade da *psychê* se interligam e se complementam na sequência do diálogo”, e a partir de tudo o que viemos dizendo, podemos ainda complementar que a crença da metempsicose aparece como um meio pelo qual esse encadeamento é possível. Tais argumentos vêm a reforçar e justificar, através da argumentação dialética, uma questão já suscitada pela tradição órfico-pitagórica. Como forma de ilustração, basta nos remetermos ao primeiro dos três argumentos platônicos a favor da imortalidade da alma citados anteriormente, a saber, o argumento dos contrários.

Ora, a ideia do processo de geração e corrupção como transição de um contrário a outro, de que “os contrários não se geram senão dos seus próprios contrários” (*Fédon*, 103ab), Platão a deduz — e isso já é a influência de Heráclito — da observação do que é fenomênico, do vir a ser, do próprio mundo em que o cerca, mas a aplicação de tal princípio à relação entre *sôma* e *psychê* é possibilitada pela influência da doutrina da metempsicose.

Assim, nota-se, que a teoria da metempsicose é introduzida no *Fédon*, por Platão, não como uma simples figuração decorativa, mas como uma forma de fundamentar o próprio conteúdo do diálogo. Isso pode ser evidenciado levando em conta a parte inicial do diálogo, mais especificamente a que antecede o desenvolvimento dos argumentos a favor da imortalidade da alma. Ali há uma preocupação por parte de Platão em primeiro justificar a presença do orfismo como ponto de apoio de seus argumentos. Só depois de feito isto, ele inicia a argumentação dos contrários da seguinte forma:

Ora, examinemos a questão por este lado: é em suma, no *hades* que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos. E se assim é, se dos mortos nascem os vivos, que podemos admitir senão que nossas almas devem mesmo estar lá? Sem dúvida, não poderia haver novo nascimento para as almas que já não tivessem existência, e para provar essa existência bastaria tornar manifesto que os vivos não nascem senão dos mortos. Mas se as coisas não se passarem assim, então algum outro argumento será necessário (*Fédon*, 70cd).

Portanto, a teoria do inteligível em Platão manifesta-se num contexto recheado de metáforas, mitos e crenças que aparecem como única forma de expressão sobre aquilo que

foge ao discurso racional, por estar o puro inteligível além de nossos sentidos. É o que se observa na *República*, com o mito da caverna, no *Ménon*, com o mito de Er, e, entre outros, no final do próprio *Fédon*, com o mito do destino das almas. Mas o exemplo a que acabamos de nos referir já é suficiente para mostrar como o seu discurso é delimitado pela analogia e se desenvolve entre verdades hipotéticas, e que isso se dá justamente porque há ali a preocupação com a realidade corporal.

Assim sendo, a via do mito era a única que lhe estava aberta para expor suas crenças, porque o mito é a exposição transcendental da verdade que a razão não explica. É incontestável que, nos seus mitos, Platão ensina a preexistência das almas, a sua imortalidade e as recompensas que elas recebem após a morte. Mas a verdade é que, ao tratar da reminiscência, da mentepsicose e de tantos outros temas fundamentais, Platão sugere mais do que ensina deixando a cargo do leitor o trabalho de pensar o resto por conta própria. (PAULO, 1996, p.10)

Pois bem, depois de termos visto, com o *Fédon*, que a existência de uma verdade inteligível, transcendente à dimensão corporal aparece no pensamento de Platão como possibilidade mais coerente e lógica, e não como verdade absoluta, observamos também, a partir desta última passagem, que Platão não pretende arrogar para si a verdade e sim o melhor discurso sobre uma possível verdade, a partir de sua situação limitada como corpo que é. Assim, ao contrário do que muito se tem especulado sobre a metafísica platônica durante toda uma tradição filosófica, sobretudo a partir da interpretação cristã do *Fédon*, há em Platão, antes de qualquer coisa, uma preocupação com o sentido do mundo em que o cerca. A mensagem que ele pretende passar nesse diálogo é a de que a partir de nós mesmos podemos deduzir que há uma verdade, que isso é o que, no máximo, podemos dizer, mas que devemos dizê-lo — e eis aí a qualidade do filósofo — da melhor forma dentro das nossas possibilidades. “A sua filosofia antes de tudo, é uma visão do mundo, consistindo o principal escopo do ensino de Platão em concitar-nos a ver o que ele via.” (PAULO, 1996, p.10).

Diante disto, como falar então de uma absoluta separação entre corpo e alma no pensamento de Platão? Há no *Fédon* uma concepção instrumental do corpo, onde este está em um patamar inferior e nada pode fazer sem o sopro vital da alma, mas está longe disso reduzir a obra do filósofo a um total desprezo pela questão do corpo. Se o inteligível é o arquétipo das coisas e estas são apenas sombras ou imagens imperfeitas da primeira, também o deve ser um modelo para lidarmos com a nossa situação corporal. Isto o testemunha o próprio conceito da filosofia como preparação para a morte presente no *Fédon*.

O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo? (...) – Assim, pois, Símias, em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é, para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores! (*Fédon*, 69e70b).

Não podemos esquecer também que o propósito dos diálogos platônicos, representados por memoráveis banquetes, seria chegar à conceitos universais para que estes pudessem possibilitar ao homem uma boa convivência na polis. Assim, por exemplo, ao definirem um conceito universal de justiça os homens poderiam constituir uma próspera cidade. O *Fédon* pretende que o homem deve procurar em sua natureza racional, as respostas possíveis para os seus problemas de convivência neste mundo, tanto em relação aos outros, quanto consigo mesmo.

REFERÊNCIAS

COBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1983.

LAÉRTIOS, Diogenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres - 2ª edição**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia Ilustrada de Filosofia**. Tradução de Maia Margherita de Luca. São Paulo: Editora Globo, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Tradução de Wilson Régis. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre. EDIPUCRIS, 1996.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat; João Cruz Costa. Porto Alegre: Editora Globo, 1972. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1972. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Parmênides ou das ideias.** Tradução por A. Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito limitada, sd.

PLATÃO. **Diálogos .** Protagóras –Górgias – Fedão. Belém: Editora Universitária, 2002.

PLATON. **Oeuvres completes.** Traduction nouvelle: E. Chambry. Paris: Librairie Garnier Freres, sd.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993. (Vol. I)

RUSSEL, Bertrand. **Obras Filosóficas.** Tradução de Breno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. (Vol. I).

OS LIMITES DO QUESTIONAMENTO FILOSÓFICO PARA COLIN MCGINN

Adan John Gomes da Silva¹

RESUMO:

Colin McGinn é um filósofo inglês que, interessado em explicar por que o questionamento filosófico é tão difícil e árido de respostas, lança uma proposta no mínimo ousada; a de que os problemas da filosofia não são apenas difíceis, mas também impossíveis de se resolver. Partindo de uma investigação metafilosófica que identifica um padrão nas respostas que os filósofos têm dado a esses problemas, e de uma filosofia da mente que defende que os seres humanos são cognitivamente fechados a certos aspectos da realidade, McGinn conclui que os problemas da filosofia, apesar de reais, estão além de nossa competência cognitiva. Este trabalho pretende mostrar o percurso que esse autor trilha até chegar a uma proposta tão singular, ao mesmo tempo em que tenta caracterizar a originalidade de McGinn em relação a outras formas de encarar a filosofia.

Palavras-chave: Metafilosofia. Filosofia da mente. Limites cognitivos.

ABSTRACT:

Colin McGinn is an English philosopher, interested in explaining why the questioning is so hard and arid philosophical answers, throws a proposal at least daring; that the problems of philosophy are not only difficult, but also impossible to solve. Starting from a metaphilosophical investigation that identifies a pattern to the responses that philosophers have given to these problems, and a philosophy of mind which argues that humans are cognitively closed to certain aspects of reality, McGinn concludes that the problems of philosophy, although real, are beyond our cognitive competence. This work aims to show the route that this author trail until you reach a proposal so unique, while attempts to characterize the originality of McGinn in relation to other ways of looking at philosophy.

Keywords: Metaphilosophy. Philosophy of mind. Cognitive limits.

Colin McGinn, um filósofo inglês já bastante conhecido por seus trabalhos em filosofia da linguagem e da mente, inicia suas reflexões sobre a natureza da filosofia com uma descrição no mínimo romântica das razões pelas quais algumas pessoas são levadas a estudá-la. Segundo ele, a natureza particularmente difícil e controversa dessa disciplina é o principal atrativo para aqueles que decidem dedicar-se aos seus problemas. Em outras palavras, para este autor, “a dificuldade da filosofia é parte do seu charme” (MCGINN, 1993, prefácio).

¹ Aluno regular do Mestrado em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN (E-mail: adanjohnm@yahoo.com.br).

Com efeito, McGinn concorda que deve ser um sonho de todo aspirante a filósofo resolver, ou ao menos ajudar a resolver, alguns dos problemas clássicos que vêm sendo discutidos há séculos pela tradição filosófica. Tomando como exemplo o que acontece nas ciências naturais, onde toda uma geração de jovens cientistas nutre a esperança de resolver algum problema técnico ou teórico que não foi resolvido por seus antecessores, dando assim uma contribuição significativa a sua área de estudo — esperança justificada pelos inúmeros casos em que isso costuma acontecer —, os jovens estudantes de filosofia esperam fazer o mesmo quanto a alguma das inúmeras questões que há muito ocupam os filósofos.

Por que então — continua McGinn — não obstante o enorme interesse e esforço de várias gerações ao longo dos séculos, o livre arbítrio ainda é questão de debate? Por que a existência de Deus ainda é um tema tão controverso? E por que o problema do conhecimento parece tão distante de uma solução quanto parecia quando de sua formulação?

Antes de emitir sua própria opinião sobre o assunto, McGinn identifica algumas linhas de pensamento que tentam responder essas questões recorrendo à própria natureza da filosofia (MCGINN, 2004). Uma delas defende que a filosofia na verdade não passaria de uma enorme confusão linguística, um uso inapropriado da linguagem na formulação de questões que não teriam sentido real. Da mesma forma que perguntas do tipo “qual a altura de ninguém?” ou “por que as ideias verdes dormem furiosamente?”, as questões filosóficas teriam apenas a forma gramatical de uma pergunta, mas, quando destrinchadas com a ajuda de uma análise conceitual rígida, mostrar-se-iam sem sentido.

A filosofia da linguagem empreendida pelo positivismo lógico, com sua peculiar aversão à metafísica, exemplifica bem essa posição. Ao tentar construir uma teoria do significado com vistas a distinguir proposições científicas de pseudocientíficas, esse grupo acusou todo tipo de especulação metafísica de ser desprovida de qualquer sentido, defendendo assim que a única tarefa da filosofia seria a de elucidar a nossa linguagem comum, ideia essa antecipada por Wittgenstein, segundo o qual os filósofos precisariam não de respostas, mas de terapia.

Outra posição que tenta justificar os insucessos da filosofia argumenta que esta é na verdade uma forma de conhecimento ainda em amadurecimento, e que na sua evolução natural deverá encontrar num método científico as respostas para suas questões. Assim, da mesma forma que os questionamentos sobre a natureza empreendidos pelos filósofos antigos converteram-se nas diversas disciplinas que constituem o âmbito da ciência natural — como a física, a química e a biologia — as demais áreas da filosofia seriam aos poucos suplantadas

por disciplinas de cunho científico, até que todas suas questões fossem então resolvidas. O fracasso da filosofia seria assim, segundo essa perspectiva, mero fruto de uma espécie de subdesenvolvimento.

Contudo, apesar de concordar com o caráter árduo e controverso do questionamento filosófico — ponto de partida das duas posições acima — McGinn nega que a razão disso seja uma mera questão de linguagem ou uma imaturidade científica mal interpretada. Em outras palavras, para ele as questões da filosofia são reais e distintas.

A partir desse reconhecimento — junto à recusa dessas questões de serem enquadradas em uma explicação satisfatória — McGinn propõe a seguinte tese: as questões filosóficas clássicas, em especial aquelas que têm sido debatidos por séculos, parecem tão difíceis porque são, em princípio, impossíveis de se resolver. Ao apresentar sua ideia, McGinn a distingue de outras três posições, que juntas reuniriam todas as diversas reflexões acerca da natureza da filosofia. E é dentro desse mapa metafilosófico que a proposta deste autor distingue-se pela sua originalidade.

Nesse sentido, ele começa dizendo que as questões filosóficas são (1) reais (2) naturais (não sobrenaturais) e (3) epistemologicamente inacessíveis. A primeira posição referente a esses três pontos é o *naturalismo imanente*, que concorda com os princípios 1 e 2, mas discorda do 3, por achar que as questões são passíveis de solução. Em outras palavras, segundo essa posição, as questões da filosofia são reais, pertencem ao mundo natural (daí naturalismo) e podem ser resolvidos recorrendo apenas a nossas faculdades cognitivas (daí imanente).

O *não naturalismo imanente*, por sua vez, também defende que as questões da filosofia são reais e passíveis de solução pelo nosso aparato cognitivo. Contudo, como o próprio nome sugere, essa posição nega que tais questões pertençam ao mundo natural, sendo, portanto, sobrenaturais. Um exemplo de tese não natural seria aquela que relega as “verdades do mundo” a um plano superior, tal qual fez Platão quando conjecturou o seu *mundo das ideias*. Isso, somado ao assentimento de que nós seríamos capazes de resolvê-los, implicaria na conclusão de que possuiríamos uma propriedade epistêmica sobrenatural.

Por fim, o *não naturalismo transcendental* concorda tanto com o naturalismo imanente quanto com o não naturalismo imanente ao afirmar que os problemas são reais. Ainda, concorda com esta última posição ao acreditar que tais questões são sobrenaturais. Contudo, diferente de ambas, ela acredita que por tais problemas serem sobrenaturais eles estariam além de nossas capacidades epistêmicas (daí transcendental).

A opção de McGinn, batizada por ele de *naturalismo transcendental*, defende a ideia de que os problemas filosóficos são reais de fato, em oposição ao pensamento que os reduz, por exemplo, a confusões linguísticas. Eles seriam também naturais, ou seja, pertencem ao mundo “conhecido”, por assim dizer. Por fim, a solução dessas questões estaria além de nossas capacidades epistêmicas.

Dentro do naturalismo transcendental reside uma distinção entre dois tipos de questões, distinção que ajuda a evidenciar a imagem que McGinn faz das questões filosóficas: os problemas e os mistérios. Problemas são questões que os seres humanos podem resolver, como as questões da ciência, da matemática, etc. Já os mistérios são aquelas questões que estão além de nossas capacidades cognitivas, pois não são passíveis de solução através de nosso atual aparato cognitivo.

Dado um ser *S*, capaz de resolver um determinado número de questões referentes, digamos, à física básica, McGinn argumenta que essas questões representam apenas problemas para *S*, desde que ele tenha o aparato cognitivo necessário para sua resolução. Por outro lado, para qualquer outro ser desprovido de tal ferramenta, essa questão passa a ser um mistério. Assim, na hipótese de tal condição poder ser retirada, ou mesmo substituída de um ser para o outro, aquele que antes considerava a questão um mistério agora a considera apenas um problema, e vice-versa.

Além da distinção entre problemas e mistérios, esse exemplo ajuda a dar ênfase ao caráter epistemológico da proposta de McGinn. Como salienta o autor, a possibilidade ou impossibilidade de *S* resolver a questão não reflete na condição ontológica desta questão, mas sim na condição epistêmica de *S*. Em outras palavras, o fato de *S* não conseguir responder aquilo que para ele representa um mistério não significa que esse mistério seja ilusório ou inexistente, mas apenas que tal mistério é epistemologicamente inacessível para *S*. Com efeito, segundo McGinn, “[m]áquinas a vapor não se tornam ocultas quando o mundo possível no qual elas existem não tem qualquer criatura com a capacidade mental de entender seu funcionamento” (MCGINN, 1993, p. 4).

Para sustentar sua tese de que não somos capazes de responder a certas questões filosóficas, McGinn necessita de duas coisas, como ele mesmo faz questão de dizer. Primeiramente ele deve fornecer uma teoria da mente que explique seu mecanismo epistêmico, suas capacidades e limitações. Em segundo lugar, ele deve mostrar a estrutura usual dos problemas filosóficos, para somente aí evidenciar a incompatibilidade entre um e outro.

Idealmente, NT [naturalismo transcendental] precisa estar acompanhado por uma elaborada teoria das capacidades cognitivas humanas, a partir do qual seria demonstrável que certas formas de entendimento não são humanamente acessíveis, ou vão contra a textura cognitiva. (MCGINN, 1993, p.18)

Para McGinn, nossa mente recorre a um padrão básico para compreender e resolver qualquer tipo de problema. Segundo tal padrão — chamado pelo autor de hipótese CALM² — nós compreendemos uma coisa quando conhecemos as suas partes constituintes e o modo como elas se articulam, assim como a forma como esse todo muda ao longo do tempo. Para ele “as entidades naturais são basicamente sistemas complexos de partes interagentes que evoluem com o passar do tempo, como influência de várias influências causais” (MCGINN, 2004, p. 227).

Dessa forma, o autor acredita que, assim como o conhecimento da geometria é redutível ao conhecimento das linhas, dos ângulos, dos pontos e de suas relações mútuas, as entidades físicas (complexo de átomos), os corpos orgânicos (complexo de moléculas), e até mesmo a linguagem (complexo de palavras e frases) podem ser efetivamente entendidos com base nesse modelo. Daí ele dizer que “[e]m matemática, a geometria provê a mais óbvia ilustração do formato CALM; de fato, alguém pode pensar a estrutura CALM como o modo geométrico de pensamento transferido para outros domínios. (MCGINN, 1993, pp.19-20)

Tendo isso em mãos, McGinn parte então para a descrição das formas pelas quais as questões da filosofia têm sido abordadas. Segundo ele, existem ao todo quatro tipos de teorias para solução de questões filosóficas, que juntas formam o que ele chamou de modelo DIME.

As teorias *D* são aquelas que consideram o problema em questão muito complexo, e por isso o reduzem primeiro a suas partes mais básicas, para só aí procurar a solução da questão como um todo. Nas palavras de McGinn, “*D* corresponde à ideia de que *C* [a questão filosófica] deve ser domesticada, desmitificada, enfraquecida, rebaixada, dissecada.” (MCGINN, 1993, p. 15). As teorias do tipo *I* negam que a questão possa ser reduzida e apelam para a aceitação do problema como algo irreduzível e inexplicável, um fato bruto, sem possibilidade de conhecimento interno. Teorias do tipo *M* atribuem um caráter místico ou miraculoso à questão, relegando sua solução para um mundo sobrenatural. Fazem isso por recusarem a proposta reducionista de *D* ao mesmo tempo em que recusam o “contentamento

² Combinatorial Atomism with Law-Like Mappings, cuja tradução é, segundo a edição em português do livro de Nicholas Fearn, Atomismo combinatório com mapeamento de tipo legal. (FEARN, 2006, pp. 156-157).

com o não explicável” de *I*. Por último, as teorias do tipo *E* negam sequer a existência do problema em questão, assumindo assim uma atitude de eliminação, expulsão e extrusão (MCGINN, 1993, p. 16).

Para McGinn, todas essas teorias assumem, de uma forma ou de outra, um modelo CALM de resolução, uma vez que todas acreditam que, quando uma questão não pode ser respondida por meio de uma análise de todas suas partes constituintes (o que corresponderia à atitude das teorias do tipo *D*), ela seria classificada como inexplicável, mística ou simplesmente inexistente.

Mas por que então os problemas filosóficos não podem ser resolvidos utilizando essa metodologia? Segundo McGinn, isso se deve ao fato deles serem formulados de uma forma diferente, incompatível com o modelo CALM. Assim, ao tentar utilizar esse método para resolvê-los, tudo a que chegamos é mais perplexidade. O modelo CALM não é capaz de dar conta dessas questões porque ele é um modelo cognitivo adaptado a certa gama de problemas que fizeram parte da evolução humana, e nos quais não estão incluídos os questionamentos filosóficos.

Nesse sentido, McGinn diz ter tomado por base a teoria dos módulos cognitivos da linguagem de Chomsky (CHOMSKY, 1980). Segundo essa teoria, a inteligência humana é na verdade um conjunto de módulos cognitivos, cada um altamente especializado em uma tarefa. Assim, o módulo da linguagem, por exemplo, é o que torna a capacidade de comunicação algo inato nos seres humanos, possibilitando a aprendizagem de qualquer língua por parte de uma criança. No entanto, da mesma forma que esses módulos possibilitam o bom desempenho de determinada tarefa, eles restringem ou mesmo impedem o desempenho de tantas outras. Ao possibilitar a aprendizagem da linguagem humana, tal módulo torna impossível o aprendizado de qualquer outra forma de comunicação que não siga as regras gramaticais que estão na raiz de nossa linguagem.

É essa consequência em especial que vai interessar a McGinn. Segundo ele, é exatamente por sermos extremamente hábeis com as mãos que não somos aptos a voar, assim como não somos capazes de viver embaixo d’água exatamente porque somos muito bem adaptados para respirar fora dela. Estendendo esse conceito, McGinn acredita que nossas capacidades epistêmicas, por serem tão bem adaptadas para resolverem certos tipos de questão, são incapazes de resolver tantas outras, dentre os quais estariam, por exemplo, as questões filosóficas.

Em verdade, a impossibilidade de resolução de algumas questões filosóficas foi aventada por McGinn já no seu artigo *Can we solve the mind-body problem?*³ (MCGINN, 1989), onde ele sugere que, pelas razões expostas acima, não seríamos capazes de resolver o problema mente-corpo, ou seja, nunca conseguiríamos dizer que tipo de relação existe entre os processos físicos que acontecem no interior do nosso cérebro e os estados mentais que eles parecem causar, entre eles a própria consciência. Naquela ocasião, este filósofo argumentou que a razão dessa questão parecer tão difícil de resolver era devida à nossa incapacidade de apreender algum elemento essencial da solução, incapacidade chamada por ele de *fechamento cognitivo* (MCGINN, 1989, p. 350).

Posteriormente esse filósofo veio aplicar as consequências desse conceito a outras questões filosóficas clássicas, dentre as quais estão a da identidade pessoal, do significado, do livre-arbítrio e do conhecimento (MCGINN, 1993). Todas essas questões, por conterem algum elemento que não conseguimos apreender, partilham do que McGinn chama de “salto inexplicável”, ou seja, a existência de uma lacuna explicativa que impossibilita que passemos dos elementos de onde essas questões derivam para sua solução. Em outras palavras, “[a] essência de um problema filosófico é o salto inexplicável, o passo de uma coisa para outra sem qualquer concepção de uma ponte que sustente o passo” (MCGINN, 2004, p. 230).

É bem verdade que McGinn reconhece no seu naturalismo transcendental a ausência de um suporte maior do que o mero fato de não termos conseguido resolver as questões filosóficas a que ele se refere. Com efeito, segundo ele, “o continuado fracasso histórico é sugestivo, mas dificilmente conclusivo” (MCGINN, 2009, p. 5). Não obstante, continua ele, esse fracasso serve no mínimo como um indicativo de que sua ideia deve ser respeitada enquanto possibilidade de abordagem das questões filosóficas, possibilidade que para ele tende a ganhar força à medida que tais questões persistam.

Ele finda sua teoria com uma última reflexão. Uma vez que seja provada a verdade do naturalismo transcendental, o que resta então ao filósofo fazer? Deve ele abandonar suas esperanças de resolver as questões clássicas da filosofia? Deveria ele mudar para uma área com mais chances de progresso? Segundo McGinn, a ideia de ter acabado com a profissão de filósofo está muito longe da realidade, afinal, diz ele, resta ainda muita filosofia a ser feita. Ele aponta como exemplo a criação de alternativas diante de um sistema ortodoxo, algo que sempre tem sido uma contribuição legítima da filosofia, e que não haveria razões para que deixasse de sê-lo. Ainda, a análise da metodologia científica e a análise conceitual, aplicadas a

³ “Podemos resolver o problema mente-corpo?”

várias áreas do conhecimento, continuariam sendo ferramentas originalmente filosóficas, ao lado das reflexões sobre ética e política.

É provavelmente a fim de ressaltar esse ponto que ele, dirigindo-se para aqueles que ainda nutrem admiração pela filosofia, encerra suas reflexões afirmando que “o valor da filosofia não se encontra naquilo que chamamos de conhecimento positivo, como o valor da ciência, mas sim na ampliação da extensão imaginativa da mente e no reconhecimento de que a ignorância faz parte da condição humana.” (MCGINN, 2004, p. 233).

REFERÊNCIAS

CHOMSKY, Noam. *Reflexões sobre a linguagem*. Tradução de Carlos Vogt... (et al.). São Paulo: Cultrix, 1980.

FEARN, Nicholas. *Filosofia: novas respostas para antigas questões*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: editora Jorge Zahar, 2007.

MCGINN, Colin. *Problems in Philosophy; the limits of inquiry*. Blackwell Publishers. Cambridge, Massachusetts, USA, 1993.

_____. *A construção de um filósofo; minha trajetória na filosofia do século XX*. Trad. de Luiz Paulo Guanabara. Editora Record, São Paulo, 2004.

_____. “Can we solve the mind-body problem?”. *Mind*. New Series, Volume 98, Issue 391 (Jul., 1989), pp. 349-366.

BENJAMIN VERSUS ADORNO E HORKHEIMER: REFLEXÕES SOBRE A REPRODUÇÃO TÉCNICA DA OBRA DE ARTE

Demóstenes Dantas Vieira¹

RESUMO:

Com a evolução tecnológica, a reprodução da obra de arte, que há séculos era realizada manualmente, passa a ser realizada pelo uso da técnica. Walter Benjamin (1934) defende que a técnica tende a proporcionar o acesso à obra de arte. Em contraponto, Adorno e Horkheimer (1947) defendem que o uso da técnica e a reprodução da obra de arte nas mãos da Indústria Cultural podem promover a alienação social. Visto tais posicionamentos, este trabalho visa confrontar os referidos autores a partir dos artigos *A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica*, Walter Benjamin (1934), e *A Indústria Cultural: O Iluminismo como Mistificação das Massas*, Adorno e Horkheimer (1947). Tal confronto pretende possibilitar a compreensão do fenômeno reproduzível da obra de arte, assim como inferir sobre o mesmo na conjectura social contemporânea.

Palavras-chave: Arte. Técnica. Alienação. Indústria Cultural.

ABSTRACT:

With the technological evolution, the reproduction of a work of art, which for centuries was performed manually, will be performed by the use of the technique. Walter Benjamin (1934) argues that the technique tends to provide access to the work of art. In counterpoint, Adorno and Horkheimer (1947) argued that the use of the technique and the reproduction of a work of art in the hands of the Cultural industry could promote the social alienation. Seen such placements, this work aims to confront those authors from the articles *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproducibility*, Walter Benjamin (1934), and *The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception*, Adorno and Horkheimer (1947). Such confrontation is intended to facilitate the understanding of reproducible phenomenon of a work of art, as well as infer about the same on contemporary social conjecture.

Keywords: Art. Technique. Alienation. Cultural Industry.

1. INTRODUÇÃO

Compreender o processo de reprodução da obra de arte e, aí, o uso da técnica é de fundamental importância para se entender o modo como a tecnologia se relaciona com o saber científico e cultural. Pensando nisso, este trabalho propõe uma reflexão sobre alguns aspectos

¹ Graduado em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba — UEPB. Possui pós-graduação *latu sensu* em Supervisão e Orientação Educacional pelas Faculdades Integradas de Patos — FIP. Aluno regular do Mestrado Acadêmico em Ciências Sociais e Humanas oferecido pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte — UERN (E-mail: literaturaevida@yahoo.com.br).

da teoria crítica (Escola de Frankfurt), mais especificamente, das obras dos pensadores Walter Benjamin, Theodor Adorno e Horkheimer. Para tanto, far-se-á um confronto de dois artigos, a saber: “*A Obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica*” de Walter Benjamin, e “*Indústria Cultural: o Iluminismo como Mistificação das Massas*” de Theodor Adorno e Max Horkheimer.²

Com relação aos objetivos, o artigo propõe-se entender o processo de reprodução da obra de arte, a partir do referencial teórico citado, e pensar sua relevância para se inferir sobre as realidades sociais contemporâneas, bem como, mais especificamente, compreender o posicionamento dos autores com relação ao uso da técnica na obra de arte e discutir os pontos em que os mesmos divergem.

2. A REPRODUÇÃO TÉCNICA

A obra de arte como forma de conhecimento é reprodutível, seja uma reprodução manual ou técnica. Isso é bastante notório até mesmo na origem do vocábulo arte, que deriva da palavra latina *ars* que, por sua vez, corresponde ao termo grego *tékhnē*, que significa “toda atividade humana submetida a regras em vista da fabricação de alguma coisa”. Sempre presente no decorrer da história da arte, a reprodução se intensifica após a revolução industrial. Com o uso da técnica sua reprodutibilidade se acentuou, tendo em vista a possibilidade de uma reprodução em massa. No artigo “*A Obra de Arte*” de Walter Benjamin, publicado pela primeira vez em 1934, o referido autor faz um pequeno percurso histórico sobre o processo de reprodução da obra de arte, procurando demonstrar o progresso proporcionado pela reprodutibilidade:

Conhecemos as gigantescas transformações provocadas pela imprensa — a reprodução técnica da escrita. [...] A xilografia, na Idade Média, segue-se a estampa em cobre e a água forte, assim como a litografia, no início do século XX. [...] Dessa forma as artes gráficas adquiriram os meios de ilustrar a vida cotidiana. Graças à litografia, elas começaram a situar-se no mesmo nível da imprensa. Mas a litografia ainda estava em seus primórdios, quando foi ultrapassada pela fotografia. Pela primeira vez no processo de

² A partir de então, ao se fazer referência as obras citadas utilizar-se-á das abreviações “A Obra de Arte” e “A Indústria Cultural” para se referir aos artigos agora citados como dessa abreviação “A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica” e “A Indústria Cultural: o Iluminismo como Mistificação das Massas”, tendo em vista que ambos serão citados diversas vezes no desenvolvimento do texto.

reprodução da imagem, a mão foi liberada das responsabilidades artísticas mais importantes, que agora cabiam unicamente ao olho. (BENJAMIN, 1994, p. 166-167)

Nota-se que ao descrever a evolução da reproduzibilidade, Benjamin preocupa-se em demonstrar que a reprodução técnica veio contribuir positivamente ao processo de produção. Pode-se inferir que certo otimismo a esse respeito não era infundado e que muitas dessas técnicas (porque não dizer todas) trazem mesmo contribuições de grande relevância, promovendo principalmente o acesso a obras anteriormente inacessíveis à grande parte da população. A fotografia e a imprensa são exemplos claros disso. A imprensa possibilitou a reprodução em massa de diversos tipos de literatura e possibilitou o acesso a esse saber até então restrito a poucos grupos. Da mesma forma a fotografia possibilitou a apreciação de diversas obras artísticas, pinturas, esculturas, arquitetura, etc.

Ainda no artigo *A obra de Arte*, Benjamin apresenta um novo conceito aos estudos da arte, o conceito de aura. Segundo ele, a obra de arte possui um caráter extremamente único, a “Aura”, expresso através de dois advérbios: “O aqui e o agora” (*hic et nunc*): palavras que representam a autenticidade artística intimamente ligada ao espaço e ao momento histórico na qual a obra está inserida.

Benjamin (1994, p. 170) descreve que a aura “É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja.” Chauí (2005, p.278) dá as seguintes explicações sobre o que seria a aura:

A aura, explica Benjamin, é a absoluta singularidade de um ser — natural ou artístico —, sua condição de exemplar único que se oferece num aqui e agora “irrepetível”, sua qualidade de eternidade e fugacidade simultâneas, seu pertencimento necessário ao contexto em que se encontra e sua participação numa tradição que lhe dá sentido. É, no caso da obra de arte, sua autenticidade, isto é, o vínculo interno entre sua unidade e sua durabilidade. A obra de arte possui aura ou é aurática quando tem as seguintes qualidades: é única, una, irrepetível, duradoura e efêmera, nova e participante de uma tradição, capaz de tornar distante o que está perto e estranho o que parecia familiar porque transfigura a realidade.

Pode-se inferir que a aura é o que dá vida à arte, que a torna atemporal, irrepetível, capaz de causar emoções ímpares ao que está distante e ao que está perto. É possível constatar que é essa aura que faz a arquitetura diferenciar-se de simples edificações, que faz a pintura

diferenciar-se de alguns quadros efêmeros, que faz a literatura distinguir-se dos demais usos da linguagem. Enfim, que faz da arte um elemento único.

A reprodutibilidade da obra de arte estaria, justamente, ligada ao *declínio da aura*³, que, por sua vez, decorre do desejo ou necessidade de quebrar a distância dos objetos artísticos da sociedade, tendo em vista que até o advento industrial a obra de arte possuía uma existência única e que, para contemplá-la, era necessário deslocar-se de sua comunidade para o local de apreciação do objeto artístico. Essa existência única é transformada em uma existência serial:

o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é a sua aura. [...] Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. (BENJAMIN, 1994, p. 168)

A reprodução, portanto, transformaria o caráter ritualista da obra de arte, destacando-o da tradição. Nesse aspecto, o objeto artístico deixa de ser compreendida como símbolo religioso e transfigura-se em inúmeras cópias tecnicamente reproduzidas.

Benjamim acreditava que a reprodutibilidade e, por sua vez, o “*declínio da aura*”, proporcionaria o acesso das obras de arte à população, que reprodução técnica seria instrumento de democratização do saber artístico. Certo disso, Benjamim (1994, p. 168) afirma que a reprodução técnica “pode, principalmente, aproximar o indivíduo da obra, seja sob a forma de fotografia, seja do disco. A catedral abandona seu lugar para estalar-se no estúdio de um amador; o coro, executado numa sala ou ao ar livre, pode ser ouvido num quarto.”

Nota-se facilmente que Benjamin (1994) atribui à arte e, por sua vez, também à reprodutibilidade, um caráter político, que poderia facilmente ser chamado de democratizante. De certa forma, não se pode negar, que em algumas situações, tal reprodução age no cumprimento desse objetivo. Ela proporcionou a apreciação de grandes clássicos, antes restrita a uma pequena minoria de privilegiados.

³ Sobre o declínio da aura vale fazer algumas considerações. Primeiramente, o fato de que o declínio da aura não é arbitrário, mas condicionado socialmente. Nesse sentido, o conceito de aura vem acompanhado de outro que indica sua crise, o declínio da aura. Para entendê-lo basta pensar a obra de arte pré-revolução da técnica que possuía um caráter mágico, ritualista e único; na modernidade o conceito de aura pode ser pensado em contraponto a estética, a séries de reprodução. Sobre essa questão ver Palhares (2006) e Rochlitz (2003).

Chauí (2005, p. 290) afirma que “o otimismo de Benjamin não era infundado. Basta para isso levarmos em consideração os efeitos sociais e políticos do primeiro grande meio de comunicação de massa, isto é, a invenção da imprensa de Gutenberg, no século XV, para verificarmos sua importância para a democratização”. Benjamin estava contundentemente à frente de seu tempo ao perceber o poder da técnica sobre a obra de arte. Entretanto, é necessário perceber outro aspecto do fenômeno reprodutível, a *Indústria Cultural*⁴.

3. SOBRE A INDÚSTRIA CULTURAL

Para se pensar a questão da indústria cultural nos deteremos a fazer algumas considerações sobre aqueles que primeiramente usaram este conceito, Adorno e Horkheimer. Os referidos autores apresentam uma perspectiva que se contrapõe aos ideais benjaminianos.

No artigo *A indústria cultural*, que data o ano de 1947, Adorno e Horkheimer introduzem a expressão indústria cultural que denota o uso da técnica industrial visando à comercialização da obra de arte. Nele, apresentam uma opinião totalmente pessimista, segundo a qual a reprodutibilidade técnica, que os mesmos chamaram de reprodução mecânica, nas mãos da indústria cultural, seria utilizada como instrumento de dominação e alienação econômica e cultural.

Ainda no mesmo artigo, Adorno e Horkheimer acusam ainda a “sétima arte” de camuflar a realidade e de usar a técnica na arte para fins econômicos dominantes. Percebe-se, portanto, um viés de disparidade existente entre os ideais de Benjamin e as premissas de Adorno e Horkheimer, enquanto aquele apregoava a libertação e democratização do saber cultural, estes percebiam a alienação e a prisão da arte, na época de sua reprodutibilidade, não mais à tradição, mas aos padrões capitalistas da nossa sociedade.

Nesse sentido, a indústria cultural surge como um instrumento de alienação cultural e ideológica, preocupada em formar consumidores, sem nenhuma obrigação crítica e sem comprometimento com a qualidade das obras tecnicamente reproduzidas. Sobre essa indústria, Adorno e Horkheimer enfatizam:

O prazer congela-se no enfado, pois que, para permanecer prazer, não deve existir esforço algum, daí que deva caminhar estreitamente no

⁴ A expressão “*Indústria Cultural*”, no original *Kulturindustrie*, foi utilizada pela primeira vez pelos teóricos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer, ela designa a situação da arte na sociedade capitalista industrial.

âmbito das associações habituais. O espectador não deve trabalhar com a própria cabeça; o produto prescreve qualquer reação: não pelo seu contexto objetivo — que desaparece tão logo se dirige a faculdade pensante —, mas por meio dos sinais. Toda conexão lógica que exija alento intelectual é escrupulosamente evitada. (ADORNO E HORKHEIMER, 2000, p. 185)

Em harmonia com Adorno e Horkheimer, Chauí (2005, p. 292) enfatiza que a indústria cultural vende cultura e “para vendê-la, deve seduzir e agradar o consumidor. Para seduzi-lo e agradá-lo, não pode chocá-lo, provocá-lo, fazê-lo pensar [...]. A “mídia” é o senso comum cristalizado que a indústria cultural devolve com cara nova.” Ressalta-se, neste sentido, aquilo que Adorno e Horkheimer (2005) chamaram de “conteúdos esvaziados.”

Adorno e Horkheimer (2000, p.176) afirmam que “quando se adapta Mozart não se limita[ndo] a modificá-lo onde é muito sério e muito difícil” e quando se direciona para “a tortura do herói ou para a minissaia da atriz principal no lengalenga do filme de sucesso” a obra de arte perde suas características em prol do mercado. Endossando essa perspectiva Chauí (2005, p. 191) escreve que “ao fazer essa apropriação, a indústria cultural não só vai eliminando os aspectos críticos, inovadores e polêmicos das obras, mas vai também as transformando em moda, isto é, em algo passageiro que deve vender muito enquanto é novo e, a seguir, desaparecer sem deixar rastro.”

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das observações já realizadas sobre a dupla face da reprodução técnica, vale ressaltar a necessidade de se pensar essa questão em descontinuidade. A atribuição arbitrária de que a técnica sobre a arte tem um caráter unicamente alienante não leva em conta toda a dinâmica das relações sociais advindas da reprodutibilidade técnica. Com efeito, em diversos casos, a reprodução mecânica proporcionou às massas o acesso e apreciação da arte. Não se pode, entretanto, negar a existência de uma cultura de massa alienante, estimulada em prol de objetivos mercadológicos.

Assim, o problema não está na reprodutibilidade da arte, nem mesmo só no fato de que tal reprodução se dê através da indústria, o x da questão está no esvaziamento da obra de arte, que é, com as suas exceções, mutilada pelos interesses mercantis. Através da apropriação

e do esvaziamento, a indústria transforma a obra de arte em apenas mais um produto delineado pelos desejos sociais, pela moda, pelo capital, tornando-a efêmera.

Pode-se inferir que essa é a principal diferença entre as ideias de Benjamin e as de Adorno e Horkheimer: aquele idealizou uma sociedade socialista, cujo cinema estaria nas mãos do proletariado, o que democratizaria o saber cultural. Estes, por sua vez, visualizaram a perspectiva capitalista do mesmo fenômeno cultural. Levaram em consideração que a arte seria administrada por empresas capitalistas que não estão preocupadas com a qualidade das reproduções, mas ao contrário, com a sua reprodução modificada de acordo com as necessidades do mercado.

6. REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *A indústria cultural o iluminismo como mistificação das massas*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. In: *Teoria da Cultura de massa*. Luiz Costa Lima (Org.). São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ASSON, Paul-Laurent. *A escola de Frankfurt*. Tradução de Helena Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 7ª ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Rua de mão única. In: *Obras escolhidas II*. 5ª ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Loratti. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

CHAUÍ, Marilena. A cultura de massa e a indústria cultural. In: *Convite à filosofia*. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2005.

_____, Marilena. O universo das artes. In: *Convite à filosofia*. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2005.

DA COSTA, Belamino César Guimarães. Dialética do esclarecimento: a sociedade da sensação e da (des) informação. In: *Ensaio frankfurtianos*. Antônio A. S. Zuin; Bruno Pucci; Newton Ramos-de-Oliveira (Orgs.). São Paulo: Cortez, 2004.

DE MELO, José Laurêncio; FERREIRA, Orlando da Costa. Comunicação e cultura de massa. In: *Teoria da Cultura de massa*. Luiz Costa Lima (Org.). São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FRANCO, Renato. Tecnologia e cultura na época da globalização. In: *Ensaio frankfurtianos*. (Orgs.) Antônio A. S. Zuin; Bruno Pucci; Newton Ramos-de-Oliveira. São Paulo: Cortez, 2004.

PALHARES, Taiza. *Aura: a crise da arte em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Barracuda, 2006.

ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: A filosofia de Walter Benjamin*. Bauru: EDUSC, 2003.

A NOVA RETÓRICA DE CHAÏM PERELMAN¹

Ramon Rebouças Nolasco de Oliveira²
Danielle Freitas de Souza³

RESUMO:

Propõe-se abordar, neste trabalho, o pensamento do filósofo Chaïm Perelman e sua Nova Retórica, como um resgate da antiga retórica de Aristóteles, compreendida como arte dos discursos. Em Perelman, a retórica não é simplesmente a arte de persuadir pelo discurso, mas também de analisar e identificar os meios para fazê-lo, ajudando na estruturação e elaboração dos argumentos. Nesta retórica, assim, participam a demonstração e a lógica formal, quando admitidas as verdades das premissas da argumentação. Todavia, a retórica diz respeito mais à adesão do que à verdade, voltando-se ao auditório ao qual é direcionado o discurso. Diante da ausência de provas evidentes, Perelman propõe um método baseado na argumentação, no conhecimento do auditório, de suas premissas e capacidades de adesão. Perelman distancia-se das correntes positivistas (dogmatismos) e cepticistas, classificando-se numa filosofia do “meio-termo”, do razoável, pois não busca verdades absolutas nem se contenta com o pensamento de que não há afirmações corretas. Desse modo, basta-lhe um argumento *suficiente*, que seja contestável, porém não contestado, que se baseie na razoabilidade do homem comum e seja capaz de persuadir o auditório a quem se dirige. A noção aristotélica de dialética é retomada por Perelman para enfatizar a importância das premissas prováveis, proposições tópicas, opiniões (*doxa*) aceitas por “todos” ou por uma maioria qualificada. O seu “Tratado da Argumentação” (2005) explora a lógica dos julgamentos de valor, situando-se num terceiro caminho, entre racionalidade apodítica e ontologia vazia: na argumentação, que não nega *certa* racionalidade. Perelman rompe com o racionalista cartesiano, trabalha com o raciocínio dialético, mas reconhece que não se argumenta diante da evidência, mas do verossímil/provável/plausível, fora das certezas.

Palavras-chave: Nova Retórica. Persuasão. Discurso. Adesão. Auditório. Razoabilidade.

ABSTRACT

Is approached, at work, the thought of the philosopher Chaïm Perelman and his New Rhetoric, as a recovery of ancient rhetoric of Aristotle, understood as art of discourse. In Perelman, the rhetoric is not simply the art of persuasion through discourse, but also to analyze and identify the means to do so, assisting in the structuring and preparation of arguments. In this rhetoric, participates the demonstration and the formal logic, when admitted the truths from the premises of the argument. However, the rhetoric is more concerned with the adherence than the truth, turning to the audience to whom the speech is directed. Given the absence of clear evidence, Perelman proposes a method based on

¹ Trabalho realizado, como resultado parcial do Projeto de Pesquisa “Interpretação dos direitos humanos à luz do pensamento jusfilosófico: dialogando com Hannah Arendt, C. Perelman e Roberto Lyra Filho”, institucionalizado no âmbito da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), sob orientação da Prof.^a Ms. Veruska Sayonara de Góis.

² Aluno regular do Mestrado em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Especialista em Direitos Humanos e Graduado em Direito pela UERN. Membro do Grupo de Estudo do Pensamento Complexo da UERN (E-mail: ramonreboucas@yahoo.com.br).

³ Acadêmica do Curso de Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) (E-mail: danifrts@hotmail.com).

reasoning, knowledge of the auditorium, their assumptions and adhesion capabilities. Perelman distance themselves from the current positivist (dogmatism) and scepticism, sorting on a philosophy of "middle ground", of reasonable, because it does not seek absolute truths or contents with the thought that there is no correct statements. Thus, all you need is a sufficient argument, that is debatable, but uncontested, which is based on the reasonableness of the common man and be able to persuade the audience to whom it is addressed. The Aristotelian notion of dialectic is taken up by Perelman to emphasize the importance of probable premises, propositions topical opinions (*doxa*) accepted by "all" or by a qualified majority. Your "Treaty of Argumentation" (2005) explores the logic of value judgments, reaching a third way, between rationality and apodictic empty ontology: the argument does not deny that certain rationality. Perelman breaks with the Cartesian rationalist, works with the dialectical reasoning, but acknowledges that it argued before the evidence, but the probable/likely/plausible, outside of certainties.

Keywords. New Rhetoric. Persuasion. Speech. Adherence. Auditory. Reasonableness.

1. INTRODUÇÃO

Neste texto, pretende-se tratar acerca da Nova Retórica, fundada pelo filósofo Chaim Perelman. Para tanto, buscar-se-á explorar de que modo este pensador realizou o resgate da antiga retórica de Aristóteles e de sua dialética.

Como, em Perelman, a retórica não é simplesmente a arte de persuadir pelo discurso, mas também de analisar e identificar os meios de fazê-lo, o orador, neste mister, precisa estruturar e elaborar seus argumentos, a partir de um dado auditório, o qual pode aderir, ser persuadido, em maior ou menor grau de intensidade.

A retórica diz respeito mais à adesão do que à verdade, voltando-se ao auditório ao qual é direcionado o discurso. Diante da ausência de provas evidentes, Perelman propõe um método baseado na argumentação, no conhecimento do auditório, de suas premissas e capacidades de adesão. Perelman distancia-se das correntes positivistas (dogmatismos) e cepticistas, classificando-se numa filosofia do "meio-termo", do razoável, pois não busca verdades absolutas nem se contenta com o pensamento de que não há afirmações corretas. Desse modo, basta-lhe um argumento *suficiente*, que seja contestável, porém não contestado, que se baseie na razoabilidade do homem comum e seja capaz de persuadir o auditório a quem se dirige. A noção aristotélica de dialética é retomada por Perelman para enfatizar a importância das premissas prováveis, proposições tópicos, opiniões (*doxa*) aceitas por "todos" ou por uma maioria qualificada. O seu "Tratado da Argumentação: a nova retórica" (2005) explora a lógica dos julgamentos de valor, situando-se num terceiro caminho, entre

racionalidade apodítica e ontologia vazia: na argumentação, que não nega *certa* racionalidade. Perelman rompe com o racionalista cartesiano, trabalha com o raciocínio dialético, mas reconhece que não se argumenta diante da evidência, mas do verossímil/provável/plausível, fora das certezas.

No presente trabalho abordar-se-á a concepção de retórica trazida pelo filósofo Chaim Perelman, através de um estudo bibliográfico de algumas de suas obras, tais como “*Lógica Jurídica: a nova retórica*” e “*Retóricas*”. No primeiro momento será exposta, de forma breve, a relação da retórica de Aristóteles com a Nova Retórica de Perelman e, posteriormente, discorreremos acerca desta última e de seus principais pontos e características, intercalando, em alguns momentos, o pensamento do autor com algumas reflexões sobre direitos humanos.

2. DE ARISTÓTELES A PERELMAN: RETÓRICA E DIALÉTICA

A palavra retórica tem sua origem na Grécia antiga e significa literalmente a arte/técnica de bem falar. Para Aristóteles, a retórica é a faculdade de buscar, em qualquer caso, os meios possíveis para persuadir utilizando, para tanto, o discurso. Diferentemente de outras artes que visam persuadir sobre seu próprio objeto, a retórica não se restringe; ela é capaz de descobrir meios de persuasão sobre qualquer assunto dado, podendo ser seu objeto qualquer coisa discutível.

Perelman, em sua obra “*Retóricas*”, reconhece que a noção de dialética era considerada com desconfiança, haja vista ter recebido concepções tão diversas “que apenas pode ser utilizada indicando-se com precisão em que sentido é entendida” (PERELMAN, 1997, p. 3). Mas, para ele, é preciso recordar o sentido primitivo do termo dialética, que está associado à “arte do diálogo”. Assim, percebe-se que a retórica e a dialética aristotélicas estão intimamente relacionadas, no sentido de que ambas constituem uma faculdade voltada para o diálogo, o discurso, a argumentação. São vistas como técnicas de se buscar, dentro da teoria da argumentação, os meios de persuasão e convencimento, sendo os termos confundidos (intencionalmente) algumas vezes por Perelman em seus textos. A escolha, aliás, pelo termo “retórica” no lugar de “dialética” para a denominação de seu trabalho, deu-se em razão de a dialética gerar certa confusão em questões de concepção e pelo maior destaque, na Antiguidade, dado pelas teorias antigas da retórica às ideias de adesão visadas pelo discurso, que constitui o cerne de sua “Nova Retórica”.

O raciocínio dialético para Aristóteles não é como o raciocínio analítico, cuja validade retira da conformidade às leis da lógica formal, pois, “neste último, ou as premissas são verdadeiras, e nesse caso a correção do raciocínio garante a verdade da conclusão, ou são hipotéticas, e então a conclusão também é hipotética” (PERELMAN, 1997, p. 6). Já o raciocínio dialético trabalha com o verossímil ou racional, devendo a conclusão ser aceita pelo interlocutor, o que afasta o desenvolvimento de um raciocínio impessoal ou automático, pois também não parte de evidências ou hipóteses, mas são diálogos críticos, nos quais as premissas e a adesão do autor são essenciais, pelo que as teses são postas à prova e contrapostas a outras teses asseguradas. Assim, a dialética mostra-se indispensável somente na ausência de critérios objetivos para solução de controvérsias, quando não se pode provar a verdade das premissas pela evidência ou demonstração.

O raciocínio dialético, em Aristóteles, é aquele cujas hipóteses iniciais são racionais, ou seja, aceitas pelo senso comum, pela grande maioria dos homens ou pelo menos pelos mais sensatos dentre eles. Para estar seguro, a propósito delas, da concordância do interlocutor, escolhe-se como premissas teses notórias ou aquelas às quais este último mostra explicitamente sua adesão. É por essa razão que o dialético deve recorrer constantemente ao método de perguntas e respostas. (PERELMAN, 1997, p. 7).

Nesse sentido, como Aristóteles, Perelman trabalha com o raciocínio dialético, pois trata em sua teoria sobre as questões controversas, cujo resultado não se pode obter com métodos meramente objetivos, mas por meio do discurso e da capacidade de adesão dos auditórios, adesão esta facilitada pela escolha das premissas, ao analisar-se o auditório.

3. A NOVA RETÓRICA

Para Perelman, as suas reflexões sobre retórica não se desenvolveram “no âmbito de uma disciplina existente, nitidamente caracterizada, com seus problemas e métodos tradicionalmente definidos”, mas estariam “nas fronteiras da lógica e da psicologia” e o objeto desta disciplina “o estudo dos meios de argumentação, não pertencentes à lógica formal, que permitem obter ou aumentar a adesão de outrem às teses que se lhe propõem ao assentimento” (PERELMAN, 1997, p. 57).

Em “Lógica Jurídica: Nova Retórica”, o filósofo apresenta mais quatro observações

complementares a esta definição: 1) é por meio do discurso que a retórica busca persuadir; 2) a demonstração e a lógica formal possuem relação com a retórica, na medida em que a última analisa a primeira, e esta se mostra convincente se admitidas as verdades das premissas de que parte; 3) “a adesão a uma tese pode ter intensidade variável” (PERELMAN, 1998, p. 142), e, se tratando de valores e da possibilidade de confronto entre eles, o aumento desta intensidade pode ser útil para o resultado do impasse; 4) a retórica diz respeito mais à adesão do que à verdade, visto que a adesão volta-se aos espíritos, ao auditório ao qual é direcionado o discurso, e a verdade está ligada à lógica formal, à demonstração.

Porque é através do discurso que a retórica busca persuadir, Perelman foca-se na argumentação, excluindo de sua investigação outros procedimentos empregados para obtenção ou aumento da adesão, retirando daí o recurso à experiência (interna ou externa), por não considerar a argumentação, entrando em jogo, porém, “a argumentação a respeito das interpretações da experiência” (PERELMAN, 1997, p. 58), que farão parte do campo de estudo. V.g. “É o que acontecerá quando o comerciante pretender, defender a brancura de um brilhante onde o comprador vê reflexos amarelados” (PERELMAN, 1997, p. 58).

Perelman não adota a distinção kantiana entre “o que é dado ao entendimento e o que provém deste” (PERELMAN, 1997, p. 58), sendo a contribuição do sujeito variável, já que a distinção entre fato e interpretação depende da observação, sendo a concordância ou não o critério definidor. O intento do autor se distancia da psicologia, embora se preocupe com o estado de consciência do interlocutor e seu grau de adesão à tese, pois seu trabalho se volta mais para aspectos lógicos, em sentido amplo, dos meios de prova.

É mister destacar que Perelman esclarece haver uma divisão clássica entre persuadir e convencer. A persuasão seria obtida por meios irracionais, dirigida à vontade, mais individual e interna, ligada à opinião, sugestão, aparência. O convencimento seria alcançado racionalmente, objetivando o entendimento, convicção que valeria para outrem, relacionando-se com a ciência e a realidade. Sob o ponto de vista do resultado, persuadir é mais do que convencer, pois consegue induzir à ação. Porém, para o filósofo, esta oposição convicção-persuasão não é tão relevante, uma vez que a adesão do ouvinte pode ser conseguida por tantos mecanismos que não se reduziriam aos meios da lógica formal (das ciências matemáticas), nem da simples sugestão.

Perelman nota que suas preocupações, estranhamente, se parecem com as que estão presentes na *Retórica* de Aristóteles, já que esta palavra desapareceu do vocabulário filosófico ou foi tratada com desconfiança, não sabendo a maior parte dos autores lidarem com ela,

demonstrando dificuldades em identificar seu objeto. Em Aristóteles, a retórica volta-se para os assuntos sobre os quais tem que se deliberar sem que haja modos de se atingir a certeza, restando sustentar opiniões aceitas. Ao invés do verdadeiro, nela o objeto seria o opinável, verossímil, provável.

Por retórica, Perelman (1997, p. 69) afirma se referir à “lógica do preferível”, limitando sua área de estudo às argumentações pelas quais se é convidado a aderir a uma opinião e não a outra. Ou seja, a retórica, para o autor, diferentemente da lógica, não se volta à busca da verdade abstrata, categórica ou hipotética, mas tenciona a adesão do público a quem dirige seu discurso. A argumentação depende, assim, do auditório. “Sua meta é produzir ou aumentar a adesão de um determinado auditório a certas teses e seu ponto inicial será a adesão desse auditório a outras teses” (PERELMAN, 1998, p. 70).

A noção de auditório é fundamental para compreender a retórica de Perelman. Para ele, em deliberações que envolvam vários interlocutores, o orador deve se comportar como se estivesse diante do auditório universal. Este, por sua vez:

[...] tem a característica de nunca ser real, atualmente existente, de não estar, portanto, submetido às condições sociais ou psicológicas do meio próximo, de ser, antes, ideal, um produto da imaginação do autor e, para obter a adesão de semelhante auditório, só se pode valer-se de premissas aceitas por todos ou, pelo menos, por essa assembleia hipercrítica, independente das contingências de tempo e de lugar, à qual se supõe dirigir-se o orador. O próprio autor deve, aliás, ser incluído nesse auditório que só será convencido por uma argumentação que se pretende objetiva, que se baseia em “fatos”, no que é considerado verdadeiro, em valores universalmente aceitos. Argumentação que conferirá à sua exposição um cunho científico ou filosófico que as argumentações dirigidas a auditórios mais particulares não possuem. (PERELMAN, 1997, p. 73)

Dessa forma, toda a argumentação deve partir, segundo Perelman, de teses as quais aderem o auditório que se quer persuadir ou convencer. O conhecimento prévio do auditório é, portanto, de suma importância, pois através do estudo deste, de suas premissas, que o orador irá desenvolver sua argumentação, sempre visando a capacidade de adesão dos interlocutores: “O orador deve conhecer seu auditório, ou ao menos os posicionamentos deste em relação ao assunto abordado” (PERELMAN, 1998, p. 157). Se ele não conhecer, pode partir para o método de perguntas e respostas (método socrático — *maieutica*), mas, se assim não puder proceder, “é obrigado a partir de hipóteses ou de presunções sobre o que é aceito

pelo auditório” (PERELMAN, 1998, p. 158). Quando o público é heterogêneo e não é possível ao orador se referir a nenhum corpo de doutrina pré-constituído, a solução então é fundamentar-se em teses geralmente admitidas, em opiniões comuns, nas decorrentes do senso comum.

Segundo Perelman, cada civilização, cada cultura, cada época, ciência ou indivíduo tem seu auditório universal, pois, nestas, fabrica-se um modelo de homem que é ao mesmo tempo encarnação da razão, da ciência particular que nos preocupa ou da filosofia, o qual se procura convencer, e que varia de acordo com nosso conhecimento sobre os outros homens, civilizações, sistemas de pensamentos ou com o que admitimos serem verdades objetivas ou fatos indiscutíveis.

Distingue-se a retórica da lógica também porque, na retórica, importa a impressão que o auditório tem a respeito do orador e essa interação estabelece a autoridade, o prestígio ou a competência, enquanto que, na lógica, como em ciência, as ideias procuram reproduzir o real ou verdadeiro, independente de marcas pessoais. É preciso lembrar que, diante do fato inquestionável, não há espaço para a retórica, pois a questão se resolve pela experiência.

A retórica não é coerciva e sua argumentação é sempre questionável, já que não se dá no interior de um sistema formal, como a lógica, do qual se deduzem regras a partir de premissas aceitas por pressuposição. A argumentação retórica (social, jurídica, política e filosófica), como já mencionado, não é formal, pelo que se pressupõe a ambiguidade e confusão dos termos polissêmicos em que se baseia, como noções confusas. Daí que, no direito, especialmente, revelam-se de grande utilidade os conceitos indeterminados, que abrem espaço para a retórica no processo de interpretação e aplicação do direito, envolto aos problemas da linguagem. Exemplo disto é a discussão em torno dos Direitos Humanos e das diversas interpretações que lhe são atribuídas, dependendo da concepção de cada povo, civilização, em determinado tempo ou espaço. Nesse campo, é notória a importância da retórica, através de um argumento o qual Perelman denomina de “suficiente”, na solução dos conflitos que surgem dos casos particulares onde se tem um confronto entre os direitos do homem. Suficiente, pois, tal argumento não se propõe a ser absoluto, mas razoável para determinada sociedade, época, comunidade ou grupo de indivíduos.

Para Perelman, a eficácia está para a retórica assim como a validade para a lógica e a correção para a gramática. Ele entende que há áreas, como da argumentação religiosa, da educação moral ou artística, da filosofia e do direito, que a argumentação só pode ser retórica, não se aplicando os raciocínios da lógica formal quando a questão não é de validade, mas de

juízos de valor, e aposta no discernimento dos ouvintes para garantir a validade do raciocínio retórico, pois julga que a retórica não é uma opção menos segura que a lógica formal, nem que se direciona aos ingênuos e aos ignorantes.

Ciente de que a expansão de várias posturas dogmáticas marginalizaram a retórica, Perelman acredita que os fracassos do racionalismo, do positivismo e do empirismo permitem enxergar na técnica da argumentação retórica uma opção para lidar com as relações humanas e uma lógica dos juízos de valor, porquanto considera e respeita “o outro”, pesa argumentos prós e contrários, para, então, deliberar. Este tratamento é fundamental para as questões que envolvem os Direitos Humanos, pois, no âmbito internacional, por exemplo, deve-se respeitar a soberania e os costumes inerentes a cada país e povo. Assim, é preciso atentar-se a esses fatores no momento da elaboração do discurso, para que seu argumento não se confunda com desrespeito, ignorância ou um discurso de ódio.

Perelman diz que são chamadas de verdades as nossas opiniões mais seguras e provadas, pois a racionalidade não é uma faculdade invariável e completa. Se, pela evidência, admite-se que não se pode chegar ao conhecimento absoluto (verdade), a diferença entre opinião e verdade não é quanto à natureza, mas, talvez, meramente quanto ao grau. Ambos são plausíveis, relativos, possíveis, controversos e imprecisos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas situações em que não se podem utilizar dos meios convencionais da lógica formal, do raciocínio analítico, para solucionar problemas nos quais preponderam não verdades, mas conhecimentos verossímeis, plausíveis, etc.; onde não se é possível alcançar respostas absolutas; é que a retórica (em todo seu conteúdo argumentativo) atua.

Perelman observou a importância das teorias de argumentação, que por tanto tempo ficaram esquecidas ou mal vistas pelo sentido pejorativo que lhes foi atribuído, e, resgatando a retórica (dialética) esquecida de Aristóteles, foi capaz de apresentar uma nova concepção de retórica, baseada no estudo dos auditórios, universais ou especializados, de suas premissas, seus lugares-comuns, etc., dando, assim, maior atenção e respeito a quem ouve e não só a quem fala.

O sistema jurídico, apesar de ser constituído por leis escritas, possui em seus fundamentos juízos de valor, princípios, condutas aceitáveis ou não-aceitáveis pré-

determinadas por uma gama de aspectos sociais, econômicos, políticos, etc. Há momentos da vida prática, nos casos particulares, em que estes princípios e direitos se chocam e não há uma metodologia específica, certa ou verdadeira a ser seguida na busca da melhor solução. Nesses casos, em que há conflito, dúvida, choque de valores ou princípios não facilmente hierarquizados, o meio mais viável para se chegar a um resultado é a argumentação.

Para Perelman, a ambição de alguns filósofos em buscar um fundamento evidente e absoluto é compreensível. É tentadora a ideia de um fundamento incontestável, que descartaria para sempre qualquer dúvida a seu respeito. Porém, numa ciência que trata de questões valorativas, nem sempre compartilhadas, como a que diz respeito aos Direitos Humanos, a busca de um fundamento absoluto válido a qualquer sociedade em qualquer tempo da história torna-se inviável. Perelman propõe, então, um fundamento *suficiente*, um posicionamento teórico não evidente ou arbitrário, mas fundamentado no razoável para todas as mentes, dependente, assim, da aceitação do que se concebe como auditório universal; pensamento “meio-termo”, que não objetiva o absolutismo do fundamento, nem também se esquiva de propor soluções para a problemática.

A Nova Retórica de Perelman surge, assim, como alternativa para se pensar o conhecimento tanto da filosofia quanto do próprio direito, na medida em que propõe o reconhecimento da argumentação como meio de se alcançar soluções razoáveis.

REFERÊNCIAS

PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Retóricas*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Lógica jurídica: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. 2. ed. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS CRÍTICAS AO EXISTENCIALISMO DE SARTRE

Élida Karla Alves de Brito¹
Maria Veralúcia Pessoa Porto²

RESUMO:

O presente trabalho tem por objetivo apresentar uma reflexão a respeito do existencialismo sartreano, fazendo menção das críticas que lhe foram lançadas. Tais críticas se encontram expressas na conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, através da qual o filósofo busca esclarecer o significado do existencialismo e defendê-lo das várias acusações que lhe foram imputadas, principalmente por marxistas e cristãos. Para a compreensão sartreana, o homem é senhor do seu destino e, uma vez lançado no mundo, é o único responsável por tudo o quanto fizer. Essa compreensão se tornará um dos principais fatores que levarão os críticos de seu existencialismo a classificá-lo como uma doutrina obscura, de dureza pessimista, desesperada e que, ainda, carregava sobre si uma espécie de configuração capitalista. Sartre pretende mostrar como, contrariamente ao que diziam as críticas, sua filosofia aponta um caminho de emancipação da humanidade pelo exercício da liberdade.

Palavras-chave: Existencialismo. Sartre. Críticas.

ABSTRACT:

The present study aims to present a reflection about the Sartre's Existentialism, making mention of the criticisms, which have been released. Such criticisms are expressed at the Conference *The Existentialism is a Humanism*, through which the philosopher seeks to clarify the meaning of Existentialism and defend him of several charges imputed to him, mainly by Marxists and Christians. To understanding of Sartre, man is master of his fate and, once released into the world, he is solely responsible for everything as he does. This understanding will become one of the main factors that will lead critics of your Existentialism to classify it as a doctrine obscure, pessimistic hardness, desperate and also carried on a kind of capitalist setting. Sartre seeks to show how, contrary to what critics say, his philosophy points a way of emancipation of mankind by the exercise of freedom.

Keywords: Existentialism. Sartre. Criticism.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho estuda a compreensão do existencialismo defendido por Jean-Paul Sartre em seu *O existencialismo é um humanismo*, conferência publicada originalmente em 1946. Procura-se refletir sobre as numerosas críticas que foram lançadas ao pensamento

¹ Graduada em Filosofia na Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN (E-mail: karlinhazinha17@hotmail.com).

² Graduação (bacharelado e licenciatura) e Mestrado (Filosofia Prática) pela Universidade do Estado do Ceará/UECE. Aluna regular do doutorado em filosofia da Universidade Federal da Paraíba/UFPB (E-mail: veraluciapessoaporto@gmail.com).

existencialista sartreano, mais especificamente aquelas de viés marxista e cristão, mencionadas pelo próprio autor em sua referida conferência.

O existencialismo surge como uma tentativa de compreender o homem através de seu modo de ser na existência. Para tanto, leva em consideração não apenas sua individualidade, mas também as diversas circunstâncias enfrentadas por ele no cotidiano, situações estas imediatamente refletidas na sua vida em sociedade.

Considerado mais extensivamente, o existencialismo, principalmente por influência de Sartre, difundiu-se como uma filosofia do abandono da predominância da essência sobre a existência, sublinhando a preocupação com a liberdade humana e a consequente responsabilidade implicada em seu exercício. De maneira geral, é possível afirmar que o existencialismo concentra grande preocupação no indivíduo que, através de sua liberdade, mostra-se protagonista de sua existência, mas que, ao mesmo tempo, encontra-se diante de uma encruzilhada por perceber que, ao projetar sua vida através de suas escolhas, baseadas em suas experiências e perspectivas, carrega sobre si a total responsabilidade por todas as suas ações.

O problema está, precisamente, na compreensão da concepção de existência imputada à filosofia de Sartre. Ao admitir que a existência se dê através de escolhas individuais, que o sujeito faz livremente nas situações que ele venha a encontrar durante seu percurso vivencial, é possível compreendê-la apenas como o resultado de uma subjetividade isolada e, até mesmo, que essa filosofia pode dar margem para uma permissividade desmedida.

Nesse sentido, seria possível supor que a compreensão do homem como jogado no mundo, tendo diante de si inúmeros caminhos, a respeito dos quais ele é completamente livre para escolher, pode configurar um individualismo demasiado, esquecido da dimensão social da ação? É notório que esse é um dos principais motivos pelos quais marxistas e cristãos vão criticar o existencialismo.

Os intelectuais de viés marxista e os de inclinação cristã aceitam a ideia de que, para o existencialismo, o homem estaria encurralado, preso a situações para as quais aparentemente não há nenhuma orientação prévia, e, assim, a “condenação à liberdade” que aparece na filosofia de Sartre passa a ser erroneamente compreendida como algo que leva o homem a não dever nunca decidir verdadeiramente.

Em contrapartida, na visão dos críticos, ainda que o homem exprimisse alguma responsabilidade em sua ação, isto é, mesmo que ele atue como construtor de sua vida, nesse construir, é como se ele considerasse apenas a preocupação consigo mesmo e deixasse de lado a ação social; como se cada homem, de fato, justificadamente só pensasse em si, em seu bem, nos seus projetos, na sua vida, não havendo espaço para as ações e projetos do Outro. Em suma, como se para ele só a preocupação pela individualidade e jamais pelo coletivo pudesse ser justificado,

Desse modo, as críticas lançadas ao existencialismo sartreano o afirmam como um pensamento demasiado sombrio e pessimista frente à vida e, ainda, sujeito a se tornar uma filosofia meramente contemplativa de configuração burguesa e descompromissada com os movimentos sociais. Uma filosofia, enfim, da permissividade, isto é, para a qual tudo é permitido.

Sartre escreve *O existencialismo é um humanismo* na tentativa de responder ao que ele considerava como equívocos dos seus acusadores. Para isso, ele elabora o seu próprio conceito de existencialismo e o distingue de outra corrente que seria o existencialismo cristão, apontando que o existencialismo ateu, aquele do qual ele faz parte, é mais coerente. Como veremos, parece-nos que, ao afirmar que Deus não existe, o que se apresenta para a filosofia de Sartre é uma estratégia de libertação do homem, no sentido de que esse tome posse do seu viver e de sua responsabilidade.

Sendo assim, se faz necessário compreender como para Sartre o existencialismo é um humanismo que permite ao homem tomar posse do poder sobre si mesmo, eliminando qualquer determinação. Com efeito, afirmar que a existência precede a essência é afirmar que o homem não pode ser previamente definido, tornando-o então livre para agir autonomamente e para assumir toda a responsabilidade aí comportada.

2. AS CRÍTICAS AO EXISTENCIALISMO

O existencialismo sartreano carrega sobre si a compreensão do homem como o senhor (ou legislador) do seu destino e o coloca sempre na posição de responsável por seus atos, sendo-lhe negada qualquer escapatória. Por isso mesmo, o existencialismo passou a ser compreendido por muitos como uma filosofia obscura propagadora da angústia e do lado melancólico da vida humana. Tal modo de compreensão acabou por atribuir ao existencialismo e, mais especificamente, ao existencialismo de Sartre, numerosas críticas. Em decorrência dessas, Sartre promoveu em 1946 a conferência *O existencialismo é um humanismo*, como tentativa de esclarecer o significado do existencialismo, bem como, para se defender das diversas acusações que lhe foram feitas.

Dentre as críticas que Sartre buscou esclarecer na conferência de 1946 estavam as dos intelectuais intitulados como marxistas e aquela dos cristãos, com mais rigor a dos católicos, que, por isso, merecem aqui serem analisadas.

a) A crítica dos marxistas

Conforme Sartre nos mostra logo no início da conferência, a crítica que mais forte lhe é imposta pelos marxistas é a de que a filosofia existencialista nada mais era do que uma expressão burguesa que não considerava os reais problemas e enfrentamentos da sociedade capitalista e, acima de tudo, opressora.

Sobre este aspecto é interessante observar que uma parte da expressão marxista, buscava uma mudança imediata e se necessária radical da sociedade. Nesse entendimento, recursos como guerra e a tomada de poder seriam lícitos quando o objetivo fosse a justiça social. Mais ainda, segundo essa compreensão, a luta, a ação imediata é propriamente o que aponta ao desejo de mudança social e, assim, tudo o que se mostre contrário ou preso a abstrações estaria se desligando, fugindo desse compromisso. É nesse sentido que os marxistas atacam a filosofia sartreana, acusando-a de manter o homem em um estado de

quietismo sem esperanças. Sartre assim se expressa a respeito dessa crítica contra seu existencialismo:

Primeiramente, criticam-no por incitar as pessoas a permanecerem num quietismo de desespero, porque, estando vedadas todas as soluções, forçoso seria considerar a ação neste mundo como totalmente impossível e ir dar por fim a uma filosofia contemplativa, o que, aliás, nos conduz a uma filosofia burguesa, já que a contemplação é um luxo [...]. (SARTRE, 1973, p. 09)

Conforme Sartre, é possível observar que por compreenderem erroneamente que o existencialismo impossibilitaria a ação, pois fecharia todos os caminhos e encerraria todas as soluções para os dilemas que o homem enfrenta, negando ao homem toda e qualquer possibilidade de escolha, a crítica marxista é deturpante. Isso porque, ao conceber que o homem estaria jogado no mundo sem desculpas e “*condenado a ser livre*”, o existencialismo se tornaria uma filosofia apenas contemplativa que não age para a modificação da realidade enfrentada pelo homem, apenas a interpreta.

Sobre este aspecto é interessante observar que embora os marxistas criticassem o existencialismo sartreano, eles próprios (os marxistas de inclinações comunistas), no modo como se determinavam, circunscreviam as mesmas contradições que ora se instaurava nas determinações da sociedade capitalista. Na realidade, mais parecia que eles estavam copiando as determinações vigentes, sem eliminar nenhum tipo de contradição, do que se projetando.

Senão vejamos: a luta, a guerra para a tomada do poder das mãos dos capitalistas por parte dos oprimidos era considerada justa apenas idealmente. Analisando os fatos, tinha-se simplesmente que o proletariado não faz guerra à classe dirigente porque ele considera que essa guerra seja justa, mas que o proletariado faz guerra à classe dirigente porque ele quer tomar o poder. E porque ele quer derrubar o poder da classe dirigente ele considera que essa guerra é justa. Quem garantiria que o proletariado, uma vez de posse do poder, não exerceria para com as classes sobre as quais acaba de triunfar um análogo poder violento, ditatorial e, até mesmo, sangrento? É nessa perspectiva que o existencialismo traça a liberdade vinculada à responsabilidade e não ao total descaso ou a uma espécie de radicalidade triunfante. Sobre a crítica do quietismo do desespero se sobrepõe, então, o homem que ao se projetar não se desumaniza.

Ora, tal entendimento nos antecipa algo quanto à outra crítica que é posta pelos marxistas ao existencialismo de Sartre, segundo a qual esse traria à tona apenas o lado obscuro da vida “[...] mostrando em tudo o sórdido, o equívoco, o viscoso, e por descarmos um certo número de belezas radiosas, o lado luminoso da natureza humana” (SARTRE, 1973, p. 09). Assim, Destacando principalmente o lado ignóbil do homem o existencialismo deixaria de lado a solidariedade humana.

Sartre afirma que essa compreensão equivocada dos marxistas se dá, sobretudo, pelo fato de que para compreender a existência, faz-se necessário partir da condição do sujeito que se projeta, que não copia modelos ou que não busca seguir os mesmos moldes de determinações sociais, apenas causando uma espécie de reviravolta. E mais, existe uma

grande diferença entre o homem a se projetar e um projeto que deve valer para uma parte da sociedade como eram as ideias propostas pelos comunistas.

Isso não significa que Sartre negue a análise das condições sociais, ao contrário, ele percebe as implicações que podem ocorrer quando o homem deve definir suas ações por um ideal, um modelo, pois ao observar o homem no seu projetar-se, tanto para Sartre como para os demais existencialistas é preciso partir do sujeito em sua individualidade, isto é do *cogito* cartesiano, “*da subjetividade pura*”. Mas, ao se adotar tal método como ponto de partida, alegam seus acusadores, acaba-se por tornar os homens “[...] incapazes de regressar à solidariedade com os homens que existem fora de mim e que não posso atingir no cogito”. (SARTRE, 1973, p. 9).

Então, a compreensão marxista do existencialismo alega ser impossível que algo que parta do homem ao se projetar a partir da subjetividade, alcance o que está ao seu entorno. O sujeito existencialista parece não poder reconhecer o que está a sua volta: os dilemas, as angústias, e até mesmo o Outro, pelo simples fato de que para compreender a existência humana o ponto de partida é o próprio homem.

Esclarecendo quanto a essa posição, constatamos, primeiramente, que há em Sartre a necessidade de se partir do cogito, pois esse seria o momento no qual o homem se percebe como consciência, como sujeito ativo e capaz por ele mesmo de conhecer o verdadeiro. Mostrando com isso que o cogito, entendido como o faz Sartre, confere ao homem uma espécie de dignidade “[...] que não faz dele um objeto”. (SARTRE, 1973, p. 21). Neste sentido, o próprio Sartre chega a diferenciar o existencialismo do materialismo, apontando que este último, ao tratar todos os homens como uma espécie de “totalidade”, sem levar em conta o modo como cada um age diante das situações, nem as experiências de cada um, acaba por não distingui-lo das mesmas determinações a que estão envoltos os objetos.

Todo materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objetos, quer dizer, como um conjunto de reações determinadas, que nada se distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. (SARTRE, 1973, p 21).

Assim, Sartre busca distinguir os valores humanos dos materiais. No entanto, em seguida, o filósofo aponta que a subjetividade, esboçada no cogito não se trata de “*uma subjetividade rigorosamente individual*”. (SARTRE, 1973, p. 21-22), o que pode soar até contraditório. Sartre coloca essa questão porque o sujeito que se reconhece através do cogito, ao se descobrir como existente, não reconhece apenas a si mesmo, mas apreende também as demais consciências, projetos e outros sujeitos que lhe são apresentados no *cogito*. Isto é, o homem não está só no mundo, existe o Outro. Eis o porquê do grande problema que envolve a liberdade na filosofia existencial ser exatamente o de pensar essa condição do sujeito, que apesar de sua individualidade vive em comunidade, isto é, compartilha sua vida com o outro. Sendo assim, na filosofia existencial, o fazer, o construir não se reduz apenas ao sujeito cognoscente.

Se observarmos o que relatam alguns comentadores da filosofia, logo perceberemos que apesar das muitas tentativas de Sartre de “unir” ou pelo menos aproximar o existencialismo ao marxismo, muitas críticas imputadas ao existencialismo lhes são atribuídas, especialmente, por marxistas, que compreendem o existencialismo como sendo uma doutrina, obscura, individualista e, entre outros aspectos, burguesa. Sustentando a ideia de que:

[...] a fenomenologia pode ser útil hoje, duma maneira muito precisa, no plano social e revolucionário, por fornecer à pequena burguesia uma filosofia que lhe permita ser e tornar-se a vanguarda do movimento revolucionário internacional. Por intermédio das intencionalidades da consciência, poderia dar-se à pequena burguesia uma filosofia que correspondesse à sua existência própria, e lhe permitisse tornar-se vanguarda do movimento revolucionário mundial. (SARTRE, 1973, p. 35).³

Abbagnano procura caracterizar a fenomenologia do seguinte modo: “Descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição. [...] aquilo que se manifesta em si mesmo, como é em si, na sua essência” (2001, p. 446). Essa compreensão da fenomenologia pode ser identificada, sobretudo no pensamento de Edmund Husserl. E é inegável que a fenomenologia deu uma considerável contribuição para o existencialismo, a partir da redução *eidética*, ou seja, o voltar para as coisas mesmas, na forma como elas aparecem na existência, por isso, o conceito de fenomenologia ocupa no pensamento sartreano considerável importância. Todavia, o existencialismo foi muito mais adiante ao considerar a existência. É neste sentido, que Thomas Ranson Giles em *História do Existencialismo e da fenomenologia* aponta de forma bem mais radical a diferença entre a fenomenologia, em seus inícios, e o existencialismo.

Em suas origens, a fenomenologia, longe de ser um existencialismo, era uma filosofia das essências. Longe de se interessar pelo conteúdo existencial do fenômeno, ou seja, aquilo que sugere a cada instante a própria experiência, a fenomenologia colocava entre parênteses toda posição da existência e todo dado para desengajar as essências ideais. (GILES, 1937, p. 234).

Tem-se então que, enquanto a fenomenologia em seus inícios colocava a existência entre parênteses para encontrar a consciência transcendental, Sartre vai se preocupar em interrogar uma consciência situada existencialmente.

³ Esse trecho retirado da obra *O existencialismo é um Humanismo* — da parte em que há uma discussão a respeito das ideias expressas por Sartre durante a palestra —, demonstra o questionamento de um marxista que alega a possibilidade da burguesia aliar-se ao existencialismo no sentido de se autodenominar como sistema dominante.

Expostas as principais questões que levaram os marxistas a criticar ferrenhamente o existencialismo, passaremos agora à abordagem cristã.

b) A crítica dos cristãos

O entendimento cristão defende Deus como sendo o planejador e criador do homem. O que quer dizer que, assim como ocorre com os objetos fabricados pelo homem — que, antes mesmo de serem produzidos, já possuem virtualmente uma finalidade —, também o homem, antes de criado, já teria sido concebido na mente divina como um projeto a ser realizado. Sartre aponta que a censura cristã está em “[...] negarmos a realidade e o lado sério dos empreendimentos humanos, visto que, se suprimirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, só nos resta a estrita gratuidade, podendo cada qual fazer o que lhe apetece [...]” (SARTRE, 1973, p. 9).

Para os intelectuais cristãos isso implica dizer que o existencialismo lançaria o homem em um estado de certa permissividade sem limites e, de acordo com essa compreensão, a liberdade formulada no pensamento de Sartre se confunde com uma espécie de libertinagem. Em outras palavras, não havendo um Deus ordenador da moral, nem valores eternos, os cristãos compreendem que não haveria modo de justificar qualquer responsabilidade.

Neste sentido, o entendimento cristão não muito diferente da compreensão tradicional de homem da filosofia, aponta para a existência de uma natureza humana, regida pela noção de que a essência é anterior à existência, dizendo assim que o homem não age por si próprio, mas que em suas ações está a desempenhar algo que já foi pensado pela inteligência divina. Sartre aponta que esse modo de raciocinar a respeito da natureza humana pode ser percebido em todo século XVIII, até mesmo no chamado ateísmo dos filósofos onde “suprime-se a noção de Deus, mas não a ideia que a essência precede a existência” (SARTRE, 1973, p. 11). Isto implica dizer que mesmo no ateísmo dos filósofos persistia a noção da existência da natureza humana, isto é, de que a essência é anterior à existência. Sartre afirma ser esse entendimento compartilhado por filósofos como Descartes e, até mesmo, Kant, embora o próprio Sartre observe que a ideia de essência volta-se aqui para uma dimensão histórica da existência humana:

[...] O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal — o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim, pois, ainda aí, a essência do homem precede a existência histórica que encontramos na natureza. (SARTRE, 1973, p. 11).

Em outros termos, Sartre afirma que para compreender o homem na existência não bastava apenas abolir Deus da questão, mas aceitar que “*a existência precede a essência*”, ou

seja, aceitar que o homem num primeiro momento não é nada, o que quer dizer que ele primeiro existe, surge no mundo, e só depois será possível defini-lo. Do contrário, parece se considerar que cada indivíduo é apenas “um exemplo particular”, isto é, apenas um modo como o conceito “homem” se apresenta.⁴

3. RESPOSTAS ÀS ACUSAÇÕES: O EXISTENCIALISMO COMPREENDIDO COMO UM HUMANISMO.

Como tentativa de esclarecer as críticas que lhe foram lançadas, Sartre mostra a necessidade de conhecer o sentido filosófico do existencialismo, por ele defendido. Se seus críticos tivessem observado seu contexto, logo teriam percebido que Sartre teve seus primeiros anos, bem como o início de sua carreira, marcados por uma época de mudanças e controvérsias que estão refletidas claramente em sua vida e obra.

Contudo, vale salientar que Sartre, diferentemente de outros filósofos, alcançou um público diferenciado e conseguiu chegar às massas, passando a ser visto como celebridade. No entanto, toda essa ascensão do filósofo não trouxe a público o verdadeiro sentido de sua filosofia ou do existencialismo. O que provocou foi, por vezes, uma espécie de vulgarização do termo, acarretando a chamada “moda existencialista”.

Dessa forma, para que ficasse claro o sentido filosófico do existencialismo, Sartre indica seu próprio conceito, afirmando que o existencialismo é “[...] a doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana [...]” (SARTRE, 1973. p. 10), mostrando assim que “o existencialismo é um humanismo”, o compreendendo como autor de sua existência e não como um ser previamente projetado. Deixando o homem de posse de sua humanidade, de sua condição de ser existente, conseqüentemente, o existencialismo permite ao homem penetrar em sua humanidade, o tornando legislador de si mesmo: “[...] o homem será o que tiver projetado ser” (SARTRE, 1973, p. 12).

É possível, então, entender o existencialismo de Sartre como a posição do homem que se constitui e, ao mesmo tempo, define-se pela soma total dos seus atos. Isto é, suas ações fazem ser o que ele é. Sendo o homem o único responsável pelo que fizer de sua vida, essa terá o sentido que lhe for por ele atribuído. Por outro lado, é justamente por isso que também para o existencialismo o homem se apresenta como que desamparado, isolado com seu eu e sua responsabilidade, em meio ao emaranhado de possibilidades. Liberdade e responsabilidade, eis o que caracteriza o homem enquanto homem.

⁴ Kant na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* aponta para uma espécie de regra universal, que deveria reger ações individuais de modo que estas viessem a se tornar universais: “[...] nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne lei universal.” (KANT, 1960. p. 28). O homem em Kant não deve querer para o outro o que não lhe serve ou o que é prejudicial para si mesmo. Neste sentido, a máxima kantiana corrobora a ideia de que deve se ter o outro não como um meio, mas como um fim. Em suma, a conformidade a uma lei universal das ações, como apontara Kant, independentemente dos interesses subjetivos de cada um, recai no entendimento de uma dimensão da essência do homem como algo que é *a priori*.

Para Sartre, nem quietista, nem negativista, o existencialismo é fundamentalmente otimista:

[...] são as pessoas que criticam o existencialismo, as que se regalam com canções realistas, as mesmas que acusam o existencialismo de ser demasiado sombrio, e a tal ponto que me pergunto se elas não o censuram, não pelo seu pessimismo, mas exatamente pelo seu otimismo [...] o que os amedrontam, na doutrina que vou expor-vos, não é o fato de ela deixar uma possibilidade de escolha ao homem? [...] (SARTRE, 1973, p. 10).

Diferentemente do que pensam seus acusadores, o existencialismo não tem por objetivo levar o homem a calar-se ou amedrontar-se, mas procura mostrar que ele não deve ter ilusões. Por um lado, segundo Sartre, o existencialismo não é uma filosofia do quietismo (como pensavam os marxistas), visto definir o homem pela ação. Para ele, o homem não é senão o seu projeto em realização, ele só existe na medida em que se realiza, age. Por outro, por isso mesmo, longe de ser pessimista, de condenar a existência a um destino demasiado sombrio, o existencialismo é uma doutrina de crueza otimista, visto que, para ele, o destino do homem não está condenado a uma orientação inquebrantável, mas está em suas próprias mãos: é ele quem o escolhe, o projeta, o faz.

4. CONCLUSÃO

Neste trabalho foi apresentado o existencialismo de Sartre e as críticas que lhe foram imputadas. Das acusações lançadas ao existencialismo, relatamos aqui especialmente as censuras feitas por cristãos e marxistas. Como observado, os acusadores do existencialismo sartreano acreditavam que o modo de pensar defendido por ele acabaria por jogar o homem no mundo e conseqüentemente abandoná-lo, sem nenhuma esperança ou solução para as circunstâncias nas quais ele viesse a se encontrar.

Da parte dos marxistas é possível verificar quanto às críticas, por um lado, a compreensão de que o existencialismo carregaria sobre si uma espécie de configuração burguesa, voltando-se apenas para a contemplação da realidade humana. Por outro lado, ainda, pesa sobre o existencialismo, a acusação de que, ao concentrar sua preocupação no sujeito em sua subjetividade, à filosofia existencial caberia a tarefa de despertar no homem o cuidado apenas consigo mesmo, isto é, uma preocupação apenas com o eu, sem preocupações sociais, sendo facilmente compreendida como uma filosofia individualista.

Por seu turno, as críticas cristãs o consideram como um destruidor de qualquer justificação para o agir moral, confinando o homem em um estado de pura espontaneidade, sem compromissos e sem responsabilidades.

Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre procura responder a todas as acusações que lhe foram lançadas, conclamando a um exame mais profundo do existencialismo. Nessa direção, Sartre mostra como a filosofia existencial, partindo do homem em sua existência

concreta, confere-lhe o domínio de si, cabendo somente a este escolher o modo como conduzirá sua vida. Dessa forma, o existencialismo contrariamente à compreensão marxista e ao ponto de vista cristão, se apresenta como uma filosofia engajada e otimista. Engajada enquanto descobre o homem em seu *fieri*, mostrando-se uma filosofia da ação e não da simples contemplação. Otimista enquanto concebe o destino não como uma fatalidade inevitável, mas como o resultado de escolhas, fruto da liberdade, cuja responsabilidade cabe apenas ao sujeito livre.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Tradução: Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira e Nuno Valadas. 4ª ed. Lisboa, janeiro, 2001.

GILES, Thomas Ransom. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1960. Coleção Biblioteca Filosófica.

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural. 1973. Coleções Os Pensadores.

O SENTIDO DA PRÁXIS PEDAGÓGICA DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO DAS ESCOLAS PÚBLICAS DE MOSSORÓ-RN¹

Mauro Rogério de Almeida Vieira²

RESUMO:

O presente estudo discute alguns elementos analíticos que permitem compreender a *práxis pedagógica* do professor de Filosofia no Ensino Médio à luz dos referenciais teórico-metodológicos que a norteiam. A perspectiva da análise não exige somente discutir uma dada realidade, mas problematizar alguns sentidos comuns ancorados à própria prática filosófica. Objetiva-se analisar a *práxis* pedagógica do professor de filosofia à luz da literatura especializada e sistematizar elementos objetivos e subjetivos no processo educativo que contribuem para configurar o exercício da *práxis* pedagógica do ensino de Filosofia. Utiliza-se a observação do trabalho do professor de filosofia, entrevistas semiestruturadas com 04 (quatro) professores de filosofia, tendo como universo pesquisado um total de 03 (três) escolas públicas estaduais do município de Mossoró-RN. Com base nos estudos realizados e na experiência docente, destacam-se quatro categorias de análise: experiência profissional do professor; conteúdos de ensino; metodologia de ensino; avaliação da aprendizagem. Identifica-se uma *práxis* pedagógica rarefeita na medida em que 75% dos Professores pesquisados não possuem Graduação específica em Filosofia. Descreve-se essa '*práxis*' como uma 'prática profética'. Apontam-se algumas alternativas para se pensar o ensino de filosofia no Ensino Médio como experiências de pensamento.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia. Formação docente. *Práxis* pedagógica.

ABSTRACT:

The present study discusses some analytical elements that allow to understand the *pedagogical praxis* of philosophy teacher in high school in the light of the theoretical and methodological references to the Guide. The prospect of the analysis does not require only discuss a given reality, but to discuss some common senses anchored to the philosophical practice. Objective to analyze the pedagogical praxis of professor of philosophy in the light of the specialized literature and systematize objective and subjective elements in the educational process that contribute to setting the exercise of *pedagogical praxis* of teaching Philosophy. Take note of the work of professor of philosophy, semi-structured interviews with 04 (four) teachers of philosophy, with the universe researched a total of 03 (three) State public schools of the city of Mossoró-RN. On the basis of studies and teaching experience, there are four categories of analysis: teacher's professional experience; teaching content; teaching methodology; learning evaluation. Identifies a rarefied pedagogical praxis as 75% of the teachers surveyed do not have specific Graduation in philosophy. Describes this 'praxis' as a 'prophetic' practice. Point out some alternatives to think about the teaching of philosophy in high school like experiences of thought.

Keywords: Teaching Philosophy. Teacher education. Pedagogical praxis.

¹ Resultado de pesquisa de Especialização em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, sob a orientação da Prof^a Dra. Normândia de Farias Mesquita Medeiros.

² Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Professor do Instituto Federal do Rio Grande do Norte – IFRN/Mossoró (E-mail: mauro.vieira@ifrn.edu.br).

INTRODUÇÃO

Ao realizar pesquisa empírica com quatro professores de três escolas estaduais do município de Mossoró-RN, nos deparamos com professores sem formação específica, sem licenciatura em filosofia. Fato que, de acordo com estudos realizados por Guillermo Obiols (2002, p. 101), indubitavelmente lesiona uma prática teleológica, ou seja, que se pretende a alguns fins pedagógicos e filosóficos. Esses fins não são alcançados porque não existem.

O professor sem formação em filosofia é “empurrado” para lecioná-la somente para preencher a carga horária de outros componentes curriculares e, lá chegando, junta as mais diversas perspectivas e acaba distorcendo os conhecimentos filosóficos e contribuindo para uma desqualificação da filosofia, já comum em uma sociedade que se encontra muito ocupada para pensar. Além do que, como se observou durante a pesquisa, a estrutura escolar encontra-se sucateada, não dispendo de espaços como bibliotecas, sala de áudio e vídeo; ou quando esses existem não abrem suas portas.

Mencionaria também a ínfima remuneração desses profissionais, como foi confirmado através da análise do discurso proferido por esses professores ao serem entrevistados. Essas condições sintetizam, de um certo ponto de vista, o heterogêneo âmbito no qual se realiza a prática pedagógica de filosofia no ensino médio. Com efeito, mostra-se vigorosa a necessidade de redimensionar a prática pedagógica de filosofia na escola média brasileira, donde se aperceber que o ponto de partida e chegada dessa busca se encontra no bojo do sentido atual de tal prática.

Ao pensar a ‘práxis’ pedagógica por esse olhar, é necessário definir a importância da formação do professor de filosofia como sendo uma das múltiplas áreas de atravessamentos da própria filosofia. Quer dizer, se faz indispensável olhar filosoficamente as necessidades, os sentidos, as técnicas, as metodologias, enfim, as práticas da atividade filosófica em sala de aula. Se há uma especificidade, um sentido no fazer filosófico, a aula de filosofia deve refletir esse sentido. Ou melhor, *“é importante que o professor de filosofia seja, em algum nível, filósofo, para que a aula de filosofia seja um local de atividade filosófica”* (GALLO, 2005, p.286). E mais, nossos cursos de licenciatura em filosofia não podem deixar apenas para a área pedagógica a tarefa da preparação do professor de filosofia, é preciso que a própria filosofia se envolva com a formação deste professor.

Conforme o exposto, o desenvolvimento do estudo se realiza em dois movimentos: o primeiro refere-se ao entendimento da ‘práxis’. Apresentaremos os modelos de ‘práxis’ desenvolvidos por Contreras (2002) e Gallo (2003). No segundo movimento, trata-se de apresentar o confronto teoria-empíria, as idas e vindas que percebemos com o cruzamento da literatura especializada e as vozes dos quatro professores pesquisados.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRÁXIS

Frequentemente nos deparamos com a questão da relação entre teoria e prática quando nos referimos à problemática da formação dos profissionais de educação. Porém, essa discussão não é nova e, de todo modo, atravessa um longo período da história do pensamento humano ou da filosofia ocidental. Entretanto, essa questão, para muitos pesquisadores, configura-se como a epiderme da formação do professor, por ser, digamos, o ‘fio de Ariadne’ na busca de alternativas outras para a formação dos profissionais em educação.

Para Marx e Engels, *“a ‘práxis’ refere-se, em geral, a ação, a atividade livre, criativa e autocriativa, por meio do qual o ser humano cria (faz, produz), e transforma o seu mundo humano e histórico e a si mesmo”* (Dicionário do Pensamento Marxista, 1988, p. 292).

Conforme o entendimento da ‘práxis’ como uma ação que possibilita a transformação do mundo e do próprio ser humano, podemos considerar a prática pedagógica como uma consciência mais elevada da ‘práxis’ através da qual o ser humano, no caso o professor de filosofia no ensino médio, cria um saber, um conceito, e se modifica a si mesmo neste processo.

Ao criar ou produzir um conceito, um saber, o professor de filosofia no ensino médio se respalda nas condições concretas de sua existência — historicidade — e com base no novo conceito ou saber instituído transforma tais condições as quais incidirão novamente — e dialeticamente — sobre o professor de filosofia transformando-o, possibilitando o surgimento de novas possibilidades para novos conceitos, novos saberes.

Porém, são complexos os caminhos da prática pedagógica entendida como ‘práxis’ propriamente dita. Por um lado, nos deparamos com diferentes concepções que alimentam a prática pedagógica. De outro, afirma Sílvio Gallo (2000), é disseminado nas universidades um pedantismo intelectualista que menospreza a ‘práxis’ pedagógica e alimenta um pessimismo exacerbado, devido um sentimento de desilusão desencadeado após os fatos que marcaram o

século XX: as guerras mundiais; a burocratização do socialismo na Rússia; o surgimento de regimes totalitários.

Daí a necessidade de uma aproximação que faremos de diferentes concepções de prática pedagógica e suas exigências no atual contexto de reformas educacionais implementadas na década de 1990. Uma discussão que nos permitirá mais adiante atender para nosso objeto de estudo, qual seja, compreender o sentido da ‘práxis’ pedagógica do professor de filosofia no ensino médio das escolas públicas de Mossoró-RN, a partir das concepções coletadas nos relatos dos sujeitos.

Conforme Contreras (2002), podemos entender o trabalho de ensinar mediante a análise da ‘práxis’ pedagógica do especialista técnico, do profissional reflexivo, do intelectual crítico, do profissional autônomo.

No que se refere ao entendimento da ‘práxis’ do especialista técnico podemos compreender que a essência de sua prática pedagógica está relacionada a um modelo de ‘racionalidade técnica’. A solução de problemas oriundos do contato laborial é realizada, sobretudo, a partir da aplicação de um conhecimento teórico previamente traçado pela pesquisa científica. Os docentes, nessa perspectiva, se tornam ‘expert’ do ensino, pois sua ação se restringe tão-somente a aplicação de decisões técnicas. Esse profissional não dispõe de habilidades para elaborar seus procedimentos e estratégias, mas apenas executar as técnicas como se fosse um repertório a ser seguido (CONTRERAS, 2002, p.91).

Sendo a ‘práxis’ do especialista técnico incapaz para resolver o que é imprevisível em alguns aspectos da prática pedagógica, lançamos nossa análise à perspectiva de uma ‘práxis’ reflexiva. De acordo com Contreras (2002, p. 106), as características dessa ‘práxis’ são descritas por Donald Schön. Vale ressaltar que essa ‘práxis’, dita reflexiva, inicia seu trajeto no momento em que as situações se tornam adversas e não podem ser resolvidas por meio da encomenda de um método. Schön (*In* CONTRERAS, 2002), explicita esse momento partindo das atividades que realizamos espontaneamente na vida diária. Nessa explicitação distingue entre “conhecimento na ação” e “reflexão na ação”.

Ao que diz respeito à ‘práxis’ do professor como um intelectual crítico, Contreras (2002, p. 158) afirma que o representante que melhor desenvolveu essa ideia foi Giroux (*In* CONTRERAS, 2002). Nesse modelo de práxis os professores devem no seu trabalho exercer uma tarefa intelectual, contrapondo-se assim, às concepções instrumentais. É necessário que o professor tenha clareza dos referenciais políticos e morais que orientam sua autoridade em sala de aula e na sociedade. Além disso, de acordo com Giroux, devem alargar seus

conhecimentos a outros grupos e práticas sociais atentas para as contradições que são apresentadas pelo sistema político-econômico baseado no capital.

Com relação à ‘práxis’ autônoma podemos afirmar preliminarmente que não possui uma definição autoexplicativa. Dessa forma a ‘práxis’ autônoma pode ser descrita como uma reivindicação da dignidade humana das condições trabalhistas dos professores e uma exigência de condições para que a prática de ensino possa se desenvolver de acordo com os referenciais políticos e educacionais, referenciais que não se limitam a estados finais, mas que atuem como elos construtivos, como orientadores internos da própria prática (CONTRERAS, 2002, p.195).

Com efeito, a autonomia profissional não significa uma capacidade de agir no isolamento. A autonomia se desenvolve em um contexto de relação social com outros profissionais e/ou com setores e agentes sociais da prática de ensino.

Resta-nos, todavia, analisar as propostas de “práxis profética” e “práxis militante” apresentadas por Silvio Gallo no seu livro *Deleuze e a educação* (2003).

Na sua proposta da ‘práxis’ pedagógica Gallo (2003) se refere ao “professor profeta” como sendo aquele, no âmbito da modernidade, professor crítico, professor consciente das suas relações sociais, consciente de seu papel político. Essa ‘práxis’ é desenvolvida por aquele que vislumbra a possibilidade de um mundo novo, ou seja, faz a crítica do presente e apresenta as condições futuras de um novo mundo. O professor profeta é aquele que anuncia o que pode acontecer.

Na outra via, encontramos o “professor militante” que seria aquele inserido nas situações existenciais e que, internamente envolvido com essas circunstâncias vivenciais, se debruça com o criar, realizar ou produzir as condições de novidade para o mundo. Esse professor trama sua existência pautado na miséria do mundo e, por conseguinte, vive a miséria de seus alunos. Pois, a miséria que não é só a econômica, atravessa os meandros da sociedade como um todo.

Logo, percebemos que o “professor-profeta” é o legislador, que olha para um novo mundo, cria leis, planos, diretrizes, é o professor da “educação maior” produzida na ‘macropolítica’, nos gabinetes, expressa nos documentos; o “professor-militante” age nas ‘microrrelações’ cotidianas, é o professor da “educação menor” que se insere na “micropolítica”, na sala de aula, expressa nas ações e relações cotidianas de cada um (GALLO, 2003, p. 79). Esse professor ergue sua ‘práxis’ cavando trincheiras com base no seu desejo, vontade, utopia, na sua competência política.

No que diz respeito aos diferentes modelos de ‘práxis’ analisados a partir de Contreras (2002) compreendemos que suas definições e caracterizações podem assumir dois lugares que sintetizam suas ações. Quando tomamos a ‘práxis’ do especialista técnico, a ‘práxis’ do professor reflexivo, a ‘práxis’ do professor intelectual crítico e a ‘práxis’ do profissional autônomo de forma isolada, estanque nos limites e possibilidades, incorremos naquela definição do professor como profeta, quer dizer ‘coveiro do presente’. Por outro lado, quando vislumbramos cada um desses modelos suplementando, ampliando mutuamente suas definições, caracterizações e ações, identificamos uma aproximação sutilmente dirigida à prática do professor militante, quer dizer, aquele que se desdobra até o limite em suas atividades para realizar seus desejos, suas utopias.

Portanto, quando aliamos as estratégias de trabalho, a reflexão na ação, a crítica radical da teoria e da prática, e a construção contínua da autonomia num ato potencialmente específico do professor, construímos um recipiente cheio de projetos singulares na luta contra o instituído ordinariamente.

Cabe-nos identificar agora o lugar que está situado à ‘práxis’ pedagógica no ensino de filosofia em Mossoró-RN.

PRÁXIS PEDAGÓGICA DO PROFESSOR DE FILOSOFIA EM MOSSORÓ/RN

Nesse momento da pesquisa intentamos descrever o momento presente da ‘práxis’ pedagógica de filosofia no ensino médio na cidade de Mossoró-RN. Obvio nessa descrição é o caráter problematizador que adotamos para analisar alguns lugares-comuns ancorados nessa prática educativa. Nesse sentido, partimos do “como” se ensina filosofia em Mossoró-RN. Abordamos, para tanto, o discurso de alguns professores de filosofia de escolas públicas estaduais acerca de sua experiência e formação profissional, sua metodologia de ensino; os conteúdos ensinados e avaliação da aprendizagem. Esses discursos foram gravados com autorização dos sujeitos pesquisados. A análise desses relatos nos permitiu tecer algumas considerações a respeito da ‘práxis’ pedagógica do professor de filosofia.

Descrever as práticas humanas é o modo, nesse início de século, de compreender melhor o que precisa ser mudado ou repensado nas atitudes do ser humano em relação a ele próprio, ao outro e ao mundo. Não só descrever, mas tornar habitual ou ordinário a prática de pensar a própria prática. Pois, nossas ações são realizadas independentemente de pensarmos

ou não. As implicações de quando não se pensa ao agir podem ser as mais desastrosas. Haja vista nossas ações serem condicionadas históricas e socialmente e, porventura, podermos estar reproduzindo conhecimento e comportamentos que aumentam o fosso entre o desejo de dominar e o desejo de não se deixar dominar.

O objetivo do estudo nos possibilitou uma opção metodológica que privilegiou os aspectos qualitativos. Posto que, a investigação de natureza qualitativa pode ser entendida, por um lado, como uma produção de estudos analítico-descritivos das práticas, costumes, crenças, conhecimentos, comportamentos de um povo ou comunidade; de outro, compreende as investigações nas quais prevalece a observação participativa, na qual o pesquisador/investigador mantém contato direto com o fenômeno estudado (MINAYO, 1994, p. 22).

A abordagem qualitativa, nesse sentido, permite trabalhar com um universo de significados e ao mesmo tempo possibilita que o pesquisador/investigador assuma o papel de “sujeito da pesquisa” procurando observar os fenômenos objetivamente e manter uma postura subjetiva enquanto participante. Porém, não desconsideramos a abordagem quantitativa. Entendemos que a diferença entre qualitativo-quantitativo é tão-somente de natureza e não se opõe ou se excluem mutuamente. Pois, à medida que trabalhamos dados quantificáveis e mensuráveis, abordamos, também, o mundo de significados das ações humanas através da ‘percepção sensibilizante’.

Então, para a realização desta pesquisa, delimitamos como universo empírico três escolas públicas estaduais de nível, médio localizadas no município de Mossoró – RN. Optamos por essas escolas por entender que estão localizadas num município onde é oferecida a graduação em licenciatura em filosofia. E, por este fato, devem canalizar e absorver os professores formados nesses cursos. Além disso, essas escolas são consideradas as de maior porte estrutural³ pela 12ª Diretoria Regional de Educação-RN (DIREC-RN).

Além do “recorte” do espaço empírico, o mais essencial é estabelecer os sujeitos a serem pesquisados. Esses sujeitos convivem numa dinâmica de interação social determinada pela “práxis” a ser investigada. São eles, quatro professores do componente curricular de filosofia no ensino médio das três escolas mencionadas anteriormente. A seleção desses professores guiou-se através de um único critério, qual seja o de lecionar aulas do componente curricular de filosofia no ensino médio.

³ Possuem o maior número de salas de aula, maior concentração de estudantes, além de ofertar cursos profissionalizantes.

De acordo com o discurso dos professores, a estabilidade proporcionada pelo concurso público e, em alguns casos, a aptidão “nata” (“desde a infância”) foram os fatores que contribuíram diretamente para o desenvolvimento de suas atividades docentes. Além de lecionar o componente curricular de filosofia, trabalham outros componentes concomitantes ou anteriormente à filosofia. São elas: cultura do RN, ensino da arte, ensino religioso, geografia, história e sociologia. Afirmam categoricamente que lecionam esses componentes ou a própria filosofia devido à realidade e a necessidade da escola, que dispõe de pouca carga-horária de filosofia, como de alguns outros dos componentes curriculares.

Com relação à formação profissional constatamos que apenas um professor possui graduação em nível de licenciatura em filosofia. Esse mesmo professor também possui graduação em teologia e bacharelado em direito. Exercendo, portanto, além do magistério, a função de padre e advogado. Os demais professores possuem graduação em outras áreas. Um deles possui graduação em licenciatura em geografia. Outro é formado em licenciatura em história. E o último possui licenciatura em ciências sociais. Apenas um desses professores não possui pós-graduação. Um deles possui pós-graduação *strictu sensu* em nível de mestrado em ciências sociais. Os outros dois possuem pós-graduação *latu sensu* em psicologia da aprendizagem e especialização no ensino da arte, respectivamente. Percebemos, então, que somente 25% dos professores que atuam na docência do componente de filosofia são efetivamente formados na área do conhecimento exigido: licenciatura em filosofia.

Inferimos a partir daqui que a formação inespecífica em licenciatura em filosofia contribui para a pouca importância concedida à filosofia, inicialmente, na escola e na sociedade de modo geral mais tarde. Ora, a filosofia possui competências e habilidades singulares. Se essas competências e habilidades não forem exploradas teremos um esvaziamento e abstração de seu ensino (OBIOLS, 2002).

Constatamos, a partir da aproximação com o campo e das reflexões insinuadas pelo referencial teórico, que o ensino de filosofia no nível médio é encarado nos mais diversos segmentos — sociedade, escola e governo — como lugar vazio e muitas vezes sem importância. Percebemos, ao cruzar o referencial teórico com os dados coletados no campo de pesquisa, que a sociedade está imersa numa visão fragmentada e estreita das suas próprias relações. Sua manifestação atende a um aspecto lacunar da existência e, portanto, desqualifica a filosofia por não atender seus anseios imediatos. Os mecanismos, as redes e jogos de poderes que visam domesticar e controlar o corpo e, por conseguinte, as ações e

comportamentos dos atores sociais hierarquizam o conhecimento de modo a tornar distante do labor diário a experiência filosófica.

O que se torna problemático quando nos referimos a inespecificidade da formação em licenciatura em filosofia é o fato de incorreremos no risco do ensino de filosofia se tornar um lugar de troca de opiniões, ou terapias de exposições de casos sem nenhuma ressonância com a própria filosofia. Pois, entendemos que é parte do profissionalismo e da ‘práxis’ do professor de filosofia que diga a que veio, o que pretende e as formas e estratégias mediante as quais pretende abordar a realidade. Isso só é possível, obviamente, quando a atuação desse profissional se encontra munida de uma sólida formação filosófica e pedagógica. Essa formação sólida é proporcionada através de especificidades que são por natureza inseparáveis de um curso de graduação em licenciatura em filosofia ou de uma formação continuada na área filosófica.

Após a observação *in loco*, análise de entrevistas e questionários mencionados na pesquisa, constatamos que o significado e o sentido da ‘práxis’ de alguns professores pesquisados se situa no âmbito de uma ‘práxis’ técnica e, muitas vezes, uma ‘práxis’ que se faz efetivamente prática enquanto aplicação de ‘conhecimentos na ação’. Quer dizer, pelo menos 50% dos professores pesquisados, por serem graduados em nível de licenciatura, realizam um ensino técnico com o componente curricular de filosofia na medida em que aplicam procedimentos e estratégias técnicas a “conteúdos” de filosofia e, dessa forma, acreditam que estão ensinando filosofia; quando, na verdade, estão reduzindo o ensino de filosofia a uma relação entre meios e fins. E isso é bastante complexo e delicado, sobretudo quando as singularidades da sala de aula se manifestam e, por exemplo, alguns estudantes de forma intempestiva exigem desse profissional destrezas específicas concernentes ao profissional graduado em filosofia. É nesse momento que pode ocorrer uma experiência comprometedora do ensino de filosofia. Pois, esse professor técnico possui um arcabouço de conhecimentos naturalizados, tácitos, interiorizados no manejo ordinário com o mundo, que sequer se apercebe e somente faz jorrar no seu labor educativo esses conhecimentos produzidos sem o devido rigor que a filosofia, seja qual for, exige.

Na circunstância inusitada, intempestiva esses conhecimentos que advêm do modo comum de conhecer (modo fragmentado, preconceituoso e pragmático) afloram. Por exemplo, ao ensinar, em uma aula qualquer, que o conceito de filosofia é “amor a sabedoria”, um professor, que não possui nenhuma formação acadêmica em filosofia, é surpreendido por um estudante que exige que o professor explique melhor o conceito. O professor embaraçado com

a questão não consegue sair da etimologia da palavra filosofia e começa a lançar suas opiniões sobre o conceito e, ao invés de realizar uma explanação conceitual e história e trazê-la para o contexto atual, afirma, grosso modo, que os filósofos são privilegiados, amam o saber, mas acabam sucumbindo à loucura⁴. Essa postura esboça o que compreendemos no primeiro movimento desse estudo como um “conhecimento na ação”. Portanto, esse “conhecimento na ação” pode lesionar seriamente o ensino da filosofia. Haja vista que o professor se comporta e age a partir desses conhecimentos cristalizados na sua formação cultural geral e por não possuir uma adequada e coerente visão filosófica. E isso é comprometedor para o ensino da filosofia por permitir a junção das mais diversas perspectivas de filosofia ou de senso comum elaborado e não chegar a resultado algum ou, o que pode lesionar mais ainda sua prática, chegar a qualquer lugar, ou, nas palavras de Sílvio Gallo (2002, p. 191), se chegar à formação de um “Frankenstein” mal costurado.

Em contraposição a esse modelo de ‘práxis’, constatamos a existência de uma ‘práxis’ reflexiva (50% dos Professores pesquisados). Aqui é importante ressaltar que esse modelo de ‘práxis’ é desenvolvida por um professor graduado em filosofia e um professor graduado em ciências sociais.

A ‘práxis’ reflexiva aqui constatada supõe o pensamento sobre a ação. Essa ‘práxis’ exige que o pensar retorne a si mesmo sobre o que habitualmente entendemos ao agir. É o momento no qual realizamos o movimento da “ação-reflexão-ação” na medida em que realizamos um ato. A partir desse movimento nos refazemos adequada e coerentemente. Nessa perspectiva, o professor, guiado por fins bem definidos, elege os meios em consonância com a finalidade objetivada. Essa ação ocorre devido à suposição, por parte do professor, de um “elemento de repetição”.

Pois, o professor, por exemplo, se depara com inúmeras situações que constituem o âmbito de sua especialidade. Essas situações são organizadas no pensamento do professor de acordo com as semelhanças com os acontecimentos anteriores. Fruto da repetição de acontecimentos, o professor desenvolve um conjunto de expectativas que orientam suas decisões. Então as experiências são o impulsionador do conhecimento na prática pedagógica reflexiva.

Porém, constatamos no momento das observações em sala de aula, a partir dos relatos, que há uma fragilidade na concepção da ‘práxis’ reflexiva. O “elemento de repetição” pode

⁴Exemplo coletado durante a pesquisa a partir da observação *in loco* da aula de um professor que ensina filosofia e possui graduação em geografia.

ser extrapolado pelas singularidades de acontecimentos que entornam a sala de aula. O que foge ao programa refletido pelo professor é deixado de lado, é desconsiderado. É possível nesse momento que o professor se limite ao contexto de sua reflexão e reproduza as mais sutis relações e produções hegemonicamente presentes na instituição escolar. Pode ocorrer aqui um curvamento da ‘práxis’ reflexiva aos contextos burocratizados que a escola incorpora quando se distancia dos reais problemas (históricos e sociais) enfrentados pelos estudantes, profissionais da educação, enfim, pelos sujeitos que constituem a escola (GIROUX *Apud* CONTRERAS, 2002).

Com efeito, nossa constatação é que o significado e sentido da ‘práxis’, encontrada de modo geral na atuação dos professores pesquisados, está relacionada a uma “‘práxis’ profética” (GALLO, 2003). Essa “práxis profética”, no entanto, não possui seu significado e sentido definido a partir do foro íntimo e individual do professor. Não quero colocar e taxar o professor como o centro da problemática e, muito menos, torná-lo, como faz os discursos ideológicos, o “bode expiatório” de todo o insucesso escolar. Sabe-se que as políticas públicas em educação no Brasil, criadas por um estado liberal, jamais investirão de fato em uma educação emancipatória. Então, é mais interessante para esse estado a atuação de um “professor profeta” que encomende uma crítica e reflexão para o futuro e legitime esse estado de “bem-estar social”.

Uma alternativa, nesse sentido, para redimensionar esse modelo de ‘práxis’ encontrado durante a pesquisa e que definimos como lugar-comum ao se pensar o ensino de filosofia é realizar uma “prática pedagógica militante”. Essa proposta de ‘práxis’, de acordo com Sílvio Gallo (2003), é construída por um professor que penetre nas relações existenciais dos estudantes, da escola, da comunidade/sociedade e, calorosamente envolvido com essas circunstâncias vividas, detêm-se com a criação, realização, produção de condições de novidade agora para esse universo de envolvimento. Esse Professor tece sua existência sustentada na resistência das condições de dominação e opressão e caminha por uma “educação menor” através de uma militância no âmbito de uma “micropolítica”.

No ensino de filosofia, essa militância se manifesta a partir do entendimento da aula de filosofia como um lugar de “experiências de pensamento”. Essas experiências atravessam o vivido e constroem sentidos, conceitos, saberes para esses acontecimentos. Pois, a filosofia é um modo de existir para além dos padrões de normalidade e filósofo é aquele que se acostuma com os “ares gelados e rarefeitos das altas montanhas” e de lá rever e reaprende a se colocar no mundo, numa outra perspectiva (NIETZSCHE *Apud* GALLO, 2000, p.193). O filósofo

não se satisfaz com a “doxa”, com as “autoajudas” fornecidas em “literatura água com açúcar” e com a facilidade oferecida pela mídia eletrônica. Ao contrário, experimenta, busca estados alterados, busca o diferente, o “devir”.

Pensamos, portanto, que a ‘práxis’ no ensino de filosofia é o movimento de embrenhar-se de cotidianidade com seus aparatos conceituais. É como a presença em um campo de batalha. Atuar em suas trincheiras utilizando como armamento os conceitos produzidos e lançando-os no mundo recriando-os e redefinindo-os. Ou como a criação de uma escultura. Objeta-se a forma, no caso, a própria realidade; selecionam-se instrumentos e materiais necessários, no caso, conceitos retirados da história da filosofia; lapidar a forma através de “reconceitos” (conceitos novos para aquela realidade). Não é uma mera reprodução, é reapropriação daquilo que é importante e relevante. A escultura vai possuir traços singulares do artista. Não é, apenas, uma junção de pedaços. É em inteireza a concretização de uma autêntica perspectiva. Perspectiva autêntica e possível na medida em que possamos constantemente efetivar uma “epistemologia da prática”, ou seja, transformar em conhecimento a nossa atuação enquanto professor de filosofia.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Myrtes. (org.). *O trabalho docente: teoria & prática*. São Paulo: Pioneira, 1999.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: MEC, 2006.

BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CONTRERAS, José. *Autonomia de Professores*. São Paulo: Cortez, 2002.

SAVIANI, Dermeval. *Do senso comum à consciência Filosófica*. Campinas-SP: Autores Associados, 2004. (Coleção Educação Contemporânea).

GALLO, Sílvio. KOHAN, Walter Omar. *Crítica de alguns lugares-comuns ao se pensar a Filosofia no Ensino Médio*. In: *Filosofia no Ensino Médio*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GALLO, Sílvio. *Deleuze e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. *Filosofia e educação: pistas para um diálogo transversal*. In: *Ensino de Filosofia – perspectivas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 296 p.

_____. *Filosofia no Ensino Médio: em busca de um mapa conceitual*. In: *Um olhar sobre o ensino de Filosofia*. Ijuí: Ed.UNIJUÍ, 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza, DESLANDES, Suely Ferreira, NETO, Otavio Cruz, GOMES, Romeu. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

OBIOLS, Guillermo. *Uma introdução ao ensino de Filosofia*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2002.

VASQUEZ, A. S. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ZABALA, Antoni. *A prática educativa*. Porto Alegre: artes medicas, 1998.