

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA**

**CRISE NA POLÍTICA E CRISE NA EDUCAÇÃO:  
Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**

**IVAN SERRA BRAGA**

Orientador : Prof. Dr. Francisco Cock Fontanella

Tese apresentada à Universidade Metodista de Piracicaba, para  
a obtenção do título de Doutor em Educação

PIRACICABA  
Estado de São Paulo – Brasil  
Setembro – 2006

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA**

**CRISE NA POLÍTICA E CRISE NA EDUCAÇÃO:  
Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**

**IVAN SERRA BRAGA**

**PIRACICABA**  
Estado de São Paulo – Brasil  
Setembro – 2006

“Eterno é tudo que dura uma fração de segundo,  
mas, com tamanha intensidade que nenhuma força o  
resgata”

Drummond

Ao Deus e Pai de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, o Justo, “*em quem estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e da ciência*”.

A minha mãe Olga Serra Braga e ao meu pai Esaldivar Serra Braga (*in memoriam*) cujos incentivos nos estudos me trouxeram até aqui.

Ao prof. Dr. *Francisco Cock Fontanella* cuja paciência e experiência acadêmica foram essenciais à realização deste trabalho.

A todos aqueles que ainda ousam pensar

## **ABSTRACT**

Writing about politics in Hannah Arendt is something relatively easy. Nevertheless, as someone makes up his mind to write about education based in her writings, one must quite aware of the difficulties that he or she will have to face later on; and that is exactly the purpose of the present thesis entitled “ CRISIS IN POLITICS CRISIS IN EDUCATION: A DIALOGUE WITH THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT”.

Looking into the political scenery of the USA of the 60's, Hannah Arendt felt most concerned as, in her point of view, the last model of democracy of the West was going bankruptcy. Assassinations, scandals and wars seemed to pose threaten and cast a shadow on the last nestle of Republic. Based in this scenery, Hannah Arendt observes that the American education is also failing: if educations is meant to prepare each and every generation to undertake its responsibility on the political space, the American education based on the “Learn by Doing” of the predominating so called Pragmatism of John Dewy had nothing to contribute to soften the troubles that were going on the American establishment. Can one ever say that such a crisis is a singular case of a worldwide crises on politics? Can one say that pragmatism holds somehow some connection to with the crisis in the Republic of the USA? Can one say, furthermore, that such a crisis is in the whole world? These are the questions that the present work tries to answer. It's truly hoped that this bit of academic work can truly bring back the greatness and beauty of Hannah Arendt's thought to the limelight of the contemporary discussions on education.

## RESUMO

Escrever sobre política em Hannah Arendt é algo relativamente fácil. No entanto, quando alguém decide escrever sobre educação baseado em seus escritos, esta pessoa deve estar muito consciente das dificuldades que ela vai ter de encarar posteriormente; e este é o propósito desta tese intitulada: **CRISE NA POLÍTICA CRISE NA EDUCAÇÃO: UM DIÁLOGO COM O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**".

Olhando para o cenário político dos EUA dos anos 60, Hannah Arendt sentiu-se muito preocupada quando, do seu ponto de vista, a última democracia do Ocidente estava falindo. Assassinatos, escândalos e guerras pareciam colocar uma ameaça e lançar uma sombra sobre o último ninho da República. Baseado neste cenário, Hannah Arendt observa que a educação americana também está fracassando: se é verdade que a educação deve preparar cada geração para assumir sua responsabilidade no espaço público, a educação americana baseada no "aprender fazendo", do predominantemente assim chamado pragmatismo de John Dewey, não tinha nada a contribuir para amenizar os problemas que estavam acontecendo no sistema americano. Poder-se-ia dizer que uma tal crise seria um caso singular de uma crise mundial da política? Poder-se-ia dizer que o pragmatismo tem, de alguma forma, alguma relação com a crise da república dos EUA? Poder-se-ia dizer, que uma tal crise está no mundo todo? Estas são as questões que o presente trabalho tenta responder. Espera-se que esta tese devolva, de alguma forma, a grandeza e a beleza do pensamento de Hannah Arendt ao centro da atenção das discussões acadêmicas sobre educação.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
PARTE I - DA VIDA DO ESPÍRITO .....	12
DO PENSAR.....	12
§ 1 - Do Conhecimento .....	12
§ 2 - Dos juízos sintéticos e dos juízos analíticos .....	13
§ 3 - Do Pensar .....	15
§ 4 - A lacuna entre o Passado e o Futuro .....	17
JUÍZO .....	21
Introdução .....	21
§ 1 - DO JUÍZO DE GOSTO AO SENSO COMUM: .....	21
§ 2 - SENSO COMUM E OPINIÃO PÚBLICA .....	24
DA VONTADE.....	28
§ 1 - A VONTADE E A TRADIÇÃO OCIDENTAL .....	28
§2 - ARISTÓTELES: HE PROAIRESIS .....	29
§ 3 - PAULO E A IMPOTÊNCIA DA VONTADE HUMANA .....	30
§4 - SANTO AGOSTINHO: UMA FILOSOFIA DA VONTADE .....	33
§ 5 - VONTADE E LIBERDADE.....	35
§ 6 - ESPÍRITO, SENSO COMUM E EDUCAÇÃO .....	45
PARTE II.....	48
A ERA MODERNA E O ABANDONO DO SENSUS COMMUNIS .....	48
§ 1 - Descartes .....	48
§ 2 - A CARTOGRAFIA .....	52
§ 3 - A REFORMA.....	53
§ 4 - A TRANSFORMAÇÃO DO ANIMAL POLÍTICO EM <i>HOMO FABER</i> .....	55
§ 5 - A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS .....	57
§ 6 - UMA BREVE DIGRESSÃO.....	60
PARTE III.....	62
EDUCAÇÃO E POLÍTICA.....	62
§ 1 - POLÍTICA E AUTORIDADE.....	62
§2 - O QUE É EDUCAÇÃO PARA HANNAH ARENDT? .....	64
§3 - A EDUCAÇÃO MODERNA: O Realismo .....	65
§4 - A EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA .....	69
I - A proposta pedagógica positivista .....	69
II - A proposta pedagógica socialista .....	70
III - A Escola Nova .....	72
IV - Da Pedagogia Fenomenológica – Existencialista ao Pensamento Pedagógico anti-autoritário.....	75
V - O Pensamento Pedagógico Crítico .....	81
§5 - Hannah Arendt tinha razão? .....	83

PARTE IV – POR UMA NOVA EDUCAÇÃO.....	86
Introdução .....	86
§ 1 - ESTÉTICA E VERDADE: Um novo Paradigma de Saber .....	89
§1.1 - Fridiesch Schiller e o Impulso Lúdico.....	90
§1.2 - Hegel, Schelling e o Absoluto.....	91
§1.3 - Schopenhauer, Nietzsche e a Vontade.....	93
§1.4 - Heidegger x Dialética Negativa de Adorno .....	95
§2 - Breve Comentário sobre a Parte IV.....	98
§3 - Por uma Educação Estética.....	98
§4- Pode a Arte Educar?.....	101
Considerações Finais .....	107
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA .....	109



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho é um esforço para falar do conceito de educação na obra de Hannah Arendt. Tal empreitada não é fácil, uma vez que a própria Hannah Arendt não escreveu muito sobre educação, exceto por algumas páginas em que ela toca superficialmente no assunto em seu livro “*Entre o Passado e o Futuro*”. Daí, o presente trabalho se configurar como um desafio: escrever sobre educação em Hannah Arendt, a partir de um comentário pouco abrangente sobre este assunto em sua obra, quase totalmente concentrada na área de política.

Em linhas gerais, este trabalho surgiu da pergunta, inspirada na obra acima citada; como é possível, tendo como cenário o pensamento arendtiano, conceber uma crise na educação contemporânea enquanto resultante de uma crise na política? No que tange a uma crise política, na medida em que a obra de Hannah Arendt foi marcada por esta problemática, não foi difícil traçar os caminhos trilhados pelo espaço público ocidental modernidade a dentro, que levaram ao declínio do Estado-Nação. Todavia, como se verá ao longo deste trabalho, quando da correlação desta crise com a educação, Hannah Arendt entendia que uma das faculdades imprescindíveis ao exercício da vida pública – *bios politikos*, como diria Aristóteles- a faculdade de julgar, estava totalmente comprometida em meio a esta crise. Ora, o juízo está totalmente alicerçado no senso comum, este sexto sentido que dá ao homem seu senso de realidade, de mundo, de objetividade. Sem o senso comum (*sensus communis*) não seria possível ao ser humano pensar em termos de uma realidade comum, compartilhada com seus companheiros humanos. Mas, o que é a realidade ou o mundo, senão este espaço onde tudo pode ser visto e ouvido por todos? E o que mais poderia significar “espaço público”, senão este mundo, esta realidade que só pode existir por que o senso comum atua no espírito de cada ser humano? É assim que, dentro da ótica de Hannah Arendt, na crise do espaço público se subentende uma crise do senso comum; a “capacidade” espiritual de aplicar a faculdade de julgar à construção do real e à formação da opinião pública, sendo esta última imprescindível à perpetuação da esfera pública enquanto espaço democrático, *locus* verdadeiramente comum ao qual todos têm acesso. Sendo o juízo, ou melhor, o senso comum, uma atividade do espírito<sup>1</sup>, não houve outra forma de se dar início a este trabalho

---

<sup>1</sup> Por espírito entenda-se a terminologia “mind”, isto é, a mente. Hannah Arendt trata o espírito enquanto faculdade (de pensamento; juízo; vontade)

senão falando acerca da vida do espírito, tomando-se como ponto de partida, como é de se esperar, “*A Vida do Espírito*” da autora aqui estudada.

Das atividades do espírito (na compreensão arendtiana de espírito) - o pensar, a vontade e o juízo - , recebe destaque especial o juízo, visto ser a atividade mais afetada pela crise política da modernidade, por ser a responsável pela consciência política. Isto, porém, não exime da necessidade de se apontar e definir todas estas características do espírito, tentando-se mostrar, dentro do pensamento arendtiano, como todas estas atividades cooperam mutuamente para a construção do “*zoon politikòn*”.

Com o advento da modernidade e, com ela, da moderna forma de pensar inaugurada por Descartes, o senso comum ficou marginalizado, dando-se, como é muito comum no meio filosófico, privilégios aos sofisticados raciocínios lógico-dedutivos e indutivos, que, descompromissados com a experiência sensível – o alimento do senso comum e da consciência política – resultam em elaboradas edificações silogísticas ou dialéticas, que pouco resultado apresentam para o homem enquanto animal político, para quem a verdade é a opinião pública (*doxa*) e não a verdade abstrata, ideal e noumênica das academias de filosofia. Além deste desprezo ao senso comum, a modernidade ensinara o homem moderno assumir seu “ponto arquimediano” com relação ao mundo – isto é muito perceptível no desenvolvimento da cartografia, como se verá na segunda parte deste trabalho. Além do desprezo ao senso comum e da alienação do homem em relação ao mundo por meio de seu afastamento (ponto arquimediano), a modernidade também produziu um sistema econômico capaz de alienar o homem de seu lugar no mundo através da mola propulsora do capitalismo, como foi bem apontado por Marx: a expropriação.

Ora, em um momento da história, em que o ser humano assiste ao declínio da vida política por conta de sua tríplice alienação do espaço público – a crise no senso comum, a adoção da “postura observadora” do mundo afastando-se dele, e a expropriação de seu lugar nele por conta do *modus operandi* do capitalismo -, a educação mesma, que deveria, ao ver de Hannah Arendt, preparar cada nova geração para assumir seu lugar neste mesmo mundo, depara-se com um dilema de difícil solução: como preparar uma geração para assumir seu lugar, isto é, sua responsabilidade neste mundo, se este mesmo mundo se encontra em declínio? Daí a razão de Hannah Arendt asseverar que os métodos educativos contemporâneos em nada contribuem para persuadir os jovens a assumir seu lugar na vida pública. Na realidade, a seu ver, toda a pedagogia moderna nada mais faz do que ajudar no já

cristalizado processo de alienação do pupilo em relação ao mundo, este lugar comum construído pelo senso comum de todos nós.

Em face destas coisas, indaga-se: há uma solução para a educação? Que este trabalho sirva de fonte de inspiração a todos aqueles que têm de alguma forma se inquietado com o *status* da educação contemporânea que, se não for constantemente sujeita a um exame crítico, poderá incorrer no risco de apenas reproduzir valores, às novas gerações.

Em uma modernidade na qual a técnica, a produção e o enriquecimento parecem ser o estandarte deste “*Novus Ordo Seclorum*”; a ação, o discurso e o poder, enfim, a alma da vida política, parecem transformar-se em meros instrumentos de macro economia.

Para concluir esta introdução, quem sabe, em sendo possível resgatar o verdadeiro papel da educação, consiga-se formar gerações futuras capazes de, assumindo sua responsabilidade no mundo essencialmente político, realizar a *praxis* tal como sonhada por Marx e Engels: a ação que muda o mundo. Fazendo uma analogia com Kant, ao invés de se clamar hoje “SAPERE AUDE”, talvez convenha clamar “AGERE AUDE” – ousa agir!

## PARTE I - DA VIDA DO ESPÍRITO

### DO PENSAR

#### § 1 - Do Conhecimento

De acordo com Kant<sup>2</sup>, só é possível conhecer quando se utilizam as *categorias transcendentais* na compreensão de algo dado à *percepção*. As categorias, quase todas propostas por Aristóteles, são formas gerais, nas quais, segundo o próprio Kant, é possível fazer a *síntese* da representação de “objetos”<sup>3</sup> dados à *intuição sensível*. Assim, quando “algo” se apresenta aos sentidos de alguém, pode-se dizer que a sensação deste “algo” será comunicada, segundo Kant, à *consciência* num contato imediato e pré conceitual, ou seja, a intuição. Neste sentido, fica fácil compreender por que Kant define a percepção como “*a sensação com consciência*”, ou seja, o ego pensante tomando contato de algo dado às sensações por intermédio da intuição sensível. Todavia, “*o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento, é a intuição. Porém, esta intuição apenas se verifica na medida em que o ‘objeto’ nos for dado. Por sua vez, isto só é possível, pelo menos para nós homens, se o ‘objeto’, de certa forma, afetar o espírito*” (Kant; CrRP; 2002; 65). Ora, decorre daí a pergunta: como pode um objeto qualquer *in concreto* afetar o espírito? Kant fez uma distinção em sua *Estética Transcendental* entre a forma e a matéria de uma “coisa” qualquer que se apresente ao espírito humano. No que tange à matéria desta “coisa”, esta é a sua “sensação” nos sentidos humanos. Todavia, para que haja conhecimento, necessário é que o pensamento, “como meio”, seja capaz de “ligar” esta intuição a uma categoria, daí, aquilo que:

*“possibilita a multiplicidade do fenômeno e sua devida ordenação segundo determinadas relações dou o nome de forma do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua*

---

<sup>2</sup> Na parte I usei deliberadamente da filosofia kantiana para definir a faculdade de pensar, porque é em Kant que Hannah Arendt vai encontrar sua compreensão acerca deste conceito. Faço notar também que começo esta parte do trabalho definindo conhecimento antes de definir pensamento. Acho este caminho mais didático para se compreender o peso que a atividade de pensar tem dentro do pensamento arendtiano.

<sup>3</sup> Prefiro usar objeto entre aspas ou a expressão “algo”. Isso porque ‘objeto’ no pensamento kantiano é construído pelo espírito no processo de elaboração do conhecimento. Antes que haja um sujeito não existe objeto e vice versa. Assim, rigorosamente falando, uma coisa ou algo não pode ser objeto antes que a percepção humana o apreenda.

vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente a posteriori, a sua forma deve encontrar-se a priori no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem de poder ser considerada independentemente de qualquer sensação” (Ibidem; 66).

Desta feita, claro está que a intuição sensível, ou se quiser, empírica de um objeto só é possível por meio das formas *a priori* desta intuição no espírito. A estas formas chamou Kant de “espaço” e “tempo”.

Na seqüência, em sua *Lógica Transcendental*, Kant vai mostrar que a *apercepção*, por intermédio da *imaginação*, fará o *esquema*, isto é, a “*ligação*” do intuído às categorias, que, tal como as formas puras da intuição, já se encontram no espírito humano. Eis aí então “o conhecimento” para Kant: o uso do pensamento como meio para a formação e compreensão de um fenômeno – “*objeto indeterminado da intuição empírica*”.

A essa “*ligação*” da intuição sensível de algo a uma categoria, chamaria Kant de juízo. Se não fora o juízo, não seria possível nenhum tipo de conhecimento, entendido a esta altura, como sendo a capacidade de explicar, por meio de categorias, algo (que virá a ser objeto) dado à intuição sensível.

Em sua “*Crítica da Razão Pura*” Kant mostra que o juízo, que permite o conhecimento, é  *sintético a priori*. Explique-se isso um pouco mais a seguir.

## § 2 - Dos juízos sintéticos e dos juízos analíticos

O que são os juízos? Segundo o Kant da *Crítica da Razão Pura*, por juízo se entende a síntese dos “*conceitos do entendimento com o múltiplo da intuição*”(Caygill;2000;207). Desta feita, por exemplo, sempre que uma coisa em sua dinâmica é dada à intuição sensível, esta, como fenômeno, será relacionada a uma das categorias no espírito humano. No campo do conhecimento, os juízos se dividem, primordialmente, em dois tipos: os juízos analíticos e os juízos sintéticos. Em outras palavras: “*em todos os juízos em que for pensada a relação entre um sujeito e um predicado (...) é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A, ou B está totalmente fora do conceito A, conquanto em ligação com ele. Analítico ao juízo, é como eu chamo no primeiro caso. No segundo, denomino de sintético*”. (Caygill; 2000; 49). Assim, quando se diz que todo *corpo é extensão*, o que se afirma do corpo, isto é, o juízo que se faz dele, nada acrescenta ao conceito corpo, posto que extensão já se encontra inclusa no conceito de corpo. Todavia, quando se diz que todo corpo é pesado, ou que toda

massa é divisível ao infinito, o que se afirma dos conceitos de corpo e de massa – peso e divisibilidade- já não são algo dado nestes conceitos e a eles inerentes. Algo deve interferir no ato de ajuizar sobre corpo e massa neste segundo caso, que permita a efetuação do juízo. Segundo Kant, este algo chama-se *experiência*.

Porém, assim como a intuição sensível está condicionada às *formas puras da intuição* – *tempo e espaço*- da mesma forma, a experiência só é possível ao sujeito do conhecimento em decorrência das categorias, as quais são denominadas por Kant de *a priori*, isto é, que não vêm depois da experiência, posto que estão no espírito humano, e são *Transcendentais*, isto é, pertencem a todo sujeito cognoscente, independentemente de sua facticidade.

Segundo Kant, o conhecimento humano dificilmente teria avançado muito se não fora o *juízo sintético*.

Pois bem, definido o que vem a ser *juízo sintético*, segue-se a pergunta: “*o que são os juízos sintéticos a priori*”?

Que se responda a esta indagação recorrendo-se ao que Kant chamou de “*Tábua das Categorias*”. A propósito, o que é categoria? “*O termo grego clássico kategoriein significa ‘acusar’, ‘dizer de’ ou ‘julgar’, e foi adotado por Aristóteles para descrever os modos como era possível falar de ser*” (Caygill; 2000; 50).

Na ótica de Kant, muito longe de servir para falar do ser das coisas, as categorias nada mais seriam do que as “condições” para a atuação dos *juízos sintéticos*. Dito de outra forma, sem as *categorias de relação*, por exemplo, seria impossível ao espírito estabelecer uma conexão causal entre força e movimento; sem as *categorias de quantidade* seria impossível reunir a multiplicidade de fenômenos químicos e físicos em um denominador comum chamado Universo. É assim que, para Kant, as categorias são o fator que permite ao sujeito dizer que um corpo seja pesado, apesar de corpo e peso parecerem conceitos não necessariamente correlatos, a princípio. Neste contexto, percebe-se que as categorias são o que permite ao *juízo* executar *síntese* entre noções aparentes não correspondentes tais como corpo e peso, quantidade e totalidade etc.

O curioso na *Crítica da Razão Pura* é a constatação de que toda a especulação filosófica nada mais é do que a vã tentativa da razão pura em estender as categorias à objetos indeterminados, isto é, a objetos que não são dados à experiência possível. Em outras palavras, a história da filosofia do ponto de vista kantiano, nada mais é do que a tentativa de aplicar as condições dos juízos sintéticos a objetos que não pertencem à experiência possível.

Antes de concluir este parágrafo, seria importante explicar o conceito de *a priori* no pensamento kantiano. Quando se lê *a priori*, normalmente vem à mente a expressão “o que

vem antes”. Porém, quando Kant diz que as categorias puras e as formas puras da intuição são *a priori* ele quer dizer que as condições para conhecer não estão nem antes como querem os racionalistas, nem depois como querem os empiristas, o que é totalmente coerente com a posição ocupada por Kant na história da filosofia ocidental: ele é o “*quid medium*” entre um racionalismo europeu-continental e um aferrado empirismo britânico.

Portanto, o conhecimento se dá no momento mesmo em que algo indeterminado se apresenta à percepção, momento em que as atividades da cognição – categorias e formas da intuição sensível – entram em ação para criar um sentido aos fenômenos, fazendo deles objetos cognoscíveis.

### § 3 - Do Pensar

Em “*Apêndice à Dialética Transcendental*” anunciou Kant: “*Todas as tentativas dialéticas da razão pura produziram um resultado que não só confirma o que provamos na Analítica Transcendental –de que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento -, como também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, conquanto com a diferença destas últimas levarem à verdade, ou seja, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, conquanto inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais contundente*” (Kant; CrRP; 2002; 479).

Aparecem aqui, na citação acima, alguns conceitos, aos quais seria importante dar esclarecimento. O primeiro destes conceitos é o de entendimento. Por entendimento entenda-se o “*locus*” onde se processa o conhecimento. É no entendimento ou *intellectus* que se processa a síntese da diversidade da intuição sensível no conceito. É lá que a imaginação realiza a ligação ou o *esquema* da intuição em um conceito, segundo as funções lógicas.

Assim, se o entendimento é o “*locus*” das categorias, a razão<sup>4</sup> é o depositário das *idéias*. Mas o que são *idéias*? Para Kant, as *idéias*, muito longe de serem os arquétipos de

---

<sup>4</sup> Apesar de ter feito uma distinção entre razão e entendimento, não quero com isto dizer que haja tal distinção na obra de Kant. Acredito que ele tinha a intenção de apresentar o entendimento como instância da razão pura. Todavia, como aponta Howard Caygill em seu “Dicionário Kant” “*a fim de caracterizar como é possível ao entendimento originar os seus próprios conceitos puros, Kant tem de distingui-lo das duas outras faculdades, a sensibilidade e a razão*” (Caygill; 2000; 112).

todos os entes existentes no mundo inteligível, tal como quer a tradição platônica, são *entia rationis*, isto é, são “conceitos” aos quais não corresponde nenhum objeto dado na intuição sensível; não passando de esquemas gerais capazes de resumir a diversidade de experiências. Como exemplo, *alma* é uma *idéia* que resumiria o montante de sensações e vivências que se passam internamente, tais como ódio, amor, paixão, raiva, medo etc.

Tais idéias, por serem “propriedade” da razão pura, outra função não têm senão organizar os conceitos do entendimento – que lidam com os objetos do mundo sensível (e objetos em geral)- em princípios universais e totalizantes. Posto isto, pode-se afirmar que enquanto o entendimento explica a causa particular do movimento de um corpo, a razão, que almeja, que só se aquieta com a totalidade, reúne todas as causas da natureza no *Ens Necessarium e Absolutum* Deus; a causa primeira de todas as causas. Outrossim, enquanto o entendimento pensa o fenômeno em particular, à razão cabe reunir os fenômenos particulares em uma grande totalidade de fenômenos agrupados sob a idéia transcendental de “mundo” ou “natureza”. Assim, pôr o particular à sombra do geral eis o papel da razão pura em relação ao entendimento. Ora, o que significa unificar ao geral o particular senão realizar juízo? “*Se o entendimento em geral é definido como a faculdade<sup>5</sup> de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de conceber regras, ou seja, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não*” (Ibidem; 165). É assim que, no tocante ao entendimento, unir o objeto da intuição sensível à *tábua das categorias* é o papel da razão. Note-se, porém, que jactância última da razão é abrigar as categorias, por sua vez, sob a sombra das idéias; idéias as quais, apesar de se encontrarem fora do âmbito da experiência possível organizam-na, dano-lhe o *status* de ser participante de um “*cosmos*”, onde ela (a experiência) é parte integrante de um todo coerente e aparentemente cognoscível, explicável.

Kant encontrou três idéias nas quais a razão fundamenta todos os conceitos do entendimento, a saber: *Deus*, *Mundo* e *Alma*. Segundo Kant, por se tratarem de *entia rationis*, não podem ser efetivamente conhecidos, pois a eles não corresponde nenhum “objeto” da experiência. Porém, estes conceitos ideais são necessários, pois eles dão uma “finalidade”, como visto, ao entendimento, uma espécie de horizonte ou limite que se pode vislumbrar, mas nunca alcançar, na insaciável busca da “totalidade” de todas as experiências possíveis. O que

---

<sup>5</sup> O uso do termo *faculdade* no que tange às atividades do espírito em Kant não parece muito feliz. O termo *faculdade* lembra a antiga tradição aristotélica cujo sistema filosófico trabalha com a dicotomia potência e ato. Neste sentido, ao falar-se em “*faculdade*” dá-se a entender que antes que se conheça qualquer objeto sensível, já existiria, em potência, o juízo, as categorias, as formas puras da intuição, prontas para realizar o conhecimento. Ora, isto está em franco desacordo com o sentido de *a priori* kantiano, que significa “não depois”. Nas traduções dos textos de Hannah Arendt que consultei também vejo a expressão “*faculdade*” para as atividades do espírito. Acho isto impreciso e sujeito a críticas.



chama a atenção na primeira Crítica de Kant é que, apesar de se constituírem em problema para a cognição, estas idéias transcendentais “*têm uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um determinado fim, aonde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, mesmo sendo apenas uma idéia (focus imaginarius) (...) serve enfim para lhes conferir a maior unidade e, ao mesmo tempo, maior extensão. Em verdade, daqui deriva a ilusão de que todas as linhas de orientação provêm propriamente de um objeto situado fora do campo da experiência possível*” (Ibidem; 480)

Ora, como se vê, a razão sempre submete o entendimento a idéias gerais. Mas, por quê? Ao fazê-lo, o espírito está construindo e significando o mundo para o homem. Talvez isto fique mais claro, quando Kant demonstra que a atividade unificante da razão desemboca em três grandes ciências, a saber: a *cosmologia*, a *psicologia* e a *teologia*. Da cosmologia e da teologia a razão submete, (apesar da impossibilidade de prova da existência de Deus – posto que não está sujeito tal conceito às condições gerais da experiência- e das antinomias da razão presentes na “*cosmologia rationalis*”), a multiplicidade dos fenômenos do mundo a uma causa primeira e necessária. Quanto à psicologia, que em Kant tem um sentido diferente daquele assumido a partir da história contemporânea, a razão busca mostrar a imortalidade da alma. Por isso, uma leitura atenta da obra de Kant, permite ao seu leitor perceber que a razão parece “significar” o mundo e o homem nele, ao ego pensante. Daí que neste trabalho se entende por “pensamento” não apenas a reunião das categorias do entendimento em princípios universais, que apenas ajudem o homem a “conhecer”, mas, antes, por pensamento entenda-se a faculdade do espírito de *significar* por meio da razão. É assim que razão, pensamento e juízo são conceitos indissociáveis.

#### **§ 4 - A lacuna entre o Passado e o Futuro**

##### **O Agora**

Em sua *Estética Transcendental*, Kant afirma que o tempo é uma forma pura da intuição sensível. É nele que se dá a noção de sucessão, dinâmica, movimento. Mas, tal como o espaço, o tempo também se dá como sendo um intervalo; um intervalo entre dois instantes: o inicial e o final. Porém, como diria o próprio Kant, posto que o tempo não é um dado objetivo, sendo antes, uma noção do espírito, ele não tem, “em si”, registro de começo ou de fim. Desta sorte, o tempo, assim como o espaço – forma do objeto externo do espírito humano – para nada mais serve senão para ajudar as formas puras da intuição a denunciar o objeto em sua forma e em seu “movimento”, “sucessão”, “quantidade” etc.

Assim, se o tempo não é objetivo ele não pode ter um começo nem um fim; ele se estende ao infinitamente passado, rumando ao infinitamente futuro. É nesta linha contínua ao infinito de ambos os lados que o homem se insere, quando decide pensar. É óbvio que, rastreando a influência kantiana em Hannah Arendt, aqui se está definindo o pensamento como *representação*<sup>6</sup>, isto é, na etimologia da palavra, “*tornar presente a coisa*”. Mas, onde se torna a coisa presente na representação? Justamente na linha do tempo, onde o ego pensante se insere no ato de pensar. Deste forma, pode-se dizer que “*o pensamento sempre lida com ausências e abandona o que está presente e ao alcance da mão*” (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 150). Na medida em que lida com coisas ausentes e se desliga das coisas imediatamente dadas *in concreto*, o pensamento está suspendendo a realidade e a existência concebidas nas formas puras da intuição sensível, temporariamente. Isso só pode significar uma coisa: quando pensa o ego pensante – *ergo cogitans* – não está em lugar nenhum. Ele está fora do “espaço”. Todavia, ele não está fora do tempo. Deveras, a sensação “*interna do tempo surge não quando estamos inteiramente absorvidos pelos invisíveis ausentes sobre os quais pensamos, mas quando começamos a dirigir nossa atenção para a atividade ela mesma. Nessa situação, passado e futuro estão igualmente presentes, precisamente porque estão igualmente ausentes da nossa percepção*” (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 153). É justamente esta presentificação do passado e do futuro que parecem estar juntos ao mesmo instante em que se propõe o ego pensante a pensar, que se dá o nome de *Agora*. Talvez, esta inserção do ego pensante no “agora” fique mais clara no enigmático texto de Nietzsche – “*Assim falou Zarathustra*” – no capítulo intitulado “*Da visão e do Enigma*”, quando Zarathustra em conversa com um anão se depara com um pórtico dizendo:

“*Anão ....olha para este pórtico! Tem duas caras. Aqui se reúnem dois caminhos: ainda ninguém os seguiu até o fim. Esta rua larga que desce dura uma eternidade(...) e essa outra longa rua que sobe(...) é outra eternidade (...)*

*Estes caminhos são contrários, opõem-se um ao outro, e encontram-se aqui neste pórtico. O nome do pórtico está escrito em cima; chama-se ‘instante’<sup>7</sup>(...) Olha para este*

---

<sup>6</sup> Quero deixar claro aqui, que por *representação* não quero dizer o tornar presente a coisa em sua absoluta essência como queria a tradição. Hannah Arendt trata o pensar enquanto representação no sentido de que, ao exercer esta atividade do espírito, somos capazes de nos colocar “fora da linha do tempo” e do espaço, puxando da memória o objeto (sensível) ausente.

<sup>7</sup> No alemão, esta expressão “instante” se traduz por “Augenblick”, que significa literalmente “pisar de olhos”. Isto é coerente com o sentido latino de “agora” usado por Hannah Arendt, o “nunc stans”.

*instante! (...) deste pórtico de momento segue para trás uma rua larga e eterna rua; detrás de nós há uma eternidade*” (Nietzsche; Assim Falou Zaratrustra; 2001; 125).

É curiosa a percepção de que este agora – “*Augenblick*” – só se apresenta para o ego pensante, isto é, só se apresenta ao espírito que está sob o pórtico. Para quem está fora desta imersão interior, isto é, para o observador que se encontre fora do pórtico, o tempo transcorre como se fora uma sucessão de “agoras” em que uma coisa sempre sucede outra. Porém, para quem se propõe a pensar, o passado colide com o futuro, no ponto de intersecção que é o pórtico, de que fala Nietzsche, um pressionando contra o outro, de modo que o ego pensante parece lutar contra ambos, se esforçando por criar um novo espaço no centro deste combate: o *nunc stans*, o *agora*. É esta idéia de combate, luta para estabelecer o agora em meio ao fluxo contínuo do tempo<sup>8</sup> que Kafka redigiu sua parábola “ele”, que começa afirmando que ‘Ele’, isto é, o ego pensante, tem dois adversários, de sorte que “*o primeiro empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás*” (Kafka apud Arendt; 2001; 33).

E daí? Qual a importância deste *nunc stans*, do *Augenblick*, do *agora* que se abre ao espírito no ato do pensar? O que se deve entender é que apesar do pensamento lidar com generalizações, ou como diria Kant, *entia rationis*, é ele quem, como já dito no item anterior, “significa”. Mas significa o quê? Um bom exemplo disto foi Sócrates. Segundo ele mesmo, a única coisa de que tinha compreensão de fato era o amor, no sentido de *Eros*. *Eros* significa “uma falta”, desejar o que não se tem. Ora, o que não se tem, no contexto dos diálogos de Sócrates, senão aqueles conceitos chamados por Kant de *entia rationis*, ou se quiser, idéias transcendentais, tais como Justiça, o Belo, Deus, Imortalidade e etc? Assim, quando Sócrates dizia entender de *Eros*, ele se referia a sua procura destes conceitos tão puros e transcendentais, que por sua própria natureza só poderiam ser encontrados em um mundo

---

<sup>8</sup> Chamo a atenção para o fato de que não estou ignorando em momento algum que “o fluxo contínuo” do tempo seja apenas uma noção da apercepção, falando em termos kantianos. Gostaria ainda de reforçar esta definição de tempo com o texto “*Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*” de Henri Bergson, especialmente no capítulo dois quando ele afirma que a linha do tempo nada mais é do que a representação da experiência, da consciência, de duração. Em suas palavras: “*dentro de mim, prossegue-se um processo de organização de penetração mútua dos factos da consciência, que constitui a verdadeira duração*” (p. 77). E mais adiante diz Bergson “*...o movimento enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico (...)*” (Ibidem; 79). Assim, o tempo nasceria de um processo psíquico de “sucessividade”, isto é, a duração, da qual adviria nossa concepção de tempo. Isto significa assumir que o tempo não existe fora da apercepção, corroborando Bergson a tese de Kant.

ideal, onde tais idéias não são senão *noumenos*, e nunca em um mundo real. Entretanto, são justamente estas idéias que dão sentido à vida humana; orientar-se por elas, ainda que não sejam acessíveis como as coisas do mundo dos fenômenos, dá significado à existência humana neste mundo.

Resulta que, ao deixar o mundo dos fenômenos, onde tudo parece “passar” no implacável fluxo do tempo, e lançar-se no agora, o espírito está buscando “significar”, representando o que está ausente ou no infinitamente passado ou no infinitamente futuro. Ora, é a partir desta significação, deste ato de simbolizar por meio do diálogo consigo mesmo, o *dialegethai metá seauto*, através do pensar, que o espírito poderá realizar uma outra atividade não menos importante: o juízo. Não se trata aqui dos juízos sintéticos ou analíticos que permitem o conhecimento, mas, o juízo reflexivo, aquele que permite aos homens tanto a construção da realidade – o mundo, o espaço público – quanto a avaliação da responsabilidade de suas ações nele. Na medida em que o pensamento consiste no que Hannah Arendt entendia por “dois-em-um”, ao pensar cada pessoa está obrigatoriamente colocada diante de si mesma na condição de juiz e réu de suas próprias ações, sendo obrigada a responder, ainda que só para si mesma, isto é, à sua consciência moral, sobre o que fez, e os impactos de suas ações no mundo que partilha com seus demais companheiros humanos. Para Hannah Arendt, a incapacidade de pensar conduz a uma incapacidade de julgar o que pode ser perigoso para a esfera pública, para o mundo comum à pluralidade dos homens. Em suas palavras:

*“Quem não conhece a interação entre mim e mim mesma (em que examinamos o que dizemos e o que fazemos) não se importará em se contradizer, e isso significa que ele nunca será capaz de prestar contas do que diz ou faz, nem estará disposto a fazê-lo; tampouco se importará em cometer algum crime, pois pode estar seguro de que o ato será esquecido no momento seguinte”* (Arendt; Responsabilidade e Julgamento; 2004; 255).

Daí que, muito embora o atividade de pensar não seja exatamente a mesma coisa que julgar, elas estão totalmente implicadas. Quando pensa, o espírito lida com ausências, com coisas que se fazem presentes, como visto, somente na representação. Não obstante, na medida em que o pensar é um diálogo do eu consigo mesmo, ele ativa a consciência moral que permite ao homem avaliar suas ações e responder por elas ante a pluralidade dos homens que habitam um mundo, o espaço público, lugar da vida pública.

Assim, seria oportuno perceber que a atividade de julgar exerce dois papéis no pensamento de Hannah Arendt: primeiro, como se verá, permite a construção do espaço público. Segundo, tem a capacidade de impedir o homem de um agir irresponsável em um mundo onde todos, sem exceção, estão ligados e pelo qual todos são responsáveis.

## JUÍZO

### Introdução

Ao falar acerca do Juízo em “*A Vida do Espírito*”, Hannah Arendt foi suficientemente sincera para reconhecer a impossibilidade de levantamento bibliográfico rico sobre este assunto, uma vez que só Kant teorizou sobre isto. Assim, na medida em que este trabalho se realiza à sombra de Hannah Arendt, nada mais resta a não ser analisar o conceito do Juízo na “*Crítica da Faculdade do Juízo*” de Emanuel Kant.

Vale frisar aqui que o interessante é apresentar esta atividade não no pensamento de Kant *stricto sensu*, mas no de Hannah Arendt, pois é ela quem fará uma leitura política sobre este assunto. Lamenta-se, porém, dada a importância deste capítulo no desenrolar deste trabalho, não poder escrever mais do que estas humildes sete páginas. Todavia, ao tentar esta mesma façanha anos atrás, Hannah Arendt falecera antes de completar seu intento, deixando para trás não mais que sete páginas sobre a “faculdade” do juízo estético em Kant. Em face de tal desventura e uma vez que não se intenciona aqui nem fazer uma resenha de “*A Crítica da Faculdade do Juízo*” e muito menos sobrepular o gênio do pensamento arendtiano, segue-se que restringir a reflexão acerca da faculdade do juízo a estas poucas páginas não pode se configurar em nenhum demérito.

### § 1 - DO JUÍZO DE GOSTO AO SENSO COMUM:

#### A descoberta da faculdade política do espírito

Antes de mais nada, deve-se definir o que Kant em sua crítica sobre o juízo entende por este conceito. Deveras, uma leitura de suas três Críticas levará o leitor a perceber no mínimo dois tipos de juízo: o determinante e o reflexivo. Em alemão o primeiro é denominado “*Urteil*” e o segundo “*Beurteilung*”. O juízo como “*Urteil*” é dissecado por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, e para ele se presta a “ligar” um objeto representado na intuição sensível em um conceito ou “categoria pura” do entendimento. Daí que o comentário de W. Windelband de que “*Urteil*” “*expressa a união de dois conteúdos representacionais*” é certa pois, para Kant, se a intuição sensível é a representação de um objeto, a categoria, que

também é uma representação, na medida em que contém a representação de um objeto, é “*representação da representação*”<sup>9</sup>.

Para se entender melhor a distinção entre um juízo determinante e um juízo reflexivo, deve-se notar a compreensão de conhecimento de Kant. Para ele, o conhecimento só é possível na medida em que a representação de um objeto dado à intuição é ligado – por meio do juízo – a um conceito. É aqui que entra a compreensão de “*conformidade a fins*” (Kant;CrFJ;2002;64;§10) em sua filosofia. Para que haja conhecimento é necessário que um objeto seja ligado a um fim, isto é, a um conceito. Segundo ele mesmo demonstra em “**Terceiro momento do juízo de gosto, segundo a relação dos fins que nele é considerada**”: “*Se quisermos explicar o que seja um fim segundo suas determinações transcendentais (...) então fim é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade) (...)*” (Ibidem; 64). Mas no caso específico do juízo estético, o objeto captado pela intuição não será ligado a um conceito mas, antes, ao *sentimento* do sujeito que avalia. Daí a correlação entre *estética* e *gosto* em Kant: na medida em que a estética é a “ciência” que trata com o prazer e o desprazer que algo pode causar aos sentidos do sujeito, estética é o mesmo que gosto, pois este nada mais faz a não ser acusar o prazer ou desprazer de algo. Ora, quer sentimento quer gosto, ambas constituem-se em experiências adstritas à subjetividade do sujeito. Em outras palavras “*para distinguir se algo é belo ou não, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer e desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo*” (Kant; CrFJ;2002;47;§1).

Mas, o que é curioso na definição do estudo que Kant realiza sobre o juízo do gosto ou, se quiser, estético, é que apesar de não poder constituir conhecimento – tal juízo não conecta o objeto a um conceito determinado no entendimento, não tendo, portanto, nenhuma finalidade – ele se pretende ser universal. Isto quer dizer que o sujeito em face de um objeto, julga, segundo seu sentimento, se “é belo” ou “é feio”, intencionando que tais juízos tenham validade universal, como se fossem determinantes, e, assim, geradores de conhecimento. Isto é assim porque “*no juízo de gosto está sempre contida ainda uma referência ao*

---

<sup>9</sup> O reconhecimento das categorias como representação está em consonância com a compreensão de Hannah Arendt acerca das categorias kantianas. Isto fica evidente em “*Responsabilidade e Julgamento*” quando, em falando do Juízo em Kant, Arendt diz: “*A representação torna presente o que está ausente- por exemplo a ponte George Washington. Mas embora eu possa evocar que está distante diante do olho de meu espírito, tenho realmente duas imaginações ou representações no espírito: primeiro, essa ponte particular (...) segundo, uma imagem esquemática de ponte pela qual posso reconhecer e identificar qualquer ponte (...)*” (Arendt; 2004; 205)

*entendimento*” (Ibidem; 47, § 1). O que quer dizer esta nota de rodapé de Kant na primeira seção de *Crítica do Juízo*, senão que por estar ainda ligado ao entendimento, tem o juízo estético a tendência daquele de estabelecer assertivas de validade universal, próprias a toda atividade de cognição? Mas, pergunte-se, de que forma consegue o juízo do gosto a façanha de tornar-se universal? Pode-se começar respondendo a esta pergunta, analisando a própria palavra gosto adotada na língua alemã por Kant: “*Wohlgefallen*” que pode ser entendido como “complacência”, faculdade de agradar a muitos. De acordo com o filósofo “*o gosto contém uma receptividade (...) mediante comunicação, de ter em sociedade a sensação de uma complacência comunitariamente com os outros*” (Ibidem; rodapé; 49). Note-se que a pretensão de universalidade se dá por intermédio da comunicação. Há aqui um conteúdo político no exercício do juízo de gosto, na medida em que é imprescindível a presença de outrem para que se o convença de que “isto” ou “aquilo” é belo. Como diria o próprio Kant “*seria (...) ridículo se alguém que se gabasse de seu gosto pensasse justificar-se com isto: este objeto (...) é para mim belo. Pois ele não tem que denominá-lo belo se apraz meramente a ele (...) se ele, porém, toma algo por belo, então atribui a outros precisamente a mesma complacência: ele não julga simplesmente por si, mas por qualquer um e neste caso fala da beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas*” (Ibidem; 57, § 7). Para corroborar esta qualidade política do juízo do gosto, no parágrafo 9, ainda na primeira seção de sua *Crítica do Juízo*, Kant vai asseverar que existe uma “*universal capacidade de comunicação*” inerente ao juízo do gosto estético que jaz como fundamento *a priori* deste, antecedendo o próprio prazer que se venha sentir no objeto avaliado. A esta “universal capacidade de comunicação” entende Kant por senso comum (*sensus communis*), tratado mais adiante no parágrafo 40. Com efeito, o senso comum, chamado por Kant de “*der gemeine Menschverstand*” consiste na peculiar faculdade “*(...) que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro (...)*”; o senso comum então, exige, ainda que em pensamento, que o sujeito coloque-se frente à frente com seus companheiros humanos e com eles chegue a um consenso sobre o belo. Isto exige de cada sujeito ajuizante o que Kant chamaria de “*maneira de pensar alargada*” (*erweitete Denkungsart*) o qual o leva a refletir “*sobre um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)*” (Ibidem; 141;§ 40).

Em face de tais asserções, não fica difícil concluir que se o que nos faz políticos é a capacidade de falar (v. Aristóteles; *A Política*), o senso comum é a faculdade por excelência que permite não ao indivíduo, mas aos homens na sua pluralidade a construção de seu mundo, isto é, do espaço público, pois é nele que se aloja a necessidade de intersubjetividade, talvez

silenciosa, que força o indivíduo ao diálogo não consigo mesmo – como é próprio do pensar-mas ao diálogo com a pluralidade dos homens, a condição *sine qua non* da vida política, pedra angular do espaço público.

Note-se que oposta à verdade do filósofo, para o qual esta é “*aletheia*” o desvelamento do oculto aos olhos do pensamento, a verdade na política é “*doxa*”, a opinião pública. Mas, como poderiam os homens na condição de animais políticos formar sua opinião pública, se não através do senso comum, o fundamento do juízo de gosto, que força à intersubjetividade? Conclui-se então que o senso comum, esta espécie de sexto sentido, que permite aos homens construir sua noção de realidade ou de mundo, o próprio fundamento do juízo do gosto, é o que torna esta a faculdade do espírito “*uma faculdade política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes*” (Arendt; Entre o Passado e o Futuro;2001; 275).

Este discurso intersubjetivo presente como fundamento do juízo de gosto, isto é, o senso comum, já era conhecido pelos gregos, e era chamado de “(...) *péithein, o discurso convincente e persuasivo tido por eles [os gregos] como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas com as outras*” (Ibidem; 277) (o grifo é meu).

## § 2 - SENSO COMUM E OPINIÃO PÚBLICA

Como visto anteriormente, ao realizar sua analítica do Juízo do gosto, Kant acabou sendo levado ao encontro do senso comum, que embora não sirva ao filósofo que quer contemplar a verdade “no interior” de seu espírito, é a faculdade responsável pela construção do mundo, - entendido como sendo o espaço público, o lugar que pode ser visto e ouvido por todos -, e pela sua perpetuação por meio da opinião pública. Isto outra coisa não significa no pensamento arendtiano, senão que a crise no Estado-Nação na tradição política ocidental foi acompanhada de um declínio igualmente significativo na faculdade de juízo, não o juízo lógico-cognitivo (*Urteil*) mas o juízo reflexivo, (juízo de gosto ou estético), que só é possível graças ao *sensus communis*, o qual, na medida em que é comunicativo por excelência, é a pedra angular da opinião pública. Como bem aponta Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, em *As Origens do Totalitarismo* e em *Crises da República*, o século XX foi marcado por um declínio da república, tanto na Alemanha do III Reich quanto nos mais de vinte anos de governo de Stalin na Rússia. Em ambos os casos, o declínio da república foi acompanhado por uma alienação do homem da esfera pública. Ora, na medida em que a noção



de “mundo” é construída pela pluralidade dos homens em decorrência de seu senso comum, a alienação da esfera pública só foi possível face à supressão desta pluralidade e do senso comum que a acompanha. Tal supressão se deu em dois níveis: física e psicologicamente.

Do ponto de vista físico, a supressão se deu na forma da elevação do poder de polícia ao patamar de poder legislativo; ou seja, o poder de força que deveria servir em qualquer democracia para fazer cumprir as leis, é agora a própria lei, de sorte que quem dá as ordens não é mais a constituição, mas o decreto, não de toda comunidade, mas de um líder (v. *Origens do Totalitarismo.*; 1998; 275).

Isto explica o peso que tinha a SS na Alemanha de Hitler bem como a KGB na Rússia de Stálin. O papel destas instituições não era outro senão elevar ao *status* de criminoso qualquer cidadão, sem nenhum critério legal ou direito a julgamento. De outra sorte, como explicar os genocídios de milhões de judeus e civis russos inocentes durante os regimes de Hitler e Stalin? Daí o desprezo dos países totalitários pela lei. Nas palavras de Hannah Arendt “*o franco desrespeito à lei e às instituições legais e a justificação ideológica da ilegalidade foram muito (...) típicos do imperialismo continental (Totalitarismo)*”(Arendt; *Origens do Totalitarismo*;1998; 275) (**o grifo é meu**). Além da coerção física por meio de confinamento e extermínio de elementos civis inocentes, a coerção psicológica se fazia presente na perversão ideológica. Grosso modo, por ideologia se entenda a lógica de uma idéia. Uma ideologia só se torna perigosa em termos políticos, quando ameaça suprimir o senso comum, substituindo a verdade da opinião pública, baseada em eventos vistos e ouvidos por todos, pela lógica pura e simples de uma idéia. Como bem apontou Kant, o que distingue um louco de um homem são é que aquele perdeu o senso comum, ficando preso tão somente à lógica presente na subjetividade de seu espírito, não sendo apto a fazer a ponte de sua subjetividade com o mundo circundante. Com efeito “*Kant, (...), observa em sua Antropologia que a insanidade consiste em haver perdido este senso comum, que nos capacita a julgar como expectadores; e o oposto disso é o sensus privatus, um senso privado que ele também chama de ‘Eigensinn Logik’, dando a entender que nossa faculdade lógica, a faculdade que nos capacita a tirar conclusões a partir de premissas poderia de fato funcionar sem a comunicação – só que neste caso, isto é, no caso de a insanidade ter causado a perda do senso comum, ela levaria a resultados insanos precisamente por ter se separado da experiência que só pode ser válida e validada na presença de outros*” (Arendt; *A Vida do Espírito*; 2002; 375).

Ora, na medida em que o senso comum trabalha com os dados dos sentidos, a sua verdade, a *verdade factual*, como definiu Hannah Arendt, se baseia nos eventos que alimentem aqueles últimos. Dito de outra forma: “*A verdade factual (...) relaciona-se sempre*

*com as outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; (...) É política por natureza (...) Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda assim serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural”* (Arendt; Entre o Passado e o Futuro;2001; 295). É assim que o pensamento arendtiano constrói a ponte entre o senso comum e a opinião pública, sendo esta última a própria textura da verdade no campo político: os eventos sendo percebidos pelos sentidos de todos, é julgada pelo juízo de gosto ou estético, o qual, na medida em que se dá no diálogo da pluralidade dos homens, dá à luz o veredito, a *doxa*, a opinião pública, que alimentando a vontade coletiva – como se verá no próximo capítulo -, a vontade política, leva à ação (*praxis*) transformadora do mundo, deste *locus* comum à pluralidade dos homens.

Porém, a ideologia, na experiência totalitária do século XX, faz, ao ver de Hannah Arendt, com que prevaleça a lógica depurada de toda experiência dos sentidos, o “*Einsinnlogik*” de Kant, alterando até mesmo a realidade, isto é, o fato, para fazer valer seu sofisma. É a isto que ela se refere quando menciona a “*criação de imagens de toda espécie, na qual todo o fato conhecido e estabelecido pode do mesmo modo ser negado ou negligenciado caso possa vir a prejudicar a imagem*” (Arendt; Entre o Passado e o Futuro;2001; 309). A omissão do nome de Trotisky dos livros de história escolares na Rússia de Stálin e a suspensão da cidadania de judeus após a declaração de que judeus são “ilegais”, no regime nazista, são um bom exemplo disto. (Ibidem; 312). Não foi em vão que em “*Eichmann em Jerusalém*” Arendt denunciasse a incapacidade de Adolf Eichmann em avaliar seus atos cometidos durante a guerra: tudo que ele podia responder aos juizes era que tão somente cumpriu com o seu dever, dando aos judeus uma morte digna uma vez que, nas câmaras de gás, a execução era indolor. Sua imperícia em avaliar sua ação era tão grosseira que chegou a justificar as deportações de judeus para campos de extermínio no conceito kantiano de “Imperativo Categórico”, como se obedecer às demências do Reich fosse o mesmo que obedecer a uma máxima a qual qualquer alemão almejasse que fosse universalmente válida. O que Hannah Arendt aponta nesta obra é o fato de que não apenas Eichmann, mas toda a Alemanha naquele período – tendo em Eichmann um arquétipo - estava tão embebida da ideologia nazista que havia perdido o senso comum, o bom senso, ficando presa tão somente ao “*Einsinnlogik*”, a lógica de sentido interno muito próprio de todo raciocínio ideológico, que pode muito bem funcionar, mesmo em face da insanidade, ignorando o mundo, o espaço público, a pluralidade dos homens, impossibilitando a

concepção da opinião pública, a única forma de se questionar coletivamente a criminalidade do III Reich.

Concluindo, o senso comum, como visto, é o fundamento do juízo de gosto que, originando-se no sentimento de prazer e desprazer, necessita “comunicar-se universalmente”, pois, “*conhecimentos e juízos (...) têm que poder comunicar-se universalmente*” (...) e “*(...) a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um sentido comum [senso comum]*” (Kant; Crítica da Faculdade do Juízo; 2002 §21; 84) (**o grifo é meu**). Isto faz do juízo de gosto uma faculdade do espírito totalmente política, pois de todas elas – pensamento, vontade e juízo (estético) – este último pressupõe obrigatoriamente a presença da pluralidade dos homens, - condição humana da vida política -, para se realizar. Todavia, como se verá posteriormente, ao mesmo tempo em que a opinião pública constrói a verdade para os que juntos compartilham o espaço público, é a ação humana (*praxis*) que efetivamente tem o poder de transformar a esfera pública. É aqui que entra a próxima faculdade do espírito a ser estudada: a vontade.

A “descoberta” da vontade no fim da Antigüidade teve profundo impacto na tradição filosófica ocidental, pois, acostumada como estava aos confortáveis sistemas metafísicos nos quais a contingência cede terreno para a certeza e a previsibilidade, teve de admitir, principalmente a partir de Santo Agostinho, que a vontade é um “*initium*”, o começo de algo sempre novo e imprevisível. Em suma, a “descoberta” da faculdade da volição revelou ao homem sua liberdade, o ser ele a causa, o Ser supremo de si mesmo. Veja-se isso mais de perto a seguir.

## DA VONTADE

### § 1 - A VONTADE E A TRADIÇÃO OCIDENTAL

Pode-se dizer que a faculdade da vontade é uma descoberta recente na filosofia ocidental. Tal é compreensível, uma vez que durante séculos o tempo fora encarado como circularidade na tradição: na Grécia clássica tudo que é, antes de ser existia potencialmente. Desta feita, a história não passaria de um sistema onde “o novo”, longe de se constituir em uma ruptura com o passado ou com a tradição, nada mais é do que algo que já existisse “potencialmente” neste mesmo passado ou tradição. Assim, o curso dos eventos históricos, cuja própria natureza é a incerteza, passa a fazer parte de uma previsibilidade disfarçada sob o dualismo aristotélico do “potencial” e do “efetivo”. Esta é a razão dos gregos não terem uma palavra específica para vontade em sua filosofia.

Mas, o que é a vontade? Por vontade entenda-se, nos termos arendtianos, o projeto humano para o futuro. Observe-se que, se o pensamento consiste na representação do objeto ausente no passado, mas presente na memória ativada pelo pensamento, a vontade é a “faculdade” de almejar o objeto que ainda não existe; consiste em almejar o que está ausente. Mas, pode-se indagar, o que significa almejar o que não existe senão a capacidade humana de trazer à tona o novo, isto é, em última instância, sua capacidade de ser livre? Portanto, quando pensa, o homem traz à memória o objeto do passado, julgando este passado segundo as regras do juízo, para, a partir daí, estabelecer o que ele quer para o futuro, isto é, o novo, o que ainda não é, mas, pode vir a ser, por sua própria vontade e ação.

Tal concepção de vontade e sua correlação com a liberdade humana sobre a sua própria história já vem sendo tratado de maneira contundente no pensamento ocidental há algum tempo. Mas é a partir de Nietzsche, quando a tradição ocidental, que não tinha condições de conceder tamanha liberdade ao homem, dá sinais de se desintegrar ante as críticas a ela dirigida na curva do século XIX para o XX, que a liberdade, inerente ao exercício da vontade, começa a se tornar algo exequível. Dito de outra forma, enquanto a metafísica ainda estendia seus domínios sobre a filosofia ocidental, era-lhe impossível pensar o agir humano como algo desconexo de um sistema maior, existente *a priori*, capaz de abarcar todas as coisas, até mesmo os “acidentes”, isto é, os eventos imprevisíveis. Isto justifica o que se disse anteriormente acerca da inexistência da palavra vontade na filosofia grega clássica. Em outras palavras,

“é de alguma importância notar que essa curiosa lacuna na filosofia grega – o fato de que Platão e Aristóteles nunca tenham mencionado volições em suas freqüentes e elaboradas discussões sobre a natureza da alma humana e das origens da conduta, e, portanto, de que não é possível sustentar a sério que o problema da liberdade tenha algum dia se tornado objeto de debate na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles – está em perfeita harmonia com o conceito de tempo vigente na Antigüidade, que identificava a temporalidade com os movimentos circulares dos corpos celestiais e com a não menos cíclica natureza da vida na Terra (...)” (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 199).

A metafísica, então, fora construída sobre uma temporalidade circular dentro da qual, usando as palavras de Salomão, “*O que foi é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; nada há, pois, novo debaixo do sol*” (Eclesiastes 1: 9).

Qualquer que seja, assim, a origem da concepção cíclica do tempo, o fato é que a partir da descoberta do “*Ontos On*”, o Ser perene que a tudo subjaz, sendo a unidade imutável de uma realidade diversificada e mutante, a liberdade humana e com ela a faculdade da vontade encontram um crepúsculo, que durará alguns séculos até sua redescoberta no pensamento ocidental.

## §2 - ARISTÓTELES: HE PROAIRESIS

Em sua “*Ética a Nicômaco*” Aristóteles fundamenta todo seu pensamento acerca da razão prática – *nous praktikòs* – na seguinte pergunta: “*O que é que, na alma, origina o movimento?*” Desta pergunta Aristóteles chega ao conceito de *òrexis* – apetite ou desejo.

Ao desejar, o homem deseja tanto o objeto, que lhe está ao alcance, quanto o objeto que lhe foge do alcance, por ainda se encontrar no futuro. Em ambos os casos, a razão deve entrar em ação: no primeiro caso, tentando calcular o impactos de se ter à mão o objeto que está ao alcance; no segundo, calculando as possibilidades e os meios de se obter os objetos que deseja segundo o impulso do *òrexis*. Todavia, é facultativo ao homem escolher entre agir sob a tutela da razão (prática) ou agir sob a tutela dos desejos. Esta faculdade de escolha chamou ele de *proairesis*. Portanto, “*a escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois*” (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 231). É assim que a escolha (*proairesis*) acaba por se diferenciar do desejo (*orexis*). Tal distinção seria a pedra fundamental da *Ética kantiana* séculos mais tarde. Kant reconhecera na *proairesis* de

Aristóteles a própria vontade ou melhor, a *vontade livre*, mas isto é assunto para mais adiante. O que importa aqui é perceber que a noção de vontade, embora Aristóteles passe perto de descobrir tal faculdade humana, ainda está oculta à tradição ocidental. Como já dito anteriormente, a concepção cíclica da história que se move sobre o substrato do Ser, do On imutável, faz com que todo acidente, todo o inesperado pareça uma realização que já era enquanto potência, pois, nada foge às determinações do On.

A faculdade de escolha no agir humano – *proairesis* – foi traduzida por *liber arbitrium* na teologia ocidental. Isto quer dizer que o pensamento medieval, de modo geral, encontrando talvez exceção em Santo Agostinho (imediatamente anterior à Idade Média), dá continuidade a esta concepção de que ao homem não está posta a volição, isto é, a faculdade da vontade que pode trazer à tona o novo, o inesperado, descortinando ao homem a sua liberdade; antes, pelo contrário, os mil anos de Idade Média ainda mantiveram sob trevas a liberdade humana no que tange ao seu agir. Todavia, é no bojo do próprio cristianismo que a faculdade da vontade começa a ser desvelada. Isto aconteceu quando o apóstolo Paulo em sua epístola aos romanos declarava que “*O bem que quero fazer este não faço, mas o mal que está diante de mim este faço*”.

Ora, muito embora os antigos desconhecêssem a vontade e a liberdade humanas tal como as conhecemos hoje, admitia-se em toda a tradição ocidental até a baixa Antigüidade a perfeita harmonia entre o dever ditado pela razão prática e a ação a ela submissa, de sorte que o que devo fazer isto mesmo farei, em irrestrita obediência a minha razão prática. Porém, nas cartas paulinas, a idéia de que o homem é escravo do pecado e de que isto o torna inapto a agir consoante as ordens da razão, agindo tão só por conta dos desejos, leva a tradição ocidental a refletir seriamente sobre esta questão.

Veja-se a seguir a relação entre o apóstolo Paulo e a descoberta da vontade na tradição ocidental.

### § 3 - PAULO E A IMPOTÊNCIA DA VONTADE HUMANA

No fim da Antigüidade, o mundo então considerado civilizado – Grécia e Roma – se encontrava em relativo declínio. O emblema civilizatório destes povos, - a esfera pública -, parecia se desvanecer ante a corrupção e a preponderância de interesses privados. É neste

contexto de declínio do mundo – entendido como sendo o espaço público, onde tudo pode ser visto e ouvido por todos – que o pensamento ocidental assume uma tarefa um tanto quanto estranha à sua proposta inicial: se o objetivo da filosofia foi, a princípio, conduzir o homem à contemplação da verdade entendida como sendo *aletheia*, o Ser supremo que se desvela ante os olhos do entendimento – *nous*- agora, neste cenário de insegurança onde os fundamentos do mundo por um instante parecem ruir, neste clima de mal-estar o pensamento filosófico aparece como uma espécie de panacéia, cujo escopo é muito mais resolver o conflito interno humano do que continuar a revelar verdades eternas. Isso pode muito bem ser verificado no pensamento de filósofos tais como Sêneca, Cícero, Epiteto dentre outros. Respeitando suas diferenças, todos eles viam na filosofia a melhor maneira de salvaguardar o único mundo que não estaria sujeito às incertezas dos eventos humanos: o mundo interior. Ainda na cola da tradição predominante de até então, acreditavam que o homem é senhor de sua ação, sabedores de que, quer por inclinação dos desejos quer por inclinação da razão prática, querer e efetuar formam uma parceria inseparável. Assim, embora não possa exercer qualquer espécie de controle sobre o mundo exterior, o mundo interior está sob absoluto controle de cada indivíduo o qual, pelo menos nesta interioridade, é capaz de querer e efetuar. Nenhum outro pensador seria mais indicado para falar deste assunto do que Epiteto. Para ele, o espírito humano “*conseguindo reter as impressões externas (phantasiai) era capaz de lidar com as coisas exteriores como simples dados da consciência*”. Ora, o que quer isto dizer senão que “*Uma vez que o espírito se retira das coisas exteriores para a interioridade de suas próprias impressões, descobre ser, em um certo nível, completamente independente de todas as influências externas*” (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 242, 243). Portanto, como bem se vê, no pensamento de Epiteto o homem não deveria se interessar pelo mundo exterior, mas, antes, deveria se voltar para o mundo interior, pois é só nele que pode o espírito humano reinar incontestemente. Nas suas próprias palavras “*Pode alguém impedir-te de concordar com o que é verdade? Ninguém. Pode alguém obrigar-te a aceitar o que é falso? Ninguém. Vês que nessa esfera tua faculdade está livre de qualquer impecilho e limite ou coerção?*” (Epiteto apud Arendt; *Ibidem*; 243).

Assim, qual seria então a utilidade da filosofia? Para Epiteto, o papel da filosofia seria ensinar certas “linhas de pensamento” capazes de derrotar a impotência inata do homem frente a um mundo de contingências e acidentes. Mas, o que chama a atenção na obra de Epiteto é que a razão não tem a primazia em sua filosofia. Para ele, a razão não move o homem mas, antes, a vontade. Em suas palavras: “*o homem não tem nada de mais soberano (kyrioterós) do que a vontade (proairesis) ....tudo o mais (está) sujeito a ela, e a vontade em*

*si é livre da escravidão e do jugo”* (Ibidem; 244, 245). É bem verdade que a razão distingue o homem dos animais, todavia, enquanto estes últimos estão destinados a servir, o homem é talhado para comandar e o comando não advém da razão, como gostaria Platão ou Aristóteles, mas vem da vontade. Dito de outra forma:

*“a primeira coisa que a razão pode ensinar à vontade é a distinção entre as coisas que dependem do homem, aquelas que estão em seu poder ...e aquelas que não estão. O poder da vontade reside em sua decisão soberana de interessar-se somente pelas coisas que estão em poder do homem; e estas coisas residem exclusivamente na interioridade humana”* (Ibidem; 245).

É curioso notar que na filosofia de Epiteto, no que diz respeito ao curso dos eventos exteriores, a atitude do homem sábio seria de uma resignação tal que tudo o que ocorre deve encontrar aprovação imediata de sua vontade. Assim, tudo o que acontece de bom ou ruim na vida do sábio Epiteto deve ser simplesmente aceito como se fosse da sua vontade que isto ou aquilo ocorresse. Isto fica claro em uma frase de Sêneca que diz que cada um deve *“aceitar todas as ocorrências, como se ele mesmo as tivesse desejado e tivesse rogado por elas”* (Ibidem; 248)

Apesar do foco das atenções da filosofia do fim da Antigüidade incidir sobre o “mundo interior” do homem, qualquer que seja a definição disto, o fato é que este parece ser senhor incontestado de si, quer porque sua faculdade de escolha (*proairesis*) entre razão (*nous praktikos*) e desejo (*orexis*) é intocável por qualquer fator externo, quer porque sua vontade reina soberana. Porém, todo este paradigma sofreria um profundo abalo sísmico, quando um judeu de nome Paulo de Tarso enviara uma epístola a Roma, na qual dizia *“Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum, pois o querer o bem está em mim; não, porém, o efetuar-lo. Pois não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço”*. (Romanos 7: 18, 19). Ora, o que querem dizer as palavras do apóstolo Paulo, um dos maiores ícones do cristianismo, senão que além de impotentes quanto ao mundo externo o homem é também impotente quanto ao mundo interior? Deveras, nas suas palavras a incompetência humana não deixaria outra alternativa a não ser apelar para a graça divina (*karis*).

Todavia, se a questão da vontade humana dividida em “querer e não realizar” e “não querer e realizar” foi solucionada por meio da fé, do ponto de vista da tradição filosófica ocidental impunha-se pensar uma explicação racional para a questão da vontade, que, a partir de Paulo tornara-se um problema de fato. Na leitura que Paulo faz da tradição judaica,



totalmente calcada na legalidade mosaica (*torah*), não basta apenas cumprir aos 613 “mitsvot” – mandamentos- mas deve-se também querer obedecê-los. Isto já se encontra obviamente presente na própria pregação de Jesus – “*e quem olhar para uma mulher com segundas intenções no seu coração já adulterou com ela*”- dando Jesus a entender que não basta apenas cumprir, superficialmente, o “Não adulterarás” do decálogo, mas deve-se querê-lo. É aqui que repousa a questão do pecado para Paulo. Ao encontrar o mandamento que diz “Não adulterarás”, alguém de boa vontade, qualquer que seja a definição desta expressão, pode querer praticar este mandamento. Todavia, no conceito de carne – *sarkos*- Paulo expõe que a vontade humana é dividida e, assim, consiste em “querer-não-querendo”. Ao denunciar tal paradoxalidade no espírito humano – embora Paulo não se detenha em explicar sobre a vontade mas, antes sobre a carne e o espírito- o apóstolo aponta para a existência de algo no espírito, cuja natureza é ser dividido contra si mesmo: a vontade. Em outros termos “*se a vontade não tivesse a opção de dizer não, ela não seria mais uma vontade; e se não houvesse uma contra-vontade em mim, despertada pelo próprio conteúdo do mandamento do tu deves, se, para usar os termos de Paulo, o pecado não habitasse em mim (Romanos 7: 20), eu não precisaria absolutamente de uma vontade*” (Arendt; *A Vida do Espírito*; 2002; 237).

A primeira tentativa de solucionar este problema de forma filosófica veio com Santo Agostinho. É o que se verá a seguir.

#### §4 - SANTO AGOSTINHO: UMA FILOSOFIA DA VONTADE

Adentrando a Idade Média, talvez o primeiro homem a pensar filosoficamente acerca da questão da vontade tenha sido Santo Agostinho.

Suas reflexões acerca da vontade vão principiar com a seguinte pergunta em *O Livre Arbítrio*, Livro I capítulo XVI: “*Pergunto se o livre-arbítrio (liberum arbitrium voluntatis) ...nos deveria ter sido dado por Aquele que nos fez. Pois, parece que não poderíamos pecar se não tivéssemos um livre-arbítrio. E é de se temer que dessa maneira Deus também possa ser considerado a causa de nossos maus atos*”(Agostinho; *Do Livre Arbítrio*; 1990; 73). A perplexidade da questão de se Deus, sendo bom, pode também ser a fonte do mal pelo simples fato de dar ao homem o livre arbítrio, força Santo Agostinho a achar alguma saída lógica a esta aparente contradição. Daí a importância filosófica de sua reflexão acerca da vontade. Enquanto São Paulo achava uma solução para a vontade humana em termos de duas leis – uma do pecado e outra do espírito (v. Romanos capítulos 6-8), Agostinho via o problema em

termos de duas vontades, uma nova e outra antiga. Esta digressão, que desvela a faculdade da vontade, se encontra no *capítulo V do Livro VIII de Confissões* e diz assim:

*“O inimigo dominava o meu querer, e dele forjava uma corrente com a qual me mantinha cativo (...) A nova vontade que despontava em mim, de te servir sem interesse, de me alegrar em ti, ó meu Deus, única alegria verdadeira, ainda não era capaz de vencer a vontade antiga e inveterada. Deste modo, minhas duas vontades, a velha e a nova, a carnal e a espiritual, lutavam entre si e, nessa luta, dilaceravam-me a alma”* (Agostinho; 2002; 172, 173).

Como resolver então tamanho dilema na existência humana? Se é inerente ao homem estar dividido entre querer e não querer, o que fazer? Enquanto o apóstolo Paulo centrara-se nas duas leis – a da morte e a da vida- Santo Agostinho curiosamente chama a atenção para o fato de que só a ação pode unificar a vontade. Talvez isto fique mais claro nas palavras de Duns Scotus, ao afirmar que *“é possível para mim estar escrevendo neste momento, assim como me é possível não estar a escrever (...) Ainda assim, meu ato de escrever exclui o seu oposto. Por um ato de vontade posso me determinar a escrever e por outro posso decidir não escrever, mas minha ação com relação às duas coisas não pode ser simultânea”* (Scotus apud Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 261).

É assim que a redenção da vontade no pensamento de Agostinho, tal como foi bem expresso nas palavras de Duns Scotus, é o ato que depende exclusivamente da decisão humana. Mas, na medida em que o agir depende de uma decisão totalmente subjetiva, que parece desencadear toda uma série de resultados imprevisíveis e irreversíveis, o agir passa a ser a manifestação da própria liberdade, da capacidade humana de trazer à tona o novo, de sempre estar na condição de iniciar algo que, dependendo da ação escolhida, poderia desencadear toda uma nova série de conseqüências diferentes e imprevisíveis. Em *“De civitate Dei”* Tomo II, Livro XII capítulos XX e XXI, Santo Agostinho tenta explicar isto ao afirmar que na criação, enquanto todas as espécies vivas tiveram um começo (*initium*), o homem, ao contrário, teve um início (*principium*). Para o pensador, isto significa que o tempo é uma experiência inerentemente humana, pois, a seu ver, os seres vivos da criação não possuem uma individualidade mas, antes, uma existência enquanto espécie. Desta feita, à criação não é dada a experiência do tempo, pois, a espécie vive na eternidade circular do movimento ininterrupto e cíclico de nascer, crescer, reproduzir, morrer. Quanto ao homem, porém, na medida em que possui um espírito e neste se encontra a faculdade da volição, ele pode decidir por esta ou aquela ação que, por sua vez, desencadeará toda uma seqüência de causa e efeito, como já dito, imprevisível e irreversível. Assim, enquanto a criação está fora

do tempo, o Deus eterno teria feito o homem na implacável linearidade do tempo permitindo-lhe, em sua individualidade, escrever sua própria história de acordo com os eventos desencadeados por sua vontade e ato. “*Com o homem criado à imagem do próprio Deus veio ao mundo um ser que, por ser um começo correndo para um fim, pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer*” (Arendt; A vida do Espírito; 2002; 266).

A obra de Santo Agostinho acaba, através de uma análise da vontade, por esbarrar na perturbadora liberdade humana. Na medida em que não é apenas criatura, mas é indivíduo, a cada nascimento é dado à espécie humana um novo começo (*initium*), cujos desdobramentos são totalmente imprevisíveis. É a constatação desta liberdade que permitiria a Kant, mais de mil anos mais tarde, em sua “*Crítica da Razão Pura*” fazer a distinção entre “*arbitrium brutum*” e o “*arbitrium liberum*”. Segundo o próprio Kant a liberdade é a independência do arbítrio frente à coação dos “impulsos da sensibilidade”: ora, Kant vê o mundo sensível, o mundo dos fenômenos, como sendo o *locus* onde toda ocorrência se dá na dependência de uma causa que, por sua vez, depende de uma outra causa e assim por diante, formando uma seqüência indefinida de causalidade muito inerente ao “espaço” dos fenômenos. Daí a razão de Kant achar impossível atribuir uma causa primeira ao mundo sensível. Visto que os impulsos da sensibilidade se dão coerentemente às necessidades, isto é, às relações de causa e efeito do mundo sensível, toda “escolha” feita com base nas necessidades são “*arbitrium brutum*”. Porém, no que diz respeito ao agir humano, este é, ao ver de Kant, capaz de agir independente (*arbitrium liberum*) das necessidades, pois ele “*possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis*” (Kant; CrRP; 2002; 418).

Concluindo esta parte, as reflexões agostinianas acerca da vontade levaram a tradição ocidental, com certo desconforto, a descobrir no homem a faculdade de agir, a qual depende exclusivamente dele e de praticamente nenhuma outra coação externa. Não é em vão que Kant reconhecia a causa da ação humana como sendo *a priori*, isto é, independente do mundo sensível, e dependente tão somente dele, de sua decisão segundo a sua vontade.

## § 5 - VONTADE E LIBERDADE

“*O homem está fadado a liberdade*”. É o que dizia Jean Paul Sartre em *Náusea*. Note-se o desconforto da expressão “fadado”. Ao se afirmar que o homem é, basicamente, livre, o que está implicado em tal asserção é o próprio fim da metafísica.

Após a descoberta da vontade pelo apóstolo Paulo e de sua conexão com a liberdade em Santo Agostinho, a tradição ocidental ainda continuara a elaborar diversas reflexões acerca deste tema. A Idade Média ainda assistiu a interessantes reflexões sobre a liberdade em pensadores como Duns Scotus, São Tomás de Aquino dentre outros. Mas, até que viesse o século XVIII, o pensamento ocidental ainda se encontrava profundamente arraigado nas suas raízes gregas e cristãs: basicamente isto quer dizer que o conforto e repouso da contemplação (*Vita Contemplativa*) do *nous teoretikòs* acabava ocupando o fim de toda existência humana, ocultando o conflito inerente à vontade, sempre dividida em querer e não querer. Como diria o próprio Aristóteles em sua “Ética a Nicômaco”: “*Se analisássemos uma por uma as formas de virtude, as circunstâncias da ação nos pareceriam triviais e indignas dos deuses (...) Portanto, a atividade dos deuses, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e entre as atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade*” (Aristóteles; 2002; 232; 1178b 17-25). Esta frase de Aristóteles ecoa, na realidade por toda a tradição ocidental que é metafísica por excelência. Note-se que a tão almejada “eudaimonia” aristotélica é a contemplação em contraposição à inquietação (da vontade e) da ação.

Dito de outra forma, por metafísica deve-se compreender mais de mil anos de filosofia nos quais o pensar tinha a predominância não só sobre o agir, mas, também sobre todas as demais faculdades do espírito; afinal era o pensamento (*nous*) o órgão que seria responsável pela contemplação da verdade: o *On*, o eterno, a substância imutável subjacente a uma realidade de aparências, de sombras de um mundo ideal. Talvez, o “mito da caverna” de Platão em *A República* (Livro VII) seja uma boa ilustração do paradigma metafísico que perdurará até o século XVIII. Segundo relata Platão, o mundo visível nada mais é do que a sombra do mundo ideal; de sorte que a maioria dos homens, exceto os filósofos, preso ao mundo das aparências costumam achar que estas são a própria realidade, semelhante a alguém que, sentado em uma caverna de costas para sua entrada enxerga o mundo através de suas sombras projetadas na parede sem jamais poder vê-lo tal como é “em si”. Mas aos filósofos, é dado sair da caverna e *contemplar* o mundo real, as coisas em si e não apenas suas sombras (Platão; *A República*; 2001; §515 a-e).

Respeitadas as discontinuidades próprias à natureza da história, o mito da caverna é um bom exemplo do que foi a tradição metafísica no Ocidente.

Ora se a ordem da tradição era contemplar, o órgão responsável por isso era o pensamento, afinal só ele pode tocar o que é tão somente inteligível. Logo, o pensar era vista, neste contexto, como a mais importante faculdade, acima da vontade.

No pensamento escolástico, um dos principais representantes da tradição foi São Tomás de Aquino. Para ele, “a verdade compele”, e a vontade, por sua vez, coage. A superioridade do Intelecto sobre a Vontade no pensamento de São Tomás – todo ele condensado em sua *Summa Teológica* – está no fato de que só o primeiro “*tem o conhecimento do Ser como um todo*”. Assim, seguindo um raciocínio instrumental de meios e fins, o filósofo entende que tanto o Intelecto quanto a Vontade almejam o Ser, mas enquanto a Vontade só pode escolher os meios para atingir fins, só o Intelecto possui a compreensão de onde a Vontade deve chegar. Em suas palavras “*todo movimento da vontade é precedido por uma compreensão enquanto que (...) a compreensão não é precedida de um ato da vontade*” (Aquino; *Summa Theológica*, I, questão 82, a. 4).

A defesa da preleção do Intelecto sobre a Vontade fica mais aguda quando São Tomás afirma em sua *Summa* que o fim de toda a agitação do espírito não é o amor a Deus, como quer Santo Agostinho e seus seguidores, mas é o conhecimento de Deus, pois, não se pode amar o que não se conhece, afinal

*“uma coisa é possuir o bem que é o nosso fim, e outra é amá-lo; pois o amor era imperfeito antes de possuirmos o fim, e perfeito depois de dele termos tomado posse (...)”* assim “*A felicidade última do homem é essencialmente conhecer Deus pelo Intelecto; não é um ato isolado da Vontade; o júbilo supremo se dá quando o Intelecto encontra-se em estado de contemplação*” (Wilhelm Kahl apud Arendt; *A Vida do Espírito*;2002; 278).

Como a história não é linear, mas, antes, é marcada por discontinuidades e discordâncias, Duns Scotus será, juntamente com Santo Agostinho, mais um ponto de contestação da tradição ocidental que afirmava a primazia do pensamento sobre a vontade.

Para ele, embora a verdade se imponha à razão e os desejos se imponham ao corpo, todo homem é capaz de se opor a qualquer deles, bastando para tanto que sua vontade determine se cede ou não a estas imposições, e nisto, ou seja, na vontade, repousa a liberdade humana. Em outras palavras:

*“Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimam, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis”* (Vogt apud Arendt; *A Vida do Espírito*;2002; 283).

É assim que, para Scotus, a vontade é algo capaz de negar os ditames da verdade e dos desejos configurando-se assim na expressão da liberdade humana.

Nesta mesma linha de raciocínio, no contexto dos eventos humanos, pode-se dizer que, apesar dos fatos terem ocorrido desta ou daquela maneira, a perturbadora descoberta de Scotus é que eles simplesmente poderiam ter ocorrido de outra forma, dependendo das escolhas do ego volitivo. Tal constatação no pensamento de Scotus, apesar de ainda estar inserida dentro da tradição, servia de pedra de tropeço a esta, pois toda a concepção metafísica de uma ordem cósmica *a priori* dentro da qual todo e qualquer evento já *era potencialmente* – dando aos acidentes um papel secundário nesta tradição – era negada, abrindo-se quesito para que o acidente fosse considerado a própria *essentia* da existência humana. Na medida em que, do ponto de vista de Scotus, todo evento humano depende da ação humana e esta, a seu turno, depende da vontade que é, por definição, livre de toda imposição, o curso dos acontecimentos humanos tem início na total contingência, no acidente. Como diria o próprio Scotus:

*“por contingente não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é causada contingentemente”* (Bonansea apud Arendt; *A Vida do Espírito*; 2002; 289). Ora, para Scotus, assim como Deus, na sua soberana vontade, poderia criar infinitos mundos diferentes deste, fazendo desta criação uma possibilidade dentre tantas outras possibilidades, sendo o homem Sua imagem e semelhança tem também, segundo sua vontade livre, escolher agir desta ou daquela maneira, desencadeando toda uma seqüência de eventos totalmente imprevisíveis, isto é, contingentes, acidentais. Porém, o fato da vontade ser livre em Scotus, não significava ele com isto a sua onipotência. Sempre que o conflito da vontade produz uma ação, esta última transforma-se em evento e desta feita, passa a ser parte integrante de uma realidade concreta sujeita às necessidades. Aí se vê o equilíbrio, o *quid medium*, entre vontade e necessidade no perturbador pensamento de Duns Scotus. É interessante notar aqui que na medida em que a vontade cessa seu conflito em prol da ação, desencadeia todo um curso de eventos sobre os quais não tem nenhum poder. Isso concorda plenamente com Nietzsche quando este escrevia que é impossível à vontade “querer retroativamente”, mas limita seu olhar sempre para o futuro; é nele que a vontade pode querer ou não querer, negando o presente e buscando o que ainda não é no futuro.

Apesar da perturbadora descoberta de Scotus – do vontade enquanto chave para liberdade humana de todo pré determinismo da metafísica –, sua obra ainda estava presa por uma realidade histórica na qual a contemplação reinava incontestemente, subjugando a vontade ao Intelecto, e, conseqüentemente, o acidenta ao princípio da causalidade.

A filosofia moderna daria continuidade a esta discussão acerca da vontade. Seria impossível tratar a vontade neste período sem a devida menção e respeito à obra de Kant.

Em suas *Críticas*, Immanuel Kant percebe que o fundamento da ação são princípios formulados por sua própria razão. Para se entender isto com mais profundidade, deve-se ter em mente que durante os séculos de predomínio da metafísica, a cosmovisão ocidental entendia que o universo, a terra, os deuses e o homem estariam estabelecidos dentro de um sistema, um cosmos, onde todas as coisas exerciam claramente seus papéis de antemão prescritos pelo *On*, o Ser supremo, a causa primeira. Ora, a Crítica da Razão Pura traria uma perturbadora luz nesta tradição ao fazer a distinção, como já visto, entre *fenômeno* e *noumenon*. A partir da definição destes conceitos, Kant se apercebia de que todo o conhecimento que se tem só é assegurado na medida em que um objeto sensível é dado à intuição sensível, o que, para Kant, significa dizer que o conhecimento que se tem dos objetos, como já visto, depende da forma como o espírito vê este objeto a partir dos sentidos, das formas puras da intuição e das categorias transcendentais. O que quer isto dizer senão que o homem jamais conhecerá as coisas em si? À coisa ou o objeto em si chamou Kant de *noumenon*, sobre o que só se pode especular. Posto isto, qual seria então a confiabilidade da metafísica, posto que trabalha com objetos supra sensíveis, isto é, objetos não dados à intuição sensível? É desta maneira, que Kant leva a tradição a um auto questionamento de seus fundamentos, forçando-a a encarar a realidade de que seus fundamentos carecem de confiabilidade. Então, quê dizer? Existe uma causa primeira? Existe uma ordem de fato no cosmos onde tudo cumpra seu papel, onde nada fuja absolutamente ao controle de “algo maior” ? Tudo que Kant pode dizer é que qualquer que seja a resposta a estas questões, nunca se obterá uma resposta satisfatória além de belos edifícios lógico-especulativos. No campo da ética, esta desconfortável descoberta kantiana redundaria em uma concepção de que o homem é livre quanto a sua ação, na medida em que os fundamentos desta não estão na realidade sensível, onde tudo se subordina a uma relação de causa e efeito, mas depende exclusivamente do homem. Assim, cada ser humano é o único responsável por sua ação. Eis o conceito de autonomia kantiano, totalmente calcado na sua visão da vontade (*Wille*) distinta de escolha (*Wilkür*). Para o filósofo, enquanto a segunda estaria totalmente subordinada aos impulsos do sentido e, assim, ao mundo dos fenômenos, a primeira, a vontade mesma, estaria livre de qualquer coerção.

*“A autonomia da vontade é a constituição da vontade, graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia*

*é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal*” (Kant; FMC; 2002; 70).

A compreensão de uma vontade livre e autônoma fica muito patente na distinção que Kant faz, em sua *Crítica da Razão Prática*, do bem e do mal, enquanto objeto dos sentidos e enquanto princípio da razão. Para tanto Kant vai se utilizar da própria língua alemã, que emprega as palavras “*Wohl*” e “*Übel*” para expressar as experiências sensíveis de bem e de mal em contraposição a “*Gute*” e “*Böse*” que expressam o bem e o mal enquanto princípios discernidos pela razão pura prática mediante a qual a vontade autônoma faz sua escolha. Nas palavras de Kant:

*“O bem (Wohl) ou o Mal (Übel) significam sempre apenas uma relação ao nosso estado de agradabilidade ou de desagradabilidade, de prazer e de dor e se, por isso, desejamos ou detestamos um objeto (Objekt), tal acontece só enquanto ele se refere à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e de desprazer (Lust, Unlust) que produz. Mas o bem (Gute) ou o mal (Böse) significam sempre uma relação à vontade enquanto é determinada pela lei da razão a fazer de algo o seu objeto (Objekt); porque ela nunca é imediatamente determinada pelo objeto e sua representação, mas é um poder (Vermögen) de fazer de uma regra da razão a causa motora de uma ação (...) O bem (Gute) ou o mal (Böse) referem-se, pois, genuinamente a acções, e não ao estado sensível da pessoa (...)”* (Kant; Crpr; 1994; 74).

É assim que o fundamento da Ética kantiana é a vontade que, em seres racionais, é “lei de si mesma”. Porém, o limite da obra de Kant é que ele ainda mantém a liberdade no nível puramente ideal. Visto que se trata de uma “faculdade” da Razão Pura, a vontade não pode reclamar seus direitos sobre este mundo que desconhece qualquer evento que se possa chamar de livre. É desconcertante, bem como intrigante, perceber que na obra de Kant ao mesmo tempo em que ele descobre a liberdade como algo possível, nega-lhe, todavia, a exiçuibilidade. Dito de maneira mais simples, Kant dá a entender que o homem é livre no que diz respeito ao fundamento (razão pura) de sua ação – vontade livre – mas aprisiona esta liberdade na interioridade do homem, que, ao agir, vê-se forçado a submeter-se a uma realidade governada por uma série indefinida de causalidades. Tal fato se assemelha a uma prisão domiciliar do espírito que, da porta para dentro é livre mas, da porta para fora tem sua liberdade confiscada. De certa maneira, pode-se argüir que Kant é aristotélico em sua Ética, na medida em que sua obra dá a entender que vontade livre seria praticamente o equivalente de razão prática. “*Sua Vontade*” afirma Hannah Arendt “*não é uma capacidade especial do*



*espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática, um Vernunftwille não muito diferente do nous pratikos de Aristóteles” (Arendt; A Vida do Espírito;2002; 299).*

Parece que esta resistência em se libertar o homem de uma vez por todas da tradição metafísica; dos agulhões do determinismo das causas primeira, se estendera até filosofia pós kantiana: do idealismo alemão ao pensamento de Nietzsche e Heidegger.

O idealismo alemão não foi sem razão reconhecido por Nietzsche enquanto “ponte arco íris de conceito”. Por que uma ponte? A resposta está no fato de que a primeira metade do século XIX foi fértil na produção filosófica em defesa da metafísica. A inquietante liberdade, ou pelo menos sua possibilidade, com a descoberta da vontade, - esta faculdade orientada para o futuro, negando o presente e trazendo, por meio do agir, o novo, o inédito - deveras incomodava todo o confortável universo metafísico no qual habitavam as verdades imutáveis e *a priori* de toda a tradição ocidental. Saber que não existe nada (pelo menos potencialmente) semelhante a uma causa primeira que explique tudo - da poeira do sapato, das ações mais frívolas e efêmeras do homem, até ao próprio Deus – gerava um certo desconforto que, no campo da atividade filosófica, levou homens como Schelling, Hegel entre outros, a um esforço derradeiro, ao que parece, em sustentar a metafísica. Este esforço se tornará possível na medida em que, desde o século XVI, mais ou menos, um significativo desenvolvimento das ciências, primeiramente naturais e posteriormente humanas, vai deixar de ser “desenvolvimento da ciência” e de sua relativamente pequena comunidade científica para se tornar progresso da “Humanidade”.

Blaisé Pascal foi um dos pioneiros na percepção desta tendência do pensamento moderno, expressando-o muito bem em seu *Préface pour le Traité du Vide*: “*A prerrogativa (...) que não só cada ser humano possa avançar diariamente no conhecimento, mas que todos os homens juntos progridam continuamente à medida que o universo vai envelhecendo (...), de modo que a completa sucessão de homens através dos séculos deva ser considerada como um só homem que vive para sempre e aprende continuamente*” (Pascal apud Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 130).

A presença deste conceito de “Progresso” e “Humanidade” é que permitiria a August Comte e Hegel pensar em termos de uma “*Lei da História*” segundo o que todos os eventos ocorrentes em qualquer rincão do mundo fariam parte de um sistema maior onde todos os eventos se concatenam formando um todo coerente e coeso de eventos, uma verdadeira História da Humanidade. Neste sentido a “*história universal é a manifestação do processo*

*divino absoluto do Espírito [...]: a marcha gradual pela qual ele atinge sua verdade e toma consciência de si*” (Hegel; A Razão na História; cap. 2 §1).

Não foi sem razão que Nietzsche em sua *Vontade de Potência* dizia que a filosofia alemã pós – kantiana era nostálgica; um anseio pelo retorno ao “mundo grego”, onde os filósofos pudessem se sentir “em casa” novamente. Todavia, este “retorno” se dava por caminhos especiais aos quais chamou Nietzsche de “*pontes arco íris de conceitos*” ou, de maneira irônica, fantasmagoricidade (*Geisterhaftigkeit*) (Nietzsche; Vontade de Potência 419). Fica mais fácil compreender porque Nietzsche vê no idealismo alemão esta fantasmagoricidade quando se percebe em conceitos como Progresso, Humanidade, História (num sentido hegeliano), Vontade (enquanto Ser na obra de Schelling) entidades, ou se quiser, personificações que na crítica arendtiana ao idealismo contemporâneo significam a “*exclusão engenhosa do homem e das faculdades do homem, em favor de conceitos personificados*” (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 305).

É assim que o idealismo significou um repúdio da vontade, esta atividade do espírito responsável pela liberdade humana, através de uma tentativa de retorno à metafísica, daquilo que Nietzsche chamou de “*recuperação gradual do solo da Antigüidade*” (Vontade de Potência). Mas, nem o próprio Nietzsche escapou do repúdio da vontade. É curioso que um dos maiores críticos da metafísica renunciasse a esta chance de liberdade humana. Explique-se isto.

Nietzsche foi inegavelmente um pensador da vontade. Porém, à diferença de Santo Agostinho e Duns Scotus, ele não via a vontade como algo capaz de dar à luz o novo, tal como dá a entender Agostinho na sua visão do homem enquanto “*initium*”. O que precisa ficar claro é que, apesar de Nietzsche ter-se libertado do sistema metafísico, por um lado, por outro estava preso a um novo “sistema”: o da vida. Ora, de outra sorte, como seria possível a Nietzsche falar de “Eterno Retorno” ? Para se compreender bem o que significa eterno retorno no pensamento de Nietzsche faz-se necessário a compreensão de vontade em sua filosofia. Para ele, vontade é “*aquele que quer dar ordens a alguma coisa que nele obedece (...) somos, em cada caso particular, ao mesmo tempo quem dá as ordens e quem as obedece*” (Nietzsche apud Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 307)<sup>10</sup>. Assim, para o pensador, a vontade também é definida como sendo aquele querer – não- querer, aquele dois- em- um conflitante presente e

<sup>10</sup> No volume de “Para Além do Bem e do Mal” que tenho em mãos este mesmo trecho apresenta uma tradução um tanto quanto diferente. Para quem quiser consultar, favor procurar a versão da Martin Claret; 2002; p. 47; 48.

perene no espírito humano. Para Nietzsche, a superação deste conflito está no fato de que nos identificamos:

*“com o mesmo que executa o comando – desfrutando enquanto tal o triunfo sobre a resistência, mas de posse de que é sua própria vontade que está superando a resistência. Dessa maneira, aquele que quer acrescentar os sentimentos prazerosos da execução ao sentimento que tem como Comandante”* (Nietzsche apud Arendt; A Vida do Espírito 2002; 308)<sup>11</sup>.

Neste contexto, Nietzsche dá a entender que a vontade consiste na obediência ao comando “eu quero” da vontade, a superação do não-querer e a identificação com o comando na forma do Ego, identificação esta que traz prazer, o prazer de vencer, de subjugar o não-querer, o “negativo da vontade”. Em suas próprias palavras *“(...) por estarmos entretanto no comando (...) experimentamos uma sensação de prazer”*, a sensação do *“triunfo sobre a resistência”*. Daí que na medida em que a vontade é prazer de subjugar, de vencer (*Kraftgefühl*), de subsumir e até mesmo “destruir” em função dessa vontade-potência que tem algo a conquistar, a vontade se equaciona com a própria vida em seu eterno movimento de destruir, matar e subjugar em função da própria vida que quer viver, procriar, construir. A vontade quer querer assim como a vida simplesmente quer viver num círculo *ad infinitum* de destruição, aniquilação e construção, morte e vida. Neste contexto fica mais claro entender porque da identificação de Nietzsche da vontade com a própria vida e destes com o *Eterno Retorno*, pois que, afinal, nisto consiste o movimento da vida, num círculo perpétuo de nascimento – crescimento – morte, num eterno retorno do mesmo. É por isso que para Nietzsche *“a vontade livre é uma ilusão inerente à natureza humana, uma ilusão de que a filosofia, um exame crítico de nossas faculdades, irá nos curar”* (Arendt; A Vida do Espírito; 2002; 312). Aliás, o próprio “sentido” do mundo, todo seu significado, atribuído pelos homens a seu “lar”, a seu espaço simbólico construído pela linguagem, só é possível porque este mesmo homem tem vontade de significar. Para Nietzsche, por trás de toda ação da vontade se esconde uma “intenção” que surge para a consciência como um ato da vontade. Esta intenção é a causa de toda significação, porque a vontade dá sentido àquilo que almeja. Não é em vão que Nietzsche esbarraria no *nihilismo*, mais cedo ou mais tarde, pois a história, a filosofia (metafísica), a religião, a arte, nada mais são do que intenção, do que vontade, vontade-de-potência. Desta forma, no pensamento de Nietzsche, assim como em tantos outros

---

<sup>11</sup> O volume que tenho em mãos não confere exatamente com a mesma tradução. Favor consultar “Vontade de Potência” da versão Ediouro de 1988.

exemplos, há um repúdio da liberdade presente na vontade. No lugar de ser livre o homem tem a sensação de sê-lo no exercício de sua vontade de potência; estando ele mesmo preso ao livre e perpétuo ciclo da vida, no vai e vem do Eterno Retorno.

O velamento da vontade no pensamento ocidental contemporâneo também continua no século XX. Mesmo dentro de uma das correntes mais libertárias da filosofia atual – o existencialismo – é possível encontrar esta postura um tanto quanto reacionária com relação à perturbadora descoberta da faculdade da vontade. Um exemplo disto é o pensamento de Heidegger. Em “*Sobre a essência do fundamento*” Heidegger afirma que o fundamento consiste na liberdade que, a seu entender, é “deixar- ser” (*sein lassen*), uma postura um tanto quanto passiva diante da atividade da vontade que diz “eu quero” e leva o ego à ação. Todavia, seria uma ingenuidade absurda dizer que Heidegger desconhecesse a faculdade da vontade e seu potencial libertador, até porque ele foi um grande leitor da filosofia medieval – perpassando Santo Agostinho, portanto- bem como foi um grande leitor e crítico de Nietzsche. O que ocorre é que na ontologia fundamental de Heidegger a ação não é considerada uma reação esperada da vontade que diz “eu quero”, mas o próprio ato de pensar. Sua filosofia, que segundo ele mesmo é um desdobramento de “*Ser e Tempo*”, se fundamenta na assertiva de que “*o homem é o único ente que, lançado no mundo, busca o sentido do Ser*”. Mas, deve-se ter em mente que esta busca não possui nada semelhante a uma vontade, isto é, a um “*initium*” capaz de gerar o novo, mas é uma determinação da própria condição ontológica do homem neste mundo. Isto fica mais claro em “*Ser e Tempo*” quando ele explica o conceito de “*diferença ontológica*” que nada mais é do que a distinção entre o “Ser” e os “entes”. O problema para Heidegger é que esta distinção simplesmente desaparece da consciência dos homens de sorte que sua história é uma história do esquecimento do ser (*Seinvergessenheit*). Tal esquecimento é demonstrado por Heidegger na trajetória da metafísica que apesar de nascer perguntando pelo Ser - “*Tis estim tó On ?*” - acaba por se afastar dele na medida em que quer apreendê-lo conceitualmente. Daí o erro da tradição, como ele bem aponta em “*Nietzsche, metafísica e nihilismo*”, de tentar apreender “*aletheia*” (o desvelar do Ser) pela “*idea*” na filosofia platônica e pela “*kategoria*” no pensamento aristotélico, o que fatalmente levaria ao esquecimento do Ser pela tradição: ora, idéias e categorias nada mais são do que, grosso modo, conceitos que não se prestam à apreensão do Ser, mas, antes, tão somente à compreensão dos entes intra mundanos. A compreensão do Ser só pode se dar para Heidegger quando o homem, o *Dasein*, é capaz de ouvir seu apelo, sua “voz sem som”, e este ouvir é pensar, pensar pré- conceitual. É esta forma especial de pensar

que Heidegger considera “deixar-ser o ente”. Dito de maneira mais simples, na filosofia de Heidegger a única forma de “deixar-ser”, este querer (que não é vontade) de des-velar o Ser, é através do “logos”, que, segundo o Heidegger de *Ser e Tempo*, não pode ser etimologicamente entendida de maneira simplória como sendo razão ou palavra racional mas, antes, deve ser compreendido como sendo a palavra poética, a palavra-arte: para o filósofo uma vez que a “*linguagem é a morada (Gebirge: abrigo) do Ser*” só a poesia permite ao homem vislumbrar (*Ereignis*) o Ser. Ora, subjacente a esta afirmação se encontra a concepção de Heidegger acerca da arte, a verdadeira arte: *Techne*, que significa produzir o que ainda não é, fazendo-o ser. O “*initium*” de Santo Agostinho, totalmente inerente à ação, agora é deslocado para a “*poesis*” – a atividade de produção artística. Assim, na medida em que o novo passa a existir do fazer-poético (poiein) e a ação é equacionada com o pensar (lembrando que *logos* é o pensamento tornado palavra), a vontade perde sua importância dentro do pensamento heideggeriano dando lugar a um estranho “*deixar-ser*”.

## § 6 - ESPÍRITO, SENSO COMUM E EDUCAÇÃO

Sem mais delongas, a título de conclusão, resta responder o que é feito da faculdade da vontade após seu desenvolvimento em Santo Agostinho e sua eclipse na tradição ocidental desde então. Na realidade, não existe uma solução para a vontade, algo semelhante a um humilde reconhecimento de sua perturbadora existência, seguido de uma conversão do pensamento ocidental como um todo à inexorável liberdade humana .

Parece que a Vontade se faz presente, é o que Hannah Arendt acredita, em qualquer indivíduo, sendo na realidade a fonte de todo “*principium individuationis*”, sendo a possibilidade do homem dizer “não quero” ao seu presente seguido de um “eu quero” voltado para o futuro, ruindo com todo argumento tranquilizador acerca de um “destino”, “carma”, causalidade ou qualquer outro conceito que- de ordem filosófica ou não – possa redimir o homem do fato de que sua vontade é a fonte primária de seu agir, um agir que por conta de sua própria imprevisibilidade exerce o papel de um início, do começo do novo cujos rumos não podem ser totalmente controlados ou previamente estabelecidos. No pensamento de Hannah Arendt a descoberta desta faculdade da vontade tem importância capital, pois, à esta última, se segue a ação a qual, como se verá no transcurso deste trabalho, é essencialmente política. Quando age, o indivíduo está afetando todos aqueles que direta ou indiretamente

compartilham o mundo com ele. Vale notar aqui também, que Hannah Arendt tem consciência de que apesar da ação ser política por excelência, para efeito de vida pública, não é a ação do indivíduo que pode mudar a comunidade política, mas a ação da coletividade. Daí a distinção entre vontade individual que diz “eu quero” e vontade política que diz “eu posso” (v. Arendt; *A Vida do Espírito*; 2002; 335-336). Isto significa que por mais que o indivíduo queira, o poder (que diz “eu posso”) está na coletividade, na pluralidade daqueles que juntos compartilham o mundo, o espaço público.

É aqui que começa a se delinear a correlação entre espírito, política e educação em Hannah Arendt: a vontade conduz à ação, mas o juízo, (não o “determinante” que diz respeito ao *modus operandi* do pensamento e da cognição humanos, mas o juízo estético ou reflexivo ou, como chamaria Kant em sua *Crítica do Juízo*, *Geshmack*, o gosto, cuja natureza é política – pois é a própria opinião que, compartilhada pelos membros de uma dada sociedade, torna-se opinião pública, a chave da verdade e sustentação política -) é quem dá a direção da vontade coletiva para “o que” querer. Desta feita, toda comunidade política, ao se interpor na linearidade do tempo, abrindo pelo “pensar” a lacuna entre o passado e o futuro, pode, pelo juízo estético, o gosto, formar sua opinião (pública) acerca de seu *status* político, definindo, em concerto, o que querer para o seu futuro e, assim, agir, agir em concerto, exercendo o poder que lhe é devido.

Porém, se por poder se entende o “agir em concerto”; o que organiza a comunidade política? Qual é a “força” capaz de manter a comunidade política coesa para o exercício de sua opinião, vontade e ação coletivos? A resposta está na autoridade. No pensamento arendtiano, a definição de autoridade é buscada em Roma, para quem, na fundação da república, “*encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras*” (Arendt; *Entre o Passado e o Futuro*; 2001; 162). Portanto, a autoridade é a força “coercitiva” que obriga as gerações futuras a assumir sua responsabilidade na preservação do mundo, o espaço público comum a todos. Deduz-se aqui que, para o pensamento arendtiano, sempre que a república esteve ameaçada, nos diferentes momentos históricos, o declínio da vida pública foi acompanhada por uma crise de autoridade. Neste ponto, é que entra a preocupação de Hannah Arendt com a questão da educação. Ao seu ver, é papel dela ensinar as gerações futuras a assumir seu papel, isto é, sua responsabilidade frente à preservação da esfera pública. Na medida em que nem os antigos mitos nem as premissas da fé cristã servem mais para sedimentar a autoridade nas mentes dos homens contemporâneos, cabe à educação

exercer o papel de “assentador” da autoridade em cada nova geração. Mas, como Hannah Arendt mesma aponta em “*Entre o Passado e o Futuro*”, a modernidade significou a alienação do homem da esfera pública, primeiramente pela rejeição do *sensus communis* e depois pela crise de autoridade. Ora, observando as principais tendências da educação americana do fim dos anos sessenta, Hannah Arendt estabelece uma estarrecedora correlação entre o declínio do último modelo de república do Ocidente – a república americana, maculada por assassinatos políticos, escândalos políticos, guerra do Vietnã etc., - e uma crise na educação. Assim se a alienação da esfera pública significou, como se verá, a supressão do senso comum (o juízo estético, o gosto) e a crise da autoridade, isto quer dizer que as principais tendências da suposta “inovadora educação contemporânea” só fizeram corroborar esta crise política. Seria o “*Novus Ordo Seclorum*”, a fundação da república moderna concretizada nas três grandes revoluções ocidentais, a inglesa, a americana e a francesa, o mesmo que “*Educare Male*” ? É o que se tentará provar nos capítulos seguintes.

## PARTE II

### A ERA MODERNA E O ABANDONO DO SENSUS COMMUNIS

#### § 1 - Descartes

Em “*A Condição Humana*” Hannah Arendt procura mostrar que ao homem é dado habitar este mundo no exercício de três atividades, a saber: o labor, o trabalho e a ação. Estes tópicos foram abordados de maneira superficial anteriormente, fazendo-se necessário uma análise um pouco mais detida destes conceitos e sua concatenação no pensamento arendtiano.

Na medida em que é um animal como qualquer outro, o homem labora para sobreviver. A atividade pela qual cada ser humano busca levantar sua subsistência chama-se labor.

Paralelo ao labor se encontra o trabalho. A principal diferença desta atividade em relação ao labor está no produto. Enquanto o labor visa a subsistência, tão logo tenha vindo ao mundo, afinal ele deve ser assimilado pelo processo vital, a fim de sustentá-lo, o produto do trabalho possui durabilidade e transcende a existência de seu próprio criador. É assim que Hannah Arendt procura mostrar que, enquanto o labor produz o que é imprescindível ao processo vital, sendo assimilado por este, tão logo venha ao mundo, o trabalho produz o que é útil – ferramentas, armas, ruas avenidas etc., – e belo – monumentos, pinturas, esculturas etc. Desta feita, seria impossível falar de história, se não se pudesse dispor dos produtos do trabalho com suas cidades, monumentos, afrescos, prédios, que servissem como testemunho de um passado que a geração presente jamais poderá conhecer.

Por fim, uma última atividade, na qual vive o homem neste mundo é a ação. Aqui entra o aspecto fenomenológico do pensamento arendtiano: só se pode conhecer o que “aparece” isto é, o que se manifesta (*phainein*) aos sentidos humanos. Nas suas próprias palavras “*Para nós, a aparência (...) constitui a realidade*” (Arendt; *A Condição Humana*; 1981; 59). Assim, ao agir, cada homem pode ser visto e ouvido por seus semelhantes; note-se que a ação não se dá na surdez mas acompanhada das palavras: sem o verbo a ação não teria significado ou sentido. Perceba-se que anteriormente fora dito que o mundo é um espaço simbólico, é *locus* construído por meio do senso comum. Ora, o senso comum não pode se dar



sem a comunicação que é um ato simbólico. Assim a textura do mundo é símbolo, e, portanto, comunicada. Logo, a fim de que sua presença neste mundo faça sentido, cada indivíduo deve aliar à sua ação o discurso. Nas palavras de Arendt: *“a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (...) é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano (...)”* (Ibidem; 189). Mas, se o mundo é o lugar onde a ação e o discurso de cada homem pode ser visto e ouvido por todos, não seria ele a própria esfera pública? Note-se que para Hannah Arendt o mundo não é um dado. Ele depende da presença do homem na terra, na medida em que é ele o seu criador. Tal asserção só é compreensível, quando se sabe da forte tendência existencialista (além da fenomenológica) no pensamento de Hannah Arendt. A combinação de fenomenologia e existencialismo permitiu-lhe construir a idéia de que o mundo não pode ser confundido com a terra, esta sim, um dado, de sorte que o mundo e toda sua história passa a não poder ser mais atribuída a uma causa metafísica, mas, antes, é responsabilidade do próprio homem, de sua ação. É neste sentido que o homem está sozinho no mundo, como diria Heidegger “está lançado nele”, sendo o seu mantenedor e a causa de seu próprio colapso. Conclui-se então, que a mesma ação, que é a textura do mundo, o espaço público, é também a causa de sua ruína: Hannah Arendt explica isto por meio do conceito de singularidade. Na medida em que cada homem é uma história única, singular, sua ação é imprevisível e seus desdobramentos irreversíveis. Daí a importância da lei, a funcionar como uma espécie de muro a garantir alguma estabilidade à imprevisível esfera das ações e discursos humanos. Porém, esta garantia nada pode fazer contra a irreversibilidade: ainda que todo o alto comando alemão tenha sido julgado e condenado à morte, o fato consumado do assassinato de milhões de inocentes em campos de extermínio nunca poderá ser revertido. Em outras palavras: *“As cercas que inscrevem a propriedade privada e protegem os limites de cada domicílio, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo e as leis que protegem e tornam possível sua existência política, têm enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos[espaço público] (...) Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a tendência, inerente à ação, de violar todos os limites, são totalmente impotentes para neutralizar-lhe a Segunda característica relevante: a imprevisibilidade”* (Ibidem; 204).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> (grifo meu)

Se a ação está circunscrita ao espaço público, onde fica o trabalho e o labor? A resposta dada por Hannah Arendt em “*A Condição Humana*” é o espaço privado. É nele que o homem produziria o que é útil, belo e necessário à vida.

Porém, esta nítida separação entre o espaço privado e o público, nos quais se circunscrevia a *vita activa*, isto é, a vida em atividade do homem em seu mundo – em oposição simétrica a *vita contemplativa* dos filósofos – infelizmente não pode ser sustentada a partir do início da era moderna. Deve-se entender, que para o pensamento arendtiano, as atividades da esfera privada podem prescindir do senso comum – o trabalho pode muito bem depender da criatividade e habilidade de seu executante, bem como o labor se pauta exclusivamente no instinto de sobrevivência e não em uma noção de mundo necessariamente partilhada. A existência e permanência do espaço público, todavia, depende exclusivamente daquele sexto sentido chamado de senso comum (*sensus communis*), pelo qual os homens são capazes de construir um sentido de realidade comum ou mundo. Ora, ocorre que, do ponto de vista arendtiano, a construção da modernidade, pautada no pensamento cartesiano, na cartografia e na expropriação da propriedade privada vai contribuir para arruinar o senso comum, afastando o homem do mundo, da esfera pública, do exercício da política: a única atividade exclusivamente humana<sup>13</sup>. Explique-se isto um pouco mais.

O pensamento cartesiano não tem muito de novo. Para dizer a verdade, trata-se de um idealismo platônico mesclado com convicções cristãs e uma desconfiança exacerbada do mundo das aparências. Apesar do mito da caverna fazer do mundo de aparências uma mera sombra do mundo das idéias, ainda assim no pensamento platônico este mundo fenomênico serve como parâmetro para a compreensão da “*Idea*”. Em Descartes, pelo contrário, a realidade percebida pelos sentidos é, de veras, posta em segundo plano. Talvez isto fique mais claro quando se debruça sobre textos como *Meditationes*.

---

<sup>13</sup> Para os marxistas tal asserção pode parecer estranha, uma vez que para o marxismo ortodoxo o trabalho seria responsável pela humanização do homem e, a alienação do seu produto e sua disposição no mundo capitalista, a causa da desumanização daquele. Porém, Hannah Arendt rebate este tipo de questionamento ao afirmar em “*A condição humana*” que o marxismo (pelo menos o ortodoxo) não faz a distinção necessária entre trabalho e labor, confundindo os conceitos. Segundo, ao definir o homem enquanto o “animal do trabalho” – o homo economicus – não lhe deixa lugar no mundo pós capitalista e comunista da ideologia de Marx uma vez que neste modo de produção comunista, assentado sobre meios de produção sofisticados, o homem deixaria de precisar trabalhar.

As *Meditações* de Descartes têm uma única finalidade, aliás, totalmente coerente com o seu projeto idealista: provar que há mais realidade nas idéias do que nas percepções dos sentidos. Isto fica bem patente na *Segunda Meditação* quando, no parágrafo 11, Descartes cita o exemplo de um “*pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia*”. Nesta condição, ele contém certo odor, forma, sabor, cor etc; que lhe são peculiares. Todavia, “*eis que enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquentase, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá*”; segue-se daí a conclusão de Descartes: “*o que é pois que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas (...)*” (Descartes; *Meditações*; vol. XV ;104;1973).

Nesta mesma linha de raciocínio, Descartes procura mostrar que uma vez que os sentidos podem enganar, a verdade deve ser buscada no interior do espírito humano, nas idéias que dele surgem espontaneamente, as quais Descartes reconhece como sendo claras e distintas: as idéias inatas. Para se compreender o que Descartes quer dizer com isso, deve-se entender que no idealismo, a idéia – entendida enquanto o arquétipo de todas as coisas – é a própria substância delas, sua essência visível apenas aos olhos do entendimento (*nous*). Esta convicção entre idéia e essência encontra ecos na asserção de Parmênides “*to gar auto esthai noein kai einai*” – *o mesmo é o ser e o pensar*”. Neste sentido, Descartes ainda estava preso à tradição metafísica. Mas à diferença desta, ele situa as idéias dentro do indivíduo e não fora dele. Por isso que na *Meditação Terceira*, idéias inatas são definidas como aquelas que parecem “*ter nascido comigo*”. Um século mais tarde, Kant desanuviaria as obscuridades da metafísica, chamando de “*idéias da Razão*” os conceitos do espírito aos quais não correspondem um objeto da intuição sensível.

De qualquer forma, a conclusão a que o pensamento de Descartes conduz – ilustrado aqui nas suas *Meditações* -, é a de que os objetos – quer sejam concretos ou não – só são conhecidos pelo puro pensamento, do que não participam os sentidos, a fonte do senso comum. Em suas palavras: “*enfim, cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que (...) só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento*” (Descartes; *Meditações*; vol. XV; 106;1973). Tal refutação dos sentidos como fonte segura da verdade não poderia ter

outro resultado senão injetar no pensamento ocidental a rejeição pelo senso comum: na medida em que é alimentado pelos cinco sentidos, a supressão destes só poderia culminar na supressão do senso comum e a conseqüente alienação do homem moderno do mundo, do espaço público, este artefato humano sem o qual o exercício da ação e do discurso seriam impossíveis. Como já dito anteriormente, o mundo é um construto humano a partir da comunicação dos sentidos, isto é, o ato de tornar comum a subjetiva experiência dos sentidos; comunicação esta, aliás, responsável pela opinião pública: o juízo de gosto daqueles que juntos participam do mundo. Na medida em que, no pensamento arendtiano, o homem só é na medida em que aparece, seu ser depende diretamente da avaliação dos outros que juntos formam uma opinião sobre alguém. É neste contexto que juízo de gosto kantiano e opinião pública concorrem em Hannah Arendt para um denominador comum. Simplificando, na medida em que um homem público aparece, inevitavelmente ficará exposto à opinião pública que, por sua vez, poderá aprová-lo ou desaprová-lo, fato este imprescindível às urnas de qualquer país democrático.

Repetindo o que já foi dito, é assim que enquanto a verdade do filósofo se dá na quietude de seu pensamento, a verdade da esfera pública está na opinião. Então, na medida em que Descartes ensina o homem moderno a desconfiar dos sentidos, ele está renegando à segundo plano a construção da própria opinião pública, alienando, e isto é contundente na obra de Hannah Arendt, o homem do espaço público. Tal alienação seria levada a cabo por dois outros fatores inerentes à construção da era moderna: a cartografia e a expropriação.

## § 2 - A CARTOGRAFIA

Não seria possível ao homem “ver” seu próprio planeta, se ele não se distanciasse dele. Tal distanciamento, a descoberta de um “ponto arquimediano”, do qual se possa apreender a grandeza da terra com os sentidos vai ter início, em “*A Condição Humana*”, com a cartografia, a qual, por sua vez, só foi exequível com as grandes navegações dos séculos XV, XVI e XVII.

O surgimento de um sistema mercantil, que já vinha ocorrendo na Europa desde aproximadamente o século XII<sup>14</sup>, parecia impor ao comércio europeu que buscasse suas

---

<sup>14</sup> Ver, SEVCENKO, Nicolau. “O Renascimento”. Coleção discutindo a história, 9ª edição, Campinas, editora UNICAMP, 1988.

mercadorias em terras longínquas, para os padrões da época, tais como Oriente Médio, Ásia e África. Para realizar tais viagens, expedições marítimas começaram a se organizar a partir do século XV. Com o tempo, a sistemática descoberta do Novo Mundo e a necessidade de segurança das viagens ultra marinhas exigiram o desenvolvimento dos portulandos de navegação que servissem como uma espécie de mapa dos mares e dos portos mundo afora. É neste contexto de gênese do capitalismo e, com ele, das grandes navegações, que a cartografia será requisitada. Mas, como é possível descrever algo do qual o sujeito não se distancie? Nas palavras de Hannah Arendt:

*“É próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o rodeia. Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará”*(Arendt; A Condição Humana 1981; 263). Conclui-se assim, que com o ato de tornar sua morada (a Terra) mensurável e compatível a seus sentidos, o homem como que assume a postura almejada pelo positivismo científico do século XIX: a postura de um observador distante que, separado do mundo, observa, mede, analisa e perscruta. Mas o que significa isto senão o afastamento e, assim, o “alienamento” do homem de seu mundo, isto é, do espaço público no qual ele exerce sua vida política? Desta maneira, o pensamento arendtiano demonstra que outro pilar da modernidade – a cartografia como necessidade do capital mercantil – também contribuíra para afastar o homem de seu mundo. Outro fator não menos importante foi a reforma protestante. Veja-se a seguir.

### § 3 - A REFORMA

Com a rebeldia de alguns países europeus- tais como Inglaterra, Alemanha, Holanda – em relação ao domínio dogmático e político do papado romano, o protestantismo levava algumas regiões da Europa a uma ruptura radical não só com o papado, mas com todo o pensamento católico, se assim se pode dizer, que ditara o sagrado e o profano na Europa até então. É só à luz desta asserção que se pode compreender como foi possível às nações protestantes tornar as terras da Igreja objeto de compra e venda, expropriando-a. Ora, se as terras da Igreja – catalizadora de toda hegemonia política e do direito no universo feudal – não estavam a salvo da atroz rebelião protestante, como salvar a terra dos pequenos e médios

produtores agrícolas? O que deve ficar claro aqui, é que na medida em que um sistema econômico mercantil se desenvolvia, o próprio processo produtivo europeu, isto é, o excedente de produção, paulatinamente se associava ao comércio. Desta maneira, pouco a pouco, produzir para vender começava a desvelar uma nova ordem social e econômica na Europa: o modo de produção capitalista e sua classe dominante; a burguesia. Ora, o surgimento do capitalismo, um sistema mercantil que atrela a produção ao comércio, implicou na profanação de três elementos sagrados do mundo pré moderno: a terra, o dinheiro e o sagrado<sup>15</sup>. Isto quer dizer que a terra, que no mundo antigo deveria ser apropriada ou por conquista, legado ou herança, torna-se mercadoria juntamente com o trabalho e o dinheiro. Compreende-se assim porque nem as terras da Igreja foram poupadas do processo de mercantilização em torno do qual toda vida passaria a orbitar, inclusive o próprio sagrado. O protestantismo (do qual a Inglaterra, mãe do capitalismo, é um de seus principais representantes) entra neste cenário de profanação mercantil do sagrado como a nova religião da era burguesa, para a qual a doutrina protestante da prosperidade – acumular riqueza como sinal de benção divina – parece servir de justificativa para a tendência econômica e política da Nova Ordem que se construía. A expropriação dos bens da Igreja e, por extensão, a expropriação do pequeno e médio produtor de suas terras foi chamado por Marx de “*acumulação primitiva do capital*”. Marx define este conceito assim: “*O grande senhor feudal criou um proletariado incomparavelmente maior, usurpando as terras comuns e expulsando os camponeses das terras, os quais possuíam direitos sobre elas, baseados, como os do próprio senhor, nos mesmos institutos feudais. O florescimento da manufatura da lã, com a elevação conseqüente dos preços da lã, impulsionou diretamente essas violências na Inglaterra. A velha nobreza fora devorada pelas guerras feudais. A nova era produto do seu tempo e, para ela, o dinheiro era o poder dos poderes. Sua preocupação, por isso, era transformar as terras de lavoura em pastagens (...) A chamada acumulação primitiva é apenas o processo histórico que dissocia o trabalhador dos meios de produção. É considerada primitiva porque constitui a pré história do capital e do modo de produção capitalista (...) inscrita a sangue e fogo nos anais da humanidade*” (Marx; 1994; 830, 833).

Mas, e daí, o que significa a expropriação da terra, calcada no desenvolvimento do capitalismo sob a benção do protestantismo, ao pensamento arendtiano? Ora, expropriar para Hannah Arendt significou a perda do homem de seu lugar no mundo. Profundamente

---

<sup>15</sup> V. POLANYI, Karl. “A grande transformação, as origens da nossa época”. 3ª edição, São Paulo, editora Campus, 1980.

influenciada pela filosofia existencialista alemã<sup>16</sup>, ela cria (resguardadas as devidas proporções) juntamente com Heidegger que o homem era um *ser-no-mundo*; toda sua transcendência e imanência só poderia ser vivenciada por ele na medida em que está lançado neste mundo. Neste contexto, a propriedade da terra seria o marco concreto da inserção do homem no mundo habitando-o e, tendo nele assim, o direito a participação nos assuntos públicos. Desta feita, a expropriação, um dos pilares do mundo moderno (devendo-se lembrar que ela ainda continua na forma da concentração de renda) também significou a alienação do homem do mundo, afinal propriedade antes da modernidade, significava que os homens teriam “*seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertenciam ao corpo político, isto é, chefiavam uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública*” (Arendt; 1981; 71).

Concluindo esta parte, o racionalismo cartesiano, a cartografia e a expropriação, os quais para Hannah Arendt simbolizam a fundação da era moderna, significaram a alienação do homem do espaço público e, assim, da vida política. A implicação, por assim dizer, filosófica disto, é que ao alienar o homem do espaço público, não apenas alienou-se-o de sua esfera de humanização, mas também do exercício do senso comum e do juízo de gosto dele derivado. A implicação moral disto é muito séria no pensamento arendtiano, pois é esta alienação do mundo e do senso comum que levaria à degeneração do Estado-Nação e do equacionamento de política com violência no século XX. A compreensão disto só pode ser obtida sob uma análise mais atida de “*A condição humana*”, no qual Hannah Arendt vai explicar como foi possível fundir a esfera privada na pública, tornando a ação, essencialmente política, em sinônimo de produção e labor, atividades tipicamente privadas. Veja-se isto mais de perto.

#### § 4 - A TRANSFORMAÇÃO DO ANIMAL POLÍTICO EM *HOMO FABER*

A desconfiança do homem dos seus sentidos, tão fortemente acentuado na obra de Descartes, foi aprofundada quando da descoberta do telescópio por Galileu. Esta descoberta significou o início de um tempo onde o homem só pode conhecer “*aquilo que ele mesmo fabrica, pois, esta convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se calculasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a*

---

<sup>16</sup> V. ARENDT, Hannah. “A dignidade da política”. 3ª edição, Rio de Janeiro, editora Relume Dumará, 2001. Principalmente, o primeiro capítulo.

*existir*” (Arendt; 1981; 308). Isto quer dizer que se se quer conhecer os planetas, tem-se de fabricar o telescópio; se se quer conhecer os fenômenos eletrostáticos tem-se de reproduzi-los em laboratório, se se quiser entender como surgiram as primeiras estruturas proteicas e assim, a vida, deve-se reproduzir as condições meteorológicas da terra a milhões de anos atrás. Em outras palavras, a era moderna inaugurara uma época em que o homem tem de fabricar engenhocas capazes de reproduzir fenômenos naturais *in vitro* se ele quiser conhecer. É assim que, para Hannah Arendt de “*A condição humana*”, o homem enquanto fabricante do que é belo e útil, o “*homo faber*”, ganha grande importância, roubando não apenas a importância do filósofo no processo do conhecimento, mas equacionando a ação, a tessitura da vida política e do animal político, com o trabalho. É só em um contexto como este, no qual só se pode conhecer o que se fabrica que Kant em seu prefácio a *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* pode afirmar: “*Dê-me matéria, eu quero construir um mundo a partir dele! Dê-me matéria, eu quero mostrar-vos como um mundo daí sairá*<sup>17</sup>” (Kant apud Arendt; 1981; 309).

Para se compreender a magnitude de tais asserções, entenda-se que no mundo antigo, tomando-se como modelo a Grécia antiga, o espaço público não era visto como tendo fins econômicos. Pois trabalhar e laboriar estavam restritos a esfera privada da casa, donde deriva a palavra economia (*oikia*- casa, *nomos* – regra). O problema é que, no processo de construção do modo de produção capitalista, o espaço público que deveria ser designado para ser *locus* da exibição do homem em palavras e ação, torna-se o lugar da exibição de mercadorias. Isto pode ser comprovado desde as feiras medievais até os modernos “*workshops*” de qualquer grande centro urbano. Neste contexto, para o pensamento arendtiano o moderno empirismo assinala uma era onde não só o conhecimento se dá pelo *homo faber*, mas a própria ação torna-se sinônimo de trabalho. Assim, a contemplação que na Antigüidade é vista como sendo o fim último de toda atividade, ou *vita activa*, é substituída pela ação, não o agir que constitui a política, mas o agir instrumental do homem enquanto produtor, o *homo faber*, o agir que consiste em buscar os melhores meios para atingir um fim, o produto. É esta vitória do *homo faber*, tal como a define Hannah Arendt em *A condição humana* que vai permitir à teoria política moderna fazer asserções tais como “*os fins justificam os meios*”, ou ainda de que “*o poder de um homem consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro*”, para citar Maquiavel, ou ainda lembrar das palavras de Thomas Hobbes,

---

<sup>17</sup> A tradução é minha e no original fica assim: gebet mir materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus bauen!”



asseverando que na política a “*matéria e o artífice são o homem*”(Leviatã). Só com a vitória do *homo faber* sobre o animal político de Aristóteles é que a expressão inglesa “*policy maker*”, *ipses literis* fazedor de política, adquire sentido concreto e histórico. Mas a substituição do homem público pelo homem privado não se limita ao homem faber, logo o homem enquanto produtor de coisas seria substituído por outro, o *animal laborans*.

## § 5 - A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS

O pensamento arendtiano coloca o século XIX como o século da filosofia da vida. Todavia, faz-se necessária a compreensão de toda construção de um pensamento organicista que vê o homem apenas como um simples organismo vivo, que subjaz a este pensamento oitocentista. Explique-se.

Primeiramente, deve-se dizer que a valorização da vida enquanto processo biológico puro e simples começa com o cristianismo. No Ocidente pagão, tomando-se Grécia e Roma como modelos de civilização ocidentais, a idéia de que a vida, este ciclo ininterrupto de nascimento, crescimento e morte, fosse de *per si* digno de qualquer valor não foi sempre presente nas culturas clássicas. Isto explica o motivo da construção de toda esfera pública: por melhor que fosse o espaço privado, uma vida propriamente humana só poderia ser vivida no espaço público da cidade, *polis*. Isto está enraizado na convicção dos antigos de que o espaço privado é o espaço da necessidade, o que justifica as atividades como o trabalho e o labor exercidos nele. Ora, uma existência em função da satisfação das necessidades em nada diferenciava os homens dos animais, pois estes também, ao ver dos antigos, viviam em função de manter-se vivo. Daí a necessidade de transcender a vida do lar em direção da vida pública: é só nela e enquanto se está nela, que o homem pode ter uma vida livre de todas as necessidades e, assim, dedicar-se à *ação* e ao *discurso* que nenhuma utilidade têm na satisfação das necessidades mas, antes, visa manifestar o ser daquele que os exercita. Na medida em que é indivíduo, cada um possui uma história totalmente singular e, se marcada por grandes atos e palavras, pode imortalizar seu autor. Liberdade das necessidades e possibilidade de imortalizar-se na história, duas coisas que em muito elevavam, no ver de Hannah Arendt, os homens acima de toda simples existência biológica. Daí o significado da história (enquanto saber) para os gregos: o registrar de grandes atos e palavras com o fim de

imortalizar o seu autor. Dito de outra forma: “*Diz-nos (Heródoto, pai da historiografia) nas primeiras sentenças de Guerras Pérsicas, que o propósito de sua empresa é preservar aquilo que deve sua existência aos homens, tá gnómēna ex anthropon, para que o tempo não o oblitere, e prestar aos extraordinários e gloriosos feitos de gregos e bárbaros louvor suficiente para assegurar-lhes evocação pela posteridade, fazendo assim sua glória brilhar através dos séculos*” (Arendt; Entre o Passado e o Futuro; 2001; 69- 70)<sup>18</sup>. Isto quer dizer que os gregos entendiam que a vida natural – a *dzoé* – é um ciclo *ad infinitum* de nascimento e morte dentro do qual nada se distingue, nem o próprio homem, pois ele é um organismo vivo. Todavia, os gregos entendiam que dada sua singularidade, o homem possui também, a *bios*, uma existência individual que é linear, e portanto, consegue fugir ao ciclo da vida biológica. Tal fato justificava a empresa de Heródoto, que se via forçado a registrar os feitos e palavras dos homens, tornando sua vida individual imortal. Isso só quer dizer que uma vida imortalizada só é possível se for vista e ouvida pelos outros, na pluralidade dos homens a qual se encontra na esfera pública, o espaço onde tudo pode ser visto e ouvido por todos. Assim, transcender a vida privada rumo ao espaço público significava não só fugir às necessidades mas, também, imortalizar-se como os deuses. A história então, ganha a função de imortalizar as palavras e ações dos homens assim como o produto do trabalho imortaliza o artesão. Contudo, com o advento do cristianismo, esta ênfase na imortalidade se desvanece.

É possível afirmar que o cristianismo teria contribuído com o declínio da busca por imortalidade na medida em que a ênfase de seu discurso recai sobre a vida eterna do indivíduo. Ora, se é possível a alguém retornar dos mortos por meio da ressurreição, então por que fazer registrado na história grandes feitos e palavras? Todavia, a novidade trazida pelo cristianismo não pára aqui: construída como foi sob o extrato do decálogo judaico, a vida, além de eterna, é também sagrada. “*A reviravolta cristã baseia-se (...) na doutrina completamente diferente dos hebreus, que sempre sustentaram que a própria vida é sagrada, mais sagrada que tudo mais no mundo, e que o homem é o ser supremo sobre a terra*” (Arendt; 2001; 83). Vê-se aqui, então, que a partir do advento do cristianismo, a vida, o ciclo perpétuo, fechado em si mesmo, ganha o *status* de sacralidade, além de ser eterna. A importância em se compreender isto é que, como já visto, para os gregos, a razão de ser da esfera pública era a ação e o discurso os quais, ao serem registrados na história, imortalizariam seus sujeitos; fazendo ser lembrada por gerações as vidas singulares vividas

---

<sup>18</sup> (O grifo é meu)

neste mundo, vidas vividas não dentro do ciclo perpétuo da vida – *dzoe* – mas, antes, a vida vivida na singularidade de cada homem (*bios*), cuja história nunca poderá ser repetida em nenhum lugar, em nenhuma época. Ao tornar *dzoe* sagrada, a vida singular (*bios*)– razão de ser do espaço público na Antigüidade – parece ter seus dias contados.

Com o advento da era moderna e a conseqüente laicização do *modus vivendi* ocidental, a ênfase na vida como ciclo perpétuo, eterno, imutável, continuou, mas, desta vez, secularizada. Para se entender isto, Hannah Arendt chamou a atenção para a palavra “processo”. No seu entender, processo é o meio pelo qual se chega a um resultado. Aliás, raciocinar em termos de meios e fins é a forma de pensar do homem enquanto produtor de coisas, o *homo faber*. Neste contexto, o pensamento arendtiano define a vida (*dzoe*) como processo, um movimento fechado em si mesmo, movimento sem início e sem fim. Assim, quando em “*A condição humana*” Hannah Arendt fala da vitória do *animal laborans*, isto significa admitir que o *processo* se torna o moto perpétuo de toda vida moderna: no campo do conhecimento o método ganha mais destaque que a resposta às questões da ciência, na produção capitalista, o processo produtivo ganha mais importância do que o produto final, pois é naquele que se engendra o lucro. Em outras palavras: “ (...) *do ponto de vista do homo faber, era como se o meio, o processo de produção ou de desenvolvimento fosse mais importante que o fim, o produto acabado*” (Arendt; *A Condição Humana*; 1981; 310).

A disposição moderna para valorizar mais o processo do que o objetivo dele, não poderia resultar em outra coisa senão na vitória do homem enquanto animal vivo, animal que labora para sustentar a vida biológica em seu corpo; a exacerbada tônica dada à *dzoe* que outra coisa não é senão o processo vital cujo fim é ele mesmo, o próprio processo. Todavia, alguém poderia argumentar: se o processo vital já havia ganhado destaque quando do advento do cristianismo no fim da Antigüidade, por que a vitória do *animal laborans* se dá só na era moderna? A resposta para isto no pensamento arendtiano está no fato de que antes da modernidade, nem o pensamento nem a produção estavam prontos para dar mais valor ao processo do que ao objetivo almejado. No campo epistemológico o saber visava o repouso da contemplação, e na produção o que importava ainda era o produto final. Só na construção da modernidade é que foi possível, de acordo com o pensamento arendtiano, elevar o “processo” e, com ele, o ciclo vital, acima de qualquer outra coisa, inclusive acima do animal político. É tão somente à luz da vitória do *animal laborans* na era moderna que foi possível a Hannah Arendt chamar, em “*Sobre a violência*”, o pensamento contemporâneo de “organicista”, ou, ainda, de “filosofia da vida”, muito predominante em Nietzsche, Sorel e Bergson.

Conclui-se pelo dito até aqui, que a supremacia do homem enquanto *homo sapiens*, em detrimento do *zoon politikon* é fruto de uma modernidade que, laicizando-se da religião cristã, manteve o estandarte que anunciava a vida biológica como o mais sagrado de todos os bens e, em fazendo-o de maneira secularizada, elevou o processo vital a tal nível de glória que o antigo sentido da política – o exercício de grandes ações e palavras com vistas à imortalidade da história singular de cada homem mortal – sofre certo eclipse nos anais da história. Modernidade então, para Hannah Arendt, significou a alienação completa do homem de sua verdadeira natureza – a política –; significou a supressão do senso comum, a expropriação e afastamento do homem de seu mundo e, finalmente, a vitória da vida enquanto *dzoé* sobre a *bios*, a *bios politikos* (vida política). Modernidade para Hannah Arendt significou o equacionamento da ação, primeiramente com trabalho, e, por fim, com o labor; é o momento da história em que o homem assiste ao falecimento daquilo que o tornaria verdadeiramente humano: a ação e o discurso.

## § 6 - UMA BREVE DIGRESSÃO

Na primeira parte deste trabalho, fez-se uma breve descrição das faculdades do espírito na obra de Hannah Arendt. Nesta descrição, fora dito que a faculdade espiritual política do homem é o juízo (de gosto) o qual, como apontado na única análise clássica do assunto, a crítica de Kant, ao pretender-se universal, quer conquistar a aprovação da pluralidade dos homens, que juntos fazem a vida política. No intuito de ganhar a aprovação de todos, o juízo de gosto vai apelar para o *sensus communis*, ou senso comum que, ao pensamento arendtiano, corresponde ao sexto sentido sem o qual não seria possível aos homens construir uma noção coletiva do que venha ser “mundo” ou espaço público. Como já visto, a modernidade, tratada na Segunda parte deste trabalho, consistiu na supressão deste senso comum, tal como demonstrado no pensamento cartesiano, na cartografia, e na expropriação. Tudo isto, juntamente com o equacionamento da ação com trabalho e labor, respectivamente, outra coisa não poderia significar senão o afastamento do homem do espaço público e a transformação deste numa grande esfera privada onde agir é sinônimo de laboriar. É nesta linha de raciocínio que Arendt correlaciona crise política com crise do senso comum. Mas, para o escopo deste trabalho, Hannah Arendt mostra em “*Entre o Passado e o Futuro*” que a educação – a

preparação das futuras gerações para assumir seu lugar na esfera pública – seria também co-participante deste processo de desconstrução do senso comum, e assim, teria tal atividade se afastado de sua verdadeira função – preparar para a política – e passaria a colaborar com a modernidade na despolitização das sociedades modernas. Seria isto verdade? Seria esta asserção válida apenas para o curriculum escolar norte americano – no qual Hannah Arendt se baseara para elaborar sua crítica à educação -, ou teria esta mesma crítica validade universal? É o que se tentará responder na terceira parte deste trabalho.

## PARTE III

### EDUCAÇÃO E POLÍTICA

#### § 1 - POLÍTICA E AUTORIDADE

Em “*Entre o Passado e o Futuro*”, Hannah Arendt explicou de forma muito didática a sua compreensão do conceito de autoridade. No intuito de explicar, ela volta na Roma antiga onde vai fundamentar sua noção de autoridade. Segundo ela, por *auctoritas* entendiam os romanos aquela obrigação que cada geração possuía para com seus antepassados de dar continuidade à fundação da república; isto está ligado ao caráter sagrado da fundação de Roma. Mas, observe-se, que mais pode ser a autoridade senão o elo que liga o presente ao passado, isto é, o “*religere*” (donde vem a palavra *religião*) que mantém forte a *tradição* de manter e fundar a república a cada geração? Ora, observe-se que autoridade, religião e tradição, nesta asserção se apresentam de forma indissociável. Nas palavras de Hannah Arendt: “*desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras*” (Arendt; *Entre o Passado e o Futuro*; 2001; 162).

Situada entre a persuasão e a violência, a autoridade se coloca no papel da força de coerção que tem o poder de levar os homens à obediência em decorrência de seu compromisso moral com o ato fundador de seus antepassados. Neste sentido, vale lembrar que autoridade (*auctoritas*) em nada se assemelha ao poder (*potestas*); é de Cícero a frase: “*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*” – “*enquanto o poder está com o povo, a autoridade repousa no senado*” (Cícero apud Arendt; *Ibidem*; 2001; 164). Mas como exatamente, o senado exercia autoridade que não era poder? Compreenda-se que *auctoritas* “*é derivada do verbo augere, aumentar, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado, ou os patres (...)*” (*Ibidem*; 164). Dito de outra forma, tendo sido iniciada a fundação de Roma, seu estabelecimento seria continuado – daí a idéia de aumentar a fundação – tendo como direcionamento desta fundação o conselho do senado, “*prescindindo, seja da forma de ordem, seja de coerção externa, para fazer-se escutado*” (*Ibidem*; 165). Desta feita, com uma tradição que consiste em dar continuidade à ação iniciada pelos antigos, sob os

auspícios dos deuses, o que envolvia a autoridade de um caráter religioso, Roma conseguira fundir política e autoridade.

A tríade (autoridade, tradição e religião) seria continuada pela Igreja católica, quando da derrocada da Antigüidade clássica e o início da Idade Média por volta do século IV d.C.

Retomando a antiga concepção platônica de recompensa e castigo eternos – isso é muito evidente em *Fédon*, *A República* e *Górgias* – a Igreja mantinha a autoridade sobre a ação humana – política por excelência e imprevisível por natureza – na promessa de que quem não se adequasse à tradição cristã arderia eternamente nas chamas do inferno. O problema é que a partir do Renascimento, a autoridade da Igreja começará a sofrer um declínio do qual nunca mais se recuperará. Pode-se afirmar que com o Renascimento, nasce o humanismo que vai buscar na imanência humana o fundamento para suas verdades tanto cognitivas quanto morais em oposição à tradição metafísica da Igreja. Daí a compreensão de Hannah Arendt de que a partir do lançamento dos alicerces do mundo moderno, a laicização do Ocidente europeu não só livraria o homem do jugo da prédica da Igreja mas também livraria os homens da “autoridade” que naquela ainda vivia. Neste sentido, o declínio do cristianismo ocidental marca no seu pensamento o declínio da autoridade na vida política do Ocidente. Ora, com o advento da filosofia da dúvida cartesiana, da cartografia, da expropriação, além da transformação do espaço público à imagem do *homo faber* e do *animal laborans* – necessário à própria construção das modernas economias de mercado – o resultado não poderia ser outro senão a falência de toda noção original de política e com ela, a morte da autoridade da consciência dos modernos cidadãos do Estado-Nação. Talvez, falando de forma especulativa, o Estado absolutista, centrado na plenipotência do monarca fosse uma alternativa à crise do espaço público e com ele uma crise da autoridade, mas o próprio absolutismo fora tragado pela modernidade quando das Revoluções americana, inglesa e francesa. A construção da modernidade assinala, no pensamento arendtiano, o declínio não só do espaço público mas também da autoridade a ela pertinente. E isso teria impacto direto na Educação. É assim que crise na política e crise na educação se coadunam na obra de Hannah Arendt. Mas o que é Educação para a pensadora?

## §2 - O QUE É EDUCAÇÃO PARA HANNAH ARENDT?

Para Hannah Arendt, educação significa preparar para o mundo: ao seu entendimento, consiste na atividade cujo escopo é inculcar a responsabilidade de preservar o mundo, o espaço público, assumindo seu lugar nele. Dito de outra forma, é no ato de educar que se inculca a autoridade na mente de cada nova geração, o dever de se preservar o espaço público “fundando a república” a cada nova geração. Neste contexto, a impressão que se tem é de que a autoridade funcionaria para Hannah Arendt como sendo uma espécie de “máxima da razão pura”, bem no estilo kantiano, que, paradoxalmente, precisa ser inculcada na mente das novas gerações a fim de preservar a esfera pública. Paradoxalmente, diz-se anteriormente, por que se a autoridade é uma máxima da razão pura, como deve ser ensinada pelos outros? Não deveria, tal máxima, brotar espontaneamente da razão prática, ou como diria Kant, da “vontade livre” de cada indivíduo suficientemente racional? Talvez a resposta se baseie na “*Metafísica dos Costumes*” de Kant segundo o que as máximas da Razão Prática podem muito bem transformar-se em valores morais de uma dada comunidade por meio do Direito, mas tal asserção deve ser vista com cautela uma vez que a própria Hannah Arendt criticou duramente o conceito de *vontade livre* de Kant, pois, a seu entender, *liberdade* jamais poderia se coadunar com *vontade* posto que a característica desta última, no espírito humano, é se impor. De qualquer maneira, na medida em que crise política e crise de autoridade parecem correlatos em seu pensamento,

*“a autoridade foi recusada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças (...) a qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os outros acerca deste, porém sua autoridade se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo”* de sorte que *“qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo, não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação”* (Arendt; Entre o Passado e o Futuro; 2001; 239).

Se a modernidade significou a alienação do homem do mundo, do espaço público, tal também só poderia, seguindo-se a linha de raciocínio arendtiano, levar à supressão da autoridade, a máxima que diz a cada homem: “continue fundando a república em sua geração,



não a deixe morrer”. Ora, se a educação consiste em preparar cada nova geração para a responsabilidade no espaço público, que significa educar, então, em um cenário no qual a esfera pública se desvanece? Olhando para a sociedade norte americana, - na opinião de Hannah Arendt em “*Crises da República*”, o último modelo de república no Ocidente – a educação se encontraria em crise, decorrência direta do solapar de uma república corrompida por interesses privados, assassinatos e escândalos políticos e etc. Em “*Entre o Passado e o Futuro*” ela fala de uma crise da educação correlata ao declínio do Estado-nação, não só americano mas de todo mundo moderno. Para tentar fazer uma análise madura sobre este assunto, será necessário estudar um pouco a principais matizes da teoria da educação no século XX e a influência destas na cultura ocidental para se saber se, de fato, uma crise da educação resultante de uma crise política procede na análise de Hannah Arendt.

### **§3 - A EDUCAÇÃO MODERNA: O Realismo**

#### **A educação “realista”**

Não é possível compreender as idéias educacionais contemporâneas sem um olhar atento às suas raízes mais próximas que datam da Era Moderna. E é isto que se propõe neste capítulo.

O *modus cogitandi* da Era Moderna se apresenta na forma de um paradoxo. Note-se que o cientificismo do século XIX, com todo seu entusiasmo pelas “coisas em si”, pelos fatos, isto é, pelo real, é engendrado neste período que vai mais ou menos do século XVI ao XVIII. Todavia, ela é responsável, para Hannah Arendt, por alienar os homens - modernidade a dentro – da realidade; afinal, não fora Descartes um dos principais precursores do pensamento científico moderno? E não fora ele que ensinara o Ocidente que os sentidos enganam?; que se deve afastar da experiência dos sentidos e buscar dentro do espírito as idéias inatas? Veja-se, contudo, que ao mesmo tempo que Descartes preconizava o afastamento dos sentidos, Francis Bacon e Galileo estabeleciam que todo saber deve ser feito com experiência, isto é, de olhos nos fenômenos que se apresentam aos sentidos. Assim, em um ato de franca precipitação, alguém poderia salvar a Era Moderna desta infeliz acusação do pensamento arendtiano (de que a Era Moderna aliena do mundo) citando os pais do método empírico da ciência moderna. Porém, mesmo nesta ciência voltada para a realidade dos fenômenos, o homem ainda continua alienado da realidade. É preciso compreender que entre o método empírico moderno e o

método empírico de tradição aristotélica há uma grande diferença. Enquanto que este último se pautava pela observação pura e simples dos eventos da “*Physis*”, o empirismo que nascia com Galileo e Bacon tinha uma característica muito peculiar: observa-se exaustivamente os fenômenos “*in vitro*”, isto é, reproduzindo-os em “engenhocas” experimentais. Como já visto, o homem, através da criação de equipamentos capazes de reproduzir eventos naturais – a queda dos corpos, por exemplo – está se dando o atestado de que só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica. É assim que se resolve o paradoxo do pensamento moderno que apesar de alienar da realidade parece correr de braços abertos para ela por meio do empirismo científico: a experiência está circunscrita ao que o homem mesmo fabrica de tal sorte que ele só conhece o que ele mesmo faz. Não é sem razão que a asserção de que o “*pensamento pedagógico moderno caracteriza-se pelo realismo*” (Gadotti; 2002; 78) deve ser vista com certa suspeita, pelo menos no tocante ao “realismo” neste contexto. Apesar do pensamento moderno constituir-se numa tentativa de se reconstruir a cosmovisão ocidental, - profundamente abalada com a crise do aristotelismo predominante na Europa por mais de mil anos -, ele ainda estava preso à idéia de que o que se vê é a “coisa em si” sendo incapaz de perceber que a nervura do real só é possível por meio de um consenso coletivo do que venha ser este “real”; afinal, como bem demonstrou Kant, o homem nunca vê o objeto em si, mas, tão e unicamente, o objeto tal qual se lhe apresenta à forma pura da intuição sensível. Só o consenso, ou “*sensu communis*”, é capaz de informar aos homens de que exista algo tal, como “realidade”. Entretanto, uma vez que o pensamento aristotélico fora engendrado numa época em que era praticamente impossível fragmentar a experiência do real na subjetividade humana, a tradição ocidental, herdeira do pensamento aristotélico, não teve condições de perceber o quão coletiva é a noção de realidade. É por isto que ao se falar em “realismo” do pensamento moderno este realismo se torna paradoxal, uma vez que nasce em um contexto em que se priva os homens da experiência dos sentidos (Descartes) e os permite conhecer somente o que eles fabricam (método experimental), destituindo a realidade do senso comum, único capaz de tornar objetiva a experiência subjetiva dos sentidos.

É com base neste pseudo realismo que nasce a pedagogia moderna, com o pedagogo e clérigo tcheco João Amos Comênio. Com base na concepção de realidade de então, ele tentara fundamentar a primeira proposta de um sistema articulado de ensino, reunido em “*Os Nove Princípios*”, todos eles inspirados no *modus operandi* da natureza (entendida aqui não como fenômeno, no sentido kantiano) a saber:

1º “*A Natureza observa um ritmo adequado*”: nas palavras do próprio autor isto quer dizer que “*A educação dos homens deve começar na primavera da vida, isto é, na meninice*” (sendo o verão a juventude, o outono a fase adulta e o inverno a velhice).

2º “*A natureza prepara o material antes de começar a dar-lhe forma*”.

3º “*A natureza escolhe um objeto adequado sobre o qual irá agir, ou primeiro submete um deles a um tratamento apropriado para torná-lo adequado*”.

4º “*A natureza não é confusa em suas operações, mas em seu progresso avança distintivamente de um ponto a outro*”.

5º “*Em todas as operações da natureza o desenvolvimento se faz de dentro para fora*”.

6º “*A natureza, em seu processo formativo, começa pelo universal e termina com o particular*”.

7º “*A natureza não dá saltos, mas prossegue passo a passo*”

8º “*Se a natureza começa qualquer coisa, não a abandona até que a operação esteja completa*”.

9º “*A natureza evita cuidadosamente os obstáculos e as coisas com probabilidade de causar dano*”. (Comênio; Didática Magna ;cap. XVI; 205-225)

Como se vê, os princípios fundamentais para a educação eficaz de Comênio servem de um bom exemplo do pensamento científico que já se engendrava na Era Moderna, um pensamento que via na natureza, vista de um ponto de vista matemático-mecânica, o modelo do real. Mas a educação moderna não se esgota em João Amos Comênio.

A forte referência da natureza enquanto medida da realidade se faz sentir nas propostas pedagógicas de outros autores tais como Jean-Jacques Rousseau e Johann Heinrich Pestalozzi. Em “*Emílio*”, Rousseau propõe que o “estado de natureza” é o estado de perfeição de todo homem. Porém, segundo o pensador, na medida em que seu meio social é corrompido, o indivíduo corrompe-se também. A convicção de que a natureza deva ser a medida do real era tão forte em Rousseau que sua obra prima em política – “*Do Contrato Social*” – concebida o Estado à semelhança de um organismo vivo que nasce, cresce, e, na medida em que é corruptível, envelhece e morre, à semelhança dos homens. Assim é da natureza que deve o

homem retirar o *modus vivendi* correto. Em suas próprias palavras: “*Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação. Essa educação nos vem da natureza, ou dos homens ou das coisas*”. Na medida em que discorre acerca desses três tipos de educação, Rousseau busca convencer seus leitores de que a educação da natureza é a melhor e mais perfeita. Isto fica evidente ao afirmar que:

o “*homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o eu na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão ao todo (...)*”. Mais adiante acrescenta: “*Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é o estado de homem; e quem quer que seja bem educado para esse, não pode desempenhar-se mal dos que com esse se relacionam. Que se destine meu aluno à carreira militar, à eclesiástica, ou à advocacia pouco me importa. Antes da vocação dos pais, a natureza chama-o para a vida humana. Viver é o ofício que lhe devo ensinar. Saindo de minhas mãos, ele (...) será primeiramente um homem*” (Rousseau; 1968; p. 4).

Expressando a mesma convicção de sua época, de que a natureza deve ser o parâmetro do real e do *ethos*, Pestalozzi afirmaria em sua obra “*Como Gertrudes ensina a seus filhos*” que a natureza já teria posto dentro de cada ser humano o que lhe é necessário ao bom desenvolvimento, tal como uma árvore. Desta feita, em suas palavras: “*A educação de um homem é um resultado puramente moral. Não é o educador que lhe dá novos poderes e faculdades, mas lhe fornece alento e vida. Ele cuidará apenas de que nenhuma influência desagradável traga distúrbios à marcha do desenvolvimento da natureza,*” (Pestalozzi apud Larroyo; 1974; tomo II).

Na medida em que a natureza é a medida do real, a ciência, achava-se, a chave-mestra para desvendá-la, vai monopolizando o discurso da verdade na Europa entre os séculos XVIII e XIX. Isto fica muito patente no Positivismo de Augusto Comte, o qual não exitaria em nenhum momento em declarar que a história da humanidade já havia passado por duas Eras, a teológica e a metafísica, e agora se encontrava em seu último e mais desenvolvido estágio: o positivo, no qual natureza e homem seriam explicados à luz do discurso da ciência. Fundava-

se uma nova religião – a ciência – e a nova classe sacerdotal ministraria o evangelho dos novos tempos: os cientistas. A educação não passaria incólume aos novos tempos que se anunciavam. A educação deve formar os homens para o conhecimento, e este, científico. Veja-se isto a seguir.

#### §4 - A EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA

##### I - A proposta pedagógica positivista

O século XIX é o século do cientificismo. É cientificista na medida em que não reconhece nenhuma outra forma de saber mais digna de inteira aceitação do que o saber que advém do método científico: a observação imparcial dos fenômenos (tidos por concretos em si) acompanhada, impreterivelmente, de instrumentos de mensurabilidade. Na medida em que a ciência permite uma interferência direta do homem na estrutura químico-física da natureza, seu desenvolvimento, iniciado por volta do Renascimento continuando até os dias de hoje, permitiu ao homem o inegável acesso ao conforto, segurança e sofisticação talvez jamais realizáveis em outros momentos da história. Dada esta sua característica pragmática, no sentido de permitir ao homem “obter resultados” materiais, visíveis e às vezes muito lucrativos, a ciência ganha o título de conhecimento útil em relação a toda e qualquer outra forma de interpretar a realidade existente até então. O positivismo científico do século XIX foi assim o pano de fundo para o desenvolvimento de uma educação pragmática, menos preocupada com a erudição e reflexão e mais preocupada com “resultados” imediatos e materiais que o saber pudesse oferecer. Isto fica mais evidente nas palavras do educador e filósofo inglês Alfred North Whitehead: *“os pedantes ridicularizam a educação útil; mas se a educação não é útil, o que será? Será um bem destinado a ficar oculto algures? Naturalmente a educação deve ser útil, qualquer que seja seu objetivo na vida. Foi útil a Santo Agostinho e a Napoleão. É útil porque a compreensão é útil”* ( apud Guadotti; 2002; 117).

Mais adiante Whitehead vai afirmar que a educação é *“a aquisição da arte de utilizar conhecimentos”*. Ora, é sabido que o impulso que levava ao desenvolvimento científico não foi a utilidade, mas, antes, a curiosidade humana e sua necessidade de explicar e atribuir sentido a seu próprio mundo. Não se deve perder de vista que a invenção da ciência moderna advém da crise da cosmovisão aristotélica que perdia seu lugar na medida em que as instituições sociais feudais davam lugar a uma nova ordem política e econômica. Na medida

em que a sociedade muda, suas idéias também têm que mudar. Porém, na medida em que a ciência moderna se mostra “útil” ao domínio dos fenômenos naturais, e, não somente nisto, mas também se mostra útil aos interesses industriais e comerciais na medida em que ciência produz tecnologia, o pensamento pedagógico do século XIX terá esta ênfase por assim dizer, “utilitária”. Ainda neste contexto, em seu livro intitulado “*Educação intelectual*” Herbert Spencer afirmaria que a ciência é “*o veredictum para todas as interrogações. Para a direta conservação própria, para a conservação da vida e da saúde, o conhecimento mais importante é a ciência. Para a indireta conservação própria, o que se chama ganhar a vida, o conhecimento de maior valor é a ciência*” (apud Guadotti; 2002; 112).

Mas o conhecimento não deve ser útil apenas para o indivíduo, ele deve ter também o objetivo de tornar cada pessoa útil à própria sociedade. Nesta tônica, os primeiros sociólogos Émile Durkheim e Max Weber desenvolveram suas teorias educacionais. “*A educação não é, pois, para a sociedade, senão o meio pelo qual ela prepara, no íntimo das crianças*” escreve Durkheim “*as condições essenciais da própria existência*”. (Ibidem; 115).

No bojo de toda esta mentalidade pragmática que fundamentava a educação no positivismo do século XIX, o socialismo também terá considerada participação na formação da mentalidade educacional da história contemporânea. É o que se verá a seguir.

## **II - A proposta pedagógica socialista**

É praticamente impossível obter uma compreensão clara do que venha a ser o socialismo tal como se originou na mente de Marx e Engels e que se tentou implantar em muitas nações como forma de governo se não se compreender o sentido que *práxis* passa a adotar com o pensamento marxista do século XIX.

Como visto ao longo deste trabalho, *praxis* no pensamento arendtiano tem, primeiramente, um aspecto fenomenológico na medida em que só se pode conhecer o que aparece; e o homem só aparece na medida em age e discursa. Segundo, *praxis* para Hannah Arendt é um conceito muito claramente distinto de trabalho, labor e qualquer outra coisa que se queira colocar sob este signo. Todavia, o pensamento marxista dá a este conceito um sentido bastante divergente: para Marx e Engels *praxis* é o agir transformador do mundo que se dá tanto na atividade do trabalho, - atividade esta em que o ser humano metaboliza a natureza transformando coisas em produto para consumo e uso (uma definição não muito

distinta do conceito de labor) – quanto na revolução, - momento em que as classes trabalhadoras transformam o modo de produção de sua sociedade de forma a redistribuir a riqueza, que é produto social segundo Marx, de maneira equitativa.

Deveras, *praxis* tanto oscila entre a noção de trabalho e a noção de revolução social que em “*Ideologia Alemã*” afirmavam o país do socialismo: “*O principal defeito, até aqui, do materialismo de todos os filósofos (...) reside em que só se apreende o objeto, a realidade, o mundo sensível, sob a forma de objeto ou intuição, mas não enquanto atividade humana concreta, não enquanto prática*” (Marx; *Ideologia Alemã*; 1981; 31). Note-se aqui a amplitude de sentido da palavra *praxis*. A expressão “atividade humana” tanto produz coisas no sentido estritamente econômico quanto produz a história, o Estado, a revolução a sociedade de classes, enfim. Assim, fica claro quão distante se encontra o pensamento arendtiano do marxista.

No que tange à proposta pedagógica da esquerda, ela não poderia se desenvolver fora desta perspectiva de uma filosofia da *práxis*. Desta feita, a educação teria dois papéis a cumprir em uma sociedade socialista: desenvolver uma mentalidade política no pupilo que assegurasse a continuidade de uma sociedade democrática e pró classe operária. Segundo, e neste ponto há uma continuidade com o pensamento positivista, o processo pedagógico deve instruir para a utilidade, isto é, os conhecimentos devem permitir a participação produtiva do aluno no seio da sociedade e não apenas conduzi-lo ao eruditismo. Nas palavras de Gadotti:

“*A doutrina socialista, fundada nas pesquisas de Marx, significa antes de mais nada uma construção ética e antropológica, cuja direção é a liberdade, a ruptura com a alienação. Mas essa passagem não se fará abstratamente, como queria Hegel, nem de forma mecânica, como queria Feuerbach. A classe trabalhadora, portadora dessa nova esperança, a única capaz de suprimir-se suprimindo todas as classes, necessita de uma consciência, uma teoria avançada para realizar essa sua missão histórica. A escola, ao lado do partido e do sindicato, pode ser o espaço indicado para essa elaboração (...) Por isso, a educação socialista no interior da burguesa só pode ser uma pedagogia da praxis*”. (Gadotti; 2002; 126).

Outrossim, em “*Crítica da Educação e do Ensino*” propunham Marx e Engels que a fim de que a classe operária superasse a aristocracia e a burguesia, deveria ela receber uma educação que compreendesse três níveis: intelectual, físico e tecnológico. Desta feita, esta

“combinação de trabalho produtivo, pago com a educação intelectual, os exercícios corporais e a formação politécnica, elevará a classe operária muito acima dos níveis das classes burguesa e aristocrática” (Marx e Engels apud Gadotti; 2002; 132).

Em seu “Discurso no III Congresso de Toda a Rússia”, Lenin propunha, na linha de toda pedagogia socialista, a desconstrução do modelo educacional burguês, segundo o que as crianças e jovens de classes dominantes são educados para o conhecimento e para o governo, ao passo que os filhos da classe proletária seriam educados para o trabalho nas fábricas por meio de uma educação técnica. Seguindo o paradigma de uma pedagogia que unisse formação intelectual, “know-how” profissional e *práxis*, Lenin desenvolveu o conceito de “cultura proletária”. Inspirado na concepção hegeliana de *Aufhebung*, Lenin afirmava que a cultura proletária seria resultado da superação dialética (*Aufhebung*) de toda cultura burguesa e aristocrática existente até então. Preso, obviamente, à concepção de uma Lei da História, isto é, a Luta de Classes, Lenin via nesta a possibilidade não só da criação de uma classe revolucionária proletária mas, juntamente com esta, a criação de uma cultura proletária que reuniria o melhor da sociedade de classes dominante, até então. Neste contexto, a escola consistiria no lugar onde se deve “dar à juventude as bases do conhecimento, a capacidade de forjar por si mesmos concepções comunistas, deve fazer deles homens cultos. A escola deve, durante o tempo que os homens estudam nela, fazer deles participantes na luta pela libertação em relação aos exploradores” (Lenin; 1981; La Instrucción pública; apud Gadotti p. 135).

### III - A Escola Nova

A “Escola Nova” consiste na idéia de fundamentar o ato pedagógico na *ação*, na atividade da criança. Mas o que se entende por “ação” aqui neste contexto? Seria ela ação enquanto *praxis* socialista? Seria a ação enquanto *virtù* do pensamento de Maquiavel? Seria a ação tal como a entende o pensamento de Hannah Arendt? O que se quer dizer com ação aqui na Escola Nova? Adolphe Ferrière “considerava que o impulso vital espiritual é a raiz da vida, fonte de toda atividade, e que o dever da educação seria conservar e aumentar esse impulso de vida. Para ele, o ideal da escola ativa é a atividade espontânea, pessoal e produtiva” (Gadotti; 2002; 143). Isto parece muito coerente com a observação feita por Hannah Arendt em “On Violence” de que o pensamento filosófico do século XIX consistia em uma “filosofia da vida”, ou seja, pautava sua compreensão de homem na idéia, ainda que um



pouco vaga, de “impulso”. Esta noção de impulso está presente em Nietzsche com sua noção de “Vontade de potência”, é notória em Georges Sorel com sua visão da história da luta de classes como sendo fruto de um “impulso criativo” que sempre constrói novas ordens econômicas, é perceptível no conceito de *Id* da psicanálise freudiana e está presente em Bergson com seu conceito de *élan vital* que, aliás, quer dizer justamente impulso vital. É nesta perspectiva que Ferrière tecia sua crítica à escola tradicional “*afirmando que ela havia substituído a alegria de viver pela inquietude, o regozijo pela gravidade, o movimento espontâneo pela imobilidade, as risadas pelo silêncio*” (op. cit. p. 143).

Assim, por ação entende-se, nesta perspectiva, o impulso vital que move à criança em direção à preservação, obviamente, da própria vida. Outro importante nome da Escola Nova, cuja obra também seguiu nos passos de uma pedagogia da ação, entendendo-se a vida nesta perspectiva pragmática, foi John Dewey.

Para Dewey “*o ensino deveria dar-se pela ação (learning by doing) e não pela instrução (...) Para ele, a educação continuamente reconstruía a experiência concreta, ativa, produtiva, de cada um (...)*” Trata-se de “*aumentar o rendimento da criança seguindo os próprios interesses vitais dela*” (Ibidem; 143,144). Desta feita, se viver é agir, agir cujo fim é a própria vida (um processo cíclico e fechado em si mesmo) a finalidade da educação não poderia ser outra senão estimular a criança à ação. Daí a face pragmática da Escola Nova que lhe rendeu o título de pai do pragmatismo pedagógico.

Rendido ao fascínio da Escola Nova, Piaget fundava a *pedagogia experimental*, segundo a qual toda verdade científica deve ser construída pelo próprio aluno no ato mesmo da experiência. O objetivo da educação, assim, seria o de levar a criança a aprender por si própria, isto é, levá-la a compreender que a conquista do verdadeiro depende de uma atitude dela e não da compreensão e reprodução de verdades já estabelecidas pela sociedade. Em seu texto “*Para onde vai a Educação?*” escreveu Piaget: “*o princípio fundamental dos métodos ativos (...) pode ser expresso: compreender é inventar, ou reconstruir através da reinvenção, e será preciso curvar-se ante tais necessidades se o que se pretende, para o futuro, é moldar indivíduos capazes de produzir ou de criar, e não apenas de repetir*” (Piaget; 1988; 14-17).

Por outro lado, uma crítica pode ser feita ao método da Escola Nova: sua prática serve aos interesses da nova sociedade burguesa na medida em que “*a escola deveria preparar os jovens para o trabalho, para a atividade prática, para o exercício da competição*”. Portanto,

pode-se afirmar que a Escola Nova “acompanhou o desenvolvimento e o progresso capitalistas. Representou uma exigência desse desenvolvimento. Propunha a construção de um homem novo dentro do projeto burguês de sociedade. Poucos foram os pedagogos escolanovistas que ultrapassaram o pensamento burguês para evidenciar a exploração do trabalho e a dominação política, próprias da sociedade de classes” (Gadotti; 2002; 144).

Dada sua correlação com o *modus vivendi* capitalista, a Escola Nova teve uma considerável difusão no mundo moderno. Todavia, esta correlação com o capitalismo não significa que a Escola Nova não tenha seu valor nem seu mérito, até porque é a ela que se deve atribuir a preocupação em se adotar uma postura crítica diante de todo método pedagógico de sorte que o educador deve sempre buscar novas técnicas e métodos no intuito de aprimorar o ato de educar. “Os métodos, centro de interesse da Escola Nova, se aperfeiçoaram e levaram para a sala de aula o rádio, o cinema, a televisão, o vídeo, o computador e as máquinas de ensinar – inovações que atingem, de múltiplas maneiras, nossos educadores, muitos deles se perdendo diante de tantos meios e técnicas propostas”. Não é em vão que a “influência do pensamento pedagógico escolanovista tem sido enorme. Muitas são as escolas que, sob diferentes nomes, revelam a mesma filosofia educacional (...)” (Ibidem; 147).

Talvez, nenhum outro país tenha se utilizado tanto do método pragmático da Escola Nova do que os Estados Unidos. Daí que, ao denunciar uma crise na educação como resposta a uma crise política do mundo moderno, Hannah Arendt se pautou no estudo de caso da última democracia do planeta até os anos 60, quando esta mesma democracia começava mostrar sinais de fracasso com a guerra do Vietnã, com o escândalo do Watergate, assassinato de estadistas etc. As últimas grandes obras da pensadora -“Sobre a Violência” e “Entre o Passado e o Futuro” – são o apontamento contundente do crepúsculo do último modelo de Estado-nação. Entretanto, deve-se argüir, de que maneira a educação pragmática e individualista fundada pela Nova Escola poderia ser acusada de ser produto de um espaço público decadente não só nos Estados Unidos mas também no resto do mundo moderno?

Necessário é, entretanto, que, antes de se responder a tal pergunta, se perpassasse ainda algumas outras escolas pedagógicas contemporâneas para que se tenha alguma certeza

se, de fato e em verdade, a Escola Nova é predominante no mundo industrializado e moderno ou não.

#### **IV - Da Pedagogia Fenomenológica – Existencialista ao Pensamento Pedagógico anti-autoritário**

A fenomenologia – o ramo da filosofia que entende que o homem só pode conhecer o fenômeno, isto é, o que se lhe aparece; de sorte que essência e aparência se confundem - teria tido um início oficial com Edmond Husserl no início do século XX. Porém, os fundamentos desta corrente do pensamento remontam ao século XVIII com a primeira das três Críticas de Kant, isto é, a *Crítica da Razão Pura*. Como já visto na primeira parte deste trabalho, Kant entendia que o conhecimento científico (entendido enquanto saber matemático e mecânico) nada mais era do que a maneira como as coisas ou os objetos se apresentam à formas puras da intuição sendo revestidas das categorias transcendentais. Assim, para Kant o homem jamais será capaz de conhecer alguma coisa em si, mas sempre a coisa tal como se lhe apresenta ao espírito segundo suas condições de cognição.

Como qualquer ser humano, Kant não teve condições de prever o impacto de seu pensamento no transcorrer dos anos e séculos que o sucederiam. Acontece que a partir de Kant, o pensamento ocidental experimentará uma profunda crise metafísica, crise esta que significará uma revolução total na maneira do Ocidente pensar: revisando, quando Kant dizia que as *condições* para o conhecimento são *a priori*, o conceito de *a priori* não significava “aquilo que vem antes”, mas, “o que se dá na relação com”, ou seja, o conhecimento só é possível porque, em contato com o objeto, entram em ação as formas puras da intuição e as categorias que logo providenciam a interpretação deste objeto em termos de relações causais, de substancialidade, de qualidade etc. Tal descoberta kantiana, destruiria a antiga forma de pensar do homem ocidental: a dicotomia aparência vs. essência. Durante séculos a tradição havia preconizado a platônica distinção entre um mundo ideal e um mundo sensível (à sombra daquele primeiro). Entretanto, após a primeira Crítica de Kant, ficava evidente aos olhos do Ocidente que a única coisa que se pode apreender, em termos cognitivos, é a aparência; a essência é apenas Idéia que, para Kant, muito longe de ser o arquétipo essencial das coisas, vinda de um mundo superior, nada mais é do que pura especulação da Razão Pura. Estava lançada o credo fundamental da Fenomenologia de Husserl: a essência das coisas está dada na sua aparência. A fenomenologia, por sua vez, nascia paralelamente a outra escola filosófica

do século XX: o Existencialismo. Observe-se que a partir de Kant só se pode conhecer o que aparece, e, o que aparece, por sua vez, se dá na *relação* do homem com o “mundo” (entendido como fenômeno) ao seu derredor. Eis aí a pedra fundamental do Existencialismo: tal como a Fenomenologia, ele não crê na “essencialidade”. Não há essências, só a existência, isto é, o homem está no mundo *em relação* com coisas e pessoas, ele *existe*. “*Existir é fazer-se falta de ser*” diria Simon de Bevoir “*é lançar-se no mundo*”. (Bevoir apud Russ; 1991; 101).

O conceito de existência, a bem da verdade, remonta Aristóteles, que fazia distinção entre o que algo é, potencialmente, e o que algo é, efetivamente. A escolástica medieval daria continuidade a esta concepção de existência como a atualidade do que já era potencialmente, nos vernáculos *essentia* e *existentia*: existir, semanticamente, é “*dar um passo à frente, para fora*”, como se a essência se tornasse fenômeno (v. Inwood; 2002; 58).

A partir de Kant, como ficaria a questão da existência? Como é que existir poderia ser a expressão da essência, a atualidade de um ser- em – potencial, se essência não passaria de uma Idéia da Razão Pura; uma especulação sobre o que nada além de vazias conjecturações podem ser apreendidas? A resposta mais inovadora ao conceito de existência então viria com o Existencialismo quase dois séculos depois de Kant. Heidegger traduziu existir pela expressão alemã *Inständigkeit* “*insistência que significa em sua raiz encontrar-se em (...)* permanecer na incessante relação essencial com o ser dos entes” (Ibidem; 59).

A Fenomenologia e o Existencialismo não tardariam muito para estender suas idéias à educação.

Uma vez que toda a possibilidade de pensar em termos de essências havia se desvanecido ante estas correntes filosóficas – para a fenomenologia a essência nunca poderá ser conhecida, e para o existencialismo o ser só se dá na relação do ser-aí com o mundo da vivência (*Lebenswelt*) – o pensamento metafísico com seu séquito de veneráveis sistemas nos quais nada fica sem causa nem explicação, onde todo evento por mais casual que pareça já existiria em potência, cai por terra. O que fica então no lugar das ruínas da tradição ocidental? A liberdade; entendida enquanto a possibilidade da casualidade ser a única lei de toda vida e história. Isso já era patente no pensamento de Nietzsche, no seu conceito de *nihilismo*. Nietzsche havia percebido que só mesmo no interior de uma tradição é possível encontrar uma essência, um fundamento, uma causa primeira. Ante o poder do pensamento crítico, que

pode prescindir da tradição, o fundamento torna-se *nihil negativum*. Como ele escreve em *Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*: “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim (...) as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas (...)” (Nietzsche; 1999; 57). Conclui-se assim, que o pensamento fenomenológico-existencialista se tornaria a antítese de toda uma tradição filosófica essencialista de quase dois mil anos, e não tardaria muito para que este *modus cogitans* estendesse seus tentáculos para o campo da pedagogia.

Com Martin Buber, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Mounier, Jean Paul-Sartre, Claude Pantillon dentre outros, uma proposta libertária de educação se impunha. Libertária porque da perspectiva da pedagogia fenomenológico-existencialista o conhecimento nunca será o saber da coisa mesma, mas, antes, o saber que o sujeito constrói acerca do objeto, de sorte que “*toda compreensão é uma relação vital do intérprete com a coisa mesma*” (Gadotti; 2002; 160). Verdade é interpretação que depende totalmente do sujeito, não em atitude de contemplação, mas em sua relação ativa com o mundo de fenômenos. Desta ótica, o aluno deve “*ir à coisa mesma sem premeditações, sem ser conduzido por técnicas de manipulação das coisas*” (Ibidem). Além disso, de acordo com a pedagogia fenomenológico-existencialista a existência precede a essência o que significa que o homem é um organismo biológico antes de mais nada e só depois, na sua interação com o mundo de entes humanos e não humanos é que ele adquire uma essência humana determinada. Portanto, sob este prisma, o *Lebenswelt* – o mundo da vivência, da experiência, do estar lançado no mundo – precede o *Weltanschauung* – a visão simbolizante, significante do mundo. Daí uma educação capaz de confluir conhecimento e atitude, vida e ciência, liberdade e verdade. Martin Buber, um dos grandes nomes por detrás da pedagogia fenomenológico-existencialista afirmava a “*existência de um instinto autônomo, inderivável de outros instintos, e ao qual me parece caber o nome de instinto de autor, ou desejo de estar na origem de alguma coisa. O homem (...) quer fazer coisas (...) o que a criança deseja é a sua participação do devir das coisas: quer ser o sujeito do processo de produção [do conhecimento e da verdade]*” (Buber in Revista Reflexão, ano VII; nº 23 maio/agosto 1982, p. 57-11).<sup>19</sup>

Georges Gurdof, filósofo francês, em seu texto “Professores, para que?” também segue a mesma linha de raciocínio de Martin Buber. Para ele o mestre “*é aquele que ultrapassou a concepção de uma verdade como fórmula universal, solução e resolução do ser*

---

<sup>19</sup> (O grifo é meu)

*humano, para se elevar à idéia de uma verdade como procura. O mestre não possui a verdade e não admite que ninguém possa possuir (...) A partir de sua própria situação em relação à verdade o mestre tenta despertar os seus alunos para a consciência da verdade particular de cada um (...)*” (Gurdof apud Gadotti; 2002; 168).

Note-se nestes pedagogos acima citados a idéia de que conhecimento e verdade são invenção do próprio homem, nascido de suas angústias, alegrias, anseios, dúvidas, de seu estar lançado no mundo e ser nele. Neste contexto, a pedagogia fenomenológico-existencialista segue na mesma direção da Escola Nova: uma educação centrada no indivíduo de forma que a verdade é sua verdade, construída de suas reflexões, interesses e perplexidades diante do mundo de sua experiência. Uma pedagogia que liberta a criança de toda e qualquer imposição da autoridade que sobrepuje a liberdade do indivíduo de criar, de inventar sua própria verdade, seu próprio conhecimento. O resultado não poderia ser outro: o pensamento pedagógico antiautoritário.

O Pensamento pedagógico antiautoritário encontra suas raízes epistemológicas na relativamente recente psicanálise freudiana.

Freud dizia que a psique humana seria composta de três estruturas, a saber: o *Id*, o *Ego* e o *Super Ego*. De acordo com o pai da psicanálise, na medida em que é animal todo homem ao nascer nada mais possui senão *Id*, que em latim significa literalmente impulso. Todavia, na medida em que está inserido em uma civilização com suas normas morais, éticas, religiosas, com suas etiquetas etc., este mesmo homem é obrigado a refrear tais impulsos. Primeiramente, o instrumento responsável pela repressão dos instintos são os pais. No transcorrer do desenvolvimento da criança ela irá, diria Freud, internalizar a figura repressora dos pais na forma da consciência moral, ou, o *Eu ideal* chamado de *Super Ego*.

O problema é que entre os impulsos e o super ego se encontra o *Ego* o qual é obrigado a suportar como que a voz de duas pessoas dizendo-lhe o que fazer e não fazer, isto é, em termos mais claros, enquanto o *Id* diz “faça sexo”, ou “alimente-se agora”, ou “mate aquele que te ameaça”, o *Super Ego* diz “você não pode, pois você não é casado; agora não é hora do almoço” ou ainda “matar é um sacrilégio”. Assim, o preço de ser homem implica numa estrutura psicológica na qual o *Ego* é constantemente tencionado pelos apelos do *Id* e pela

repressão do *Super Ego*. Daí a convicção de Freud de que todo homem é doente d'álma, variando tão somente o grau das moléstias que assolam a psique humana.

Inspirado nas reflexões freudianas, o pensamento pedagógico antiautoritário acreditava que a “*educação obriga a criança a renunciar seus impulsos e tendências naturais, acomodando o desenvolvimento do seu ego, interior, às exigências morais e culturais do superego, exterior e repressivo*”. Deste feita, a pedagogia antiautoritária “*sugere uma prática educativa não-repressiva e respeitadora da criança*” (Gadotti; 2002; 174). A ordem é liberar, emancipar a criança de todas as amarras da repressão social.

Um dos representantes deste discurso pedagógico, o espanhol Francisco Ferrer Guardia, afirmava no início do século XX em “*La Escuela Moderna*”: “*O que intenciono fazer está tão longe do que se fez até aqui que, se não existem métodos aceitáveis, vamos criá-los. Nesta escola não será preciso glorificar nem Deus, nem Pátria, nem nada (...) O nome que darei ao estabelecimento será: a escola emancipadora do século XX*” (Ferrer apud Gadotti; p. 174).

Outro nome importante desta linha de educação libertária foi Alexander S. Neill. Seguindo a tese de Rousseau, Neill acreditava que todo homem nasce bom, de forma que se ele puder crescer em plena liberdade, sem uma direção autoritária, sem influência moral e religiosa, sem ameaças e sem coação, conhecendo como limite tão somente o direito e a liberdade do outro, aí a criança se transformará em um homem feliz e, conseqüentemente, bom. Neil “*confiava na natureza da criança, no autogoverno, na autoregulação do ensino-aprendizagem: segundo ele, a dinâmica interna da liberdade é capaz por si mesma de conduzir a vida e a experiência até as mais ricas e variadas formas de vivência. A missão do professor consistiria então em estimular o pensamento e não injetar doutrinas*” (Ibidem; 176). Neil levou tão longe sua concepção de uma educação libertária que chegou ao ponto de propor que toda escola deveria ensinar a criança a viver sua vida, e não vida dos adultos. A escola seria o lugar onde a criança deveria fazer tudo o que quisesse, sendo regulada apenas pelas decisões tomadas coletivamente em assembléias responsáveis por estabelecer normas, conteúdos, horários etc.

Célestine Freinet nasceu na França, e foi um dos educadores que mais marcou o ensino fundamental de seu país no século XX. Suas idéias ainda são estudadas e várias partes do mundo, da pré escola à universidade. Tendo fortes influências marxistas, para ele não

existiria uma educação ideal, mas tão somente uma educação de classes. Freinet fez sua opção pela educação da classe trabalhadora, o que explica sua forte convicção de que a verdadeira aprendizagem se dá pela experiência, e não por meio da aquisição de leis e conceitos abstratos. Freinet também compartilhava do paradigma de que a escola não deve ser o lugar da coerção e subsunção do aluno a regras impostas por uma autoridade, mas, antes, a instituição por excelência libertadora. Tais idéias ficam claras em seu texto intitulado “*As Invariantes Pedagógicas*”, das quais citar-se-á algumas:

*“13ª Invariante: As aquisições não são obtidas pelo estudo de regras e leis, como às vezes se crê, mas sim pela experiência. Estudar primeiro regras e leis é colocar o carro à frente dos bois”.*

*“15ª Invariante: A escola cultiva apenas uma forma abstrata de inteligência, que atua fora da realidade viva, fixada na memória por meio de palavras e idéias”.*

*“18ª Invariante: a criança e o adulto não gostam de ser controlados e receber sanções. Isso caracteriza uma ofensa à dignidade humana, sobretudo se exercida publicamente”.*

*“27ª Invariante: A democracia de amanhã prepara-se pela democracia na escola. Um regime autoritário na escola não seria capaz de formar cidadãos democratas” (Ibidem; 179-180).*

Michel Lobrot, discípulo de Freinet, propunha uma autogestão pedagógica como caminho para uma autogestão política. Para ele, as instituições tradicionais do Estado, inclusive a escola, exerciam uma atividade controladora sobre a sociedade. Ele acreditava que apenas a escola teria a capacidade de tornar as pessoas menos dependentes. Lobrot apostava numa proposta pedagógica que tivesse por objetivo *“desencadear, a partir de um grupo professor-aluno e no perímetro da sala de aula, um processo de transformação da instituição escolar, e daí um processo de transformação da própria sociedade”* (Ibidem; 184). Para tanto, cabe ao professor renunciar ao exercício de sua autoridade, ao poder, à palavra, e se limitar a oferecer seus serviços, sua capacidade e conhecimento aos melhores do grupo dentro de um certo conjunto de discentes de uma dada sala de aula. *“A tarefa do professor seria então liberar as forças constituintes do grupo; essas forças construiriam novas instituições (...) que funcionariam como analisadores, revelando os elementos ocultos do sistema institucional”* (Op. cit).



Como foi possível observar, a pedagogia antiautoritária pautou-se na proposta de uma educação onde o indivíduo, liberto de todas as amarras da autoridade dos preconceitos morais, religiosos, da ordem política, das imposições da família etc., poderia se ver totalmente desimpedido para realizar todo o seu potencial, o que redundaria em uma sociedade menos repressora, mais democrática e mais saudável (sob a ótica psicanalítica). Aliás, diga-se de passagem, a pedagogia antiautoritária nada mais foi do que um catalizador das tendências do pensamento pedagógico desde a fundação da Escola Nova, afinal é nesta última que se engendraram as sementes de uma educação centrada no indivíduo, onde ele aprende segundo seus interesses e de forma pragmática, onde a criança tem espaço para realizar o que pensa e acredita sem ter de se conformar a um mundo adulto, austero e chato.

Mas o clima de otimismo e emancipação que se afirmava no Ocidente desde a criação da Escola Nova e seus desdobramentos até a pedagogia antiautoritária se desvaneceu ante os horrores de duas guerras mundiais. O que teria acontecido com os homens? Como foi possível ao mundo moderno com sua pluralidade de idéias, com tantas porpostas educacionais humanizantes, formar duas gerações para a guerra, para o genocídio? A resposta coube ao pensamento pedagógico crítico. É o que se verá a seguir.

## **V - O Pensamento Pedagógico Crítico**

O educador americano Martin Carnoy certa vez afirmara que as escolas “*são instituições conservadoras; na ausência de pressões externas pela mudança, elas tendem a preservar as relações sociais existentes*” (Gadotti; 2002; 193).

Estas palavras de Carnoy captam muito bem o espírito da pedagogia crítica surgida na segunda metade do século XX, espírito este de cunho totalmente socialista. De modo geral, a pedagogia crítica vê na luta de classes o eixo em torno do qual gira a vida social.

Para os críticos do otimismo pedagógico da primeira metade do século XX, a escola nada mais seria do que um reprodutor de valores burgueses como individualidade e competitividade. O filósofo francês Louis Althusser tal como Carnoy, dizia que “*a dupla escola-família substituiu o binômio igreja-família como aparelho ideológico dominante. Afinal, é a escola que tem, durante muitos anos, uma audiência obrigatória*” (Ibidem).

Outros dois pensadores franceses, Bourdier e Passeron, desenvolveram o conceito de “violência simbólica” que, segundo eles, pode ser traduzido como ação pedagógica imposta por um poder arbitrário. *“A arbitrariedade é a cultura dominante. O poder arbitrário é baseado na divisão da sociedade em classes. A ação pedagógica tende à reprodução cultural e social simultaneamente”* (Ibidem).

Em *“A escola e a divisão capitalista do trabalho”*, Baudelot e Establet fazem a denúncia da escola como sendo o perpetuador da divisão social do trabalho em intelectual e manual. Em suas palavras: *“Tudo o que acontece dentro da escola – incluindo a escola primária – só pode ser explicado através do que ocorre fora dos muros escolares, isto é, pela divisão capitalista do trabalho (...)”* e *“A divisão capitalista do trabalho caracteriza-se hoje por uma crescente dissociação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual (...)”* de sorte que *“(...) o papel da escola é produzir contingentes de mão-de-obra mais ou menos qualificadas para o mercado de trabalho. É a estrutura do mercado de trabalho que pressiona a escola com toda a sua força, a ponto de imprimir sobre ela sua marca”* (apud Gadotti; 2002; 198).

Com efeito, não foi em vão que aos olhos de muitos estudiosos, a pedagogia crítica teria assumido um tom um tanto quanto sombrio com relação ao sistema de ensino – basta tomar-se como exemplo *“A Reprodução”* de Bordier e Passeron – como se a escola estivesse fadada a reproduzir valores simbólicos de classes dominantes.

A vantagem desta escola do pensamento pedagógico é que conseguiu estender o conceito de reprodução – tão caro ao marxismo – para além das fronteiras materiais do modo de produção; entendendo que o processo de reprodução das relações desiguais de classe também se estende para o campo simbólico.

Outrossim, houve quem se utilizasse do materialismo histórico para apontar que no bojo do próprio processo de reprodução também se dá a produção, o emergir de uma contracultura com signos capazes de fazer frente à visão-de-mundo burguesa. Dito de outra forma a educação seria, assim, simultaneamente, produção e reprodução, inculcação e resistência, continuidade e descontinuidade, repetição e ruptura, manutenção e renovação.

## §5 - Hannah Arendt tinha razão?

É difícil dizer que nenhuma escola do pensamento pedagógico possa ter qualquer contribuição com respeito ao problema da alienação e embotamento do juízo - e seus impactos na educação - tal como apontado por Hannah Arendt.

O que se pode afirmar com certa segurança é que, na medida em que, como aponta Moacir Gadoti, a Escola Nova - com educação pragmática - parece ter prevalecido no mundo contemporâneo, com sua ênfase no indivíduo e no aprender fazendo, e, compreendendo que a educação americana, que Hannah Arendt toma como parâmetro para discutir o problema aqui levantado, é, de forma predominante, pragmática (pelo menos nos anos sessenta), pode-se dizer que a crítica arendtiana procede, isto é, a pensadora tinha razão em sua acusação de que a educação estava reproduzindo valores modernos que afastavam o homem do exercício do juízo e do senso comum, essenciais à vida pública.

Mesmo a pedagogia de fundo marxista, tal como a pedagogia crítica, com sua ênfase na questão da reprodução, não consegue atingir a problemática arendtiana; uma vez que centra seu conceito de alienação no produto do trabalho, e não no desprezo do senso comum. Isto pode ser compreendido quando se percebe que para Hannah Arendt o real é produto do senso comum e não do trabalho. Para a pensadora, vale lembrar, o trabalho, assim como o labor, são atividades adstritas ao espaço privado e prescindem da pluralidade dos homens: enquanto que a ação e o discurso – as únicas maneiras dos homens aparecerem no mundo, na concepção arendtiana – só podem ser exercidos em público, o trabalho e o labor são atividades exercidas na solidão do espaço privado, dispensando o testemunho dos outros, e, assim, a apreciação do senso comum.

Há quem venha rebater esta proposição arendtiana argumentando que os homens trabalham e laboram socialmente. Ora, o pensamento arendtiano faz, tal como está explicado em *A Condição Humana*, uma forte distinção entre sociedade e comunidade política. Enquanto a primeira consiste em uma associação para suprir as necessidades fundamentais da subsistência, a segunda consiste na associação cujo único fim é “aparecer”, não tendo qualquer relação com as necessidades prementes do processo vital. É por isso mesmo que o espaço público não apresenta “utilidade” nenhuma do ponto de vista da racionalidade instrumental. Assim, fica claro porque Hannah Arendt desprezava o pensamento marxista: para Marx o trabalho é a atividade que nos torna humanos e é responsável pela construção da realidade e do próprio homem. Para Hannah Arendt, o que nos torna humanos é a ação e o discurso que nos fazem aparecer, falando em termos fenomenológicos, diante dos demais

companheiros humanos, consistindo em uma atividade exclusivamente humana e humanizante por excelência. Neste contexto, *práxis* para Hannah Arendt assume um sentido estranho e assaz abstrato para qualquer pensador marxista. Assumir isto é dizer que o trabalho e o labor não têm nada a ver com política, e isto está em flagrante desacordo com as correntes marxistas. Para Hannah Arendt, a correlação entre política, trabalho e labor só é possível, tão somente, se o espaço privado, o lugar do trabalho e do labor, é projetado no público transformando o animal político, como já visto, em *Homo Faber* primeiramente, e *Animal Laborans* posteriormente. Na medida em que a regra da casa – economia, no grego – se transforma na regra da esfera pública, está criado o alicerce, do ponto de vista arendtiano, que permitiria a Marx cunhar a expressão “economia política”.

Por outro lado, não seria justo, neste momento do presente trabalho de reflexão sobre a posição de Hannah Arendt acerca do pensamento pedagógico contemporâneo, eximir-se da crítica ao seu pensamento.

Primeiramente, toda sua obra é recortada por uma forte distinção entre a esfera pública e a esfera privada: enquanto naquela pratica-se a ação e o discurso, nesta, como já apontado, se trabalha e labora. Segundo ela mesma dá a entender em *A Condição Humana*, teria havido um tempo na História do Ocidente, mais especificamente na Grécia antiga, que poderia ser considerado o *Idade de Ouro* da vida política ocidental, no qual havia uma nítida distinção entre a esfera pública e a privada. Todavia, argumenta-se, tal “idade de ouro” teria existido de fato na história ocidental, ou seria apenas uma *Idéia Transcendental*?

Segundo, Hannah Arendt afirmava que a ação não tem causa nenhuma, sendo, por isso, a fonte de toda liberdade humana. É esta percepção que permitiu a ela afirmar em *A Dignidade da Política* que o sentido da política é a liberdade. Neste sentido, fica claro porque ela acusa Kant (v. *Entre o Passado e o Futuro*) de incoerência ao chamar a vontade-livre de causa da ação moral; afinal, como pode a ação ser livre se tem causa? E, a seguir, como pode a vontade ter qualquer conexão com a liberdade se, para a pensadora, a vontade é a faculdade do espírito autoritária por excelência, na medida que só sabe comandar? Todavia, a crítica arendtiana apresenta uma antinomia neste ponto, pois ela mesma afirmaria que o agir coletivo tem por causa uma vontade coletiva. Como isto? Como Arendt justificaria o fato de o agir individual não ter causa, mas, o agir coletivo sim, sendo a causa do agir coletivo uma vontade (ainda que geral)?

Terceiro, todo o pensamento político de Hannah Arendt está inserido em uma tradição moral que remonta Sócrates e sua concepção da consciência enquanto “*dialegesthai*”, o

diálogo do eu consigo mesmo, atividade esta da qual deriva o juízo que orienta o agir moral do indivíduo. Em suas palavras: “*Estar comigo mesma e julgar por mim mesma é articulado e tornado real nos processos de pensamento, e todo processo de pensamento é uma atividade em que falo comigo mesma a respeito de tudo o que me diz respeito*”, e, ainda, “*A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo*”(Arendt; 2004; 163 e 131, respectivamente).

Desta feita, a origem do mal – isto fica patente em *As Origens do Totalitarismo* e em *Responsabilidade e Julgamento* – está, não no ato, mas, na indiferença diante dele, na incapacidade de se estabelecer o silencioso diálogo do pensamento que permite pôr em prática a máxima socrática: “*é preferível sofrer o mal a praticá-lo*”. Outrossim, não menos caro à Hannah Arendt, é a moral kantiana. Na medida em que ela apela para a consciência enquanto fonte da moral, ela está ecoando as palavras de Kant, em sua *Crítica da Razão Prática*, quando ele diz: “*Fora de mim, este céu estrelado, dentro de mim as leis morais*”. Mas, como se sustenta tal fundamentação do “*ethos*” na consciência moral, em um tempo no qual se busca a criação de uma ética fundada na imanência, na experiência e menos no âmbito transcendental?

Como se vê, não se pode ignorar a importância do pensamento de Hannah Arendt. Deve-se, antes, analisá-lo e aproveitá-lo à guisa de um diálogo no qual se aponte a relevância dos problemas levantados por este pensamento em sua crítica à modernidade; sem, contudo, perder de vista as contradições e limites que este mesmo pensamento apresenta. Haveriam mais objeções a serem colocadas ante o pensamento arendtiano, porém seria necessário mais do que este trabalho para discutir atidamente cada uma delas. No momento, importa entender que a denúncia de Hannah Arendt de que haja uma crise na educação como resultado de uma crise da esfera pública procede, se levado em consideração a preponderância da Escola Nova nos currículos ocidentais, face ao cogito cartesiano e o empirismo da ciência moderna.

Haveria uma saída para este estado de coisas? De que forma poderia a educação servir de instrumento para o resgate do espaço público no mundo contemporâneo?

## PARTE IV – POR UMA NOVA EDUCAÇÃO

### Introdução

O abandono da faculdade de julgar, a única faculdade política do espírito, tão característico dos tempos modernos, marcaria o declínio político do Ocidente. Do abandono do senso comum à ascensão do nazismo e do stalinismo no século XX, a trajetória da vida pública no Ocidente foi marcada pela perda da faculdade de julgar e a aceitação quase incontestada de que política e violência poderiam se equacionar. De fato, a filosofia atesta isto. Em nomes como Thomas Hobbes, Pareto, George Sorel e Nietzsche, para citar alguns, a “violência” se mostra como sendo a razão de ser do agir humano tanto individual quanto coletivamente. “*Nascem homens de mais*” dizia Zarathustra “*para os supérfluos inventou-se o Estado! Vede como ele os engole, como os mastiga e remastiga*” (Nietzsche; 2001; 51).

Subjacente a toda esta despolitização do Ocidente, se encontra o modo de produção capitalista. No século XIX Marx e Engels já denunciavam que no sistema capitalista a ordem é a acumulação pretensamente infinita de capital. Em “*O Manifesto do Partido Comunista*” escreviam eles: “*A necessidade de mercados cada vez mais extensos para os seus produtos impele a burguesia para todo o globo terrestre. Ela deve estabelecer-se em toda parte, criar vínculos em toda parte*” (Marx e Engels; 2001; 49).

O problema é que esta tenaz busca de “*mercados cada vez mais extensos*” implica que dentro da lógica do sistema, onde houver terra e gente lá o capital deve se instalar, ainda que à custa da força.

Observe-se que é próprio do capitalismo gerar excedente de produção, isto é, riqueza que o próprio sistema não dá conta de digerir. Assim, deve-se encontrar formas de escoar este excesso de riqueza. Do ponto de vista macroeconômico, há apenas duas formas possíveis de realizá-lo: de um lado através das crises econômicas. Como bem observaram os economistas, muito longe de ser algo nefasto, as crises econômicas são a salvação do sistema. Na realidade, na medida em que o sistema produz riqueza em excesso, este excesso se cristalizaria na forma de poupança agregada. A única forma de forçar esta poupança social a se transformar em

investimento e consumo seria através do desemprego. Quando o fluxo da renda é paralisado, a sociedade se vê obrigada a gastar sua poupança. É aí então que se retoma o crescimento do sistema. A outra solução para o problema do excedente é a exploração de novos mercados. Visto que tal exploração nem sempre se dá sem resistência, não resta outra alternativa ao capitalismo senão a expansão dos instrumentos de violência do Estado a fim de promover o bom funcionamento do sistema capitalista. É nesta compreensão que Hannah Arendt em “*As origens do totalitarismo*” explicará a razão de ser do neocolonialismo. Em suas palavras: “(...) só a expansão dos instrumentos de violência poderia racionalizar o movimento de investimentos no estrangeiro e reintegrar na economia da nação as desenfreadas especulações com o capital supérfluo (...)” (Arendt; 1998; 164 e 166). O que se vê aqui é que os instrumentos de violência que em uma democracia deveriam servir para fazer cumprir a lei, no *modus operandi* capitalista, se transformam no *logos* da política do Estado burguês. Não demoraria muito para que a violência aplicada nas relações internacionais do neocolonialismo do século XIX sofresse um refluxo e recaísse sobre os próprios Estados-nacionais europeus no século XX, através do que Hannah Arendt chamou de *imperialismo continental*: o totalitarismo de Hitler e Stalin. No *Novus Ordo Seclorum* o Leviatã de Hobbes decide crescer infinitamente, a espada que deveria servir para manter o pacto social tornou-se a própria essência da vida pública.

É na gestação deste Estado burguês que se amolda o pensamento político do Ocidente. Entretanto, a deterioração do Estado-nação não poderia se dar se não *pari passu* a um deterioro da faculdade política de julgar, do espírito.

Em “*Eichmann em Jerusalém*”, vale lembrar, Hannah Arendt dá um idéia clara do que venha significar uma crise da faculdade de julgar. Nesta obra, a pensadora mostra com certo desconcerto e assombro a maneira como os alemães pensavam durante os anos de governo do III Reich. Analisando o julgamento de Eichmann, um oficial da SS responsável pela deportação e extermínio de Judeus durante o regime nazista, Hannah Arendt aponta para a total inaptidão do réu em analisar eticamente suas ações durante aqueles tempos sombrios. Para Eichmann o curso de suas ações não poderia ser condenável uma vez que ele tão somente cumpria com o seu dever, dever que ele cumpriu porque quis, pois a SS permitia que qualquer funcionário seu se ausentasse de funções ligadas diretamente ao genocídio. Ao ser argüido acerca disto a resposta de Eichmann foi inacreditável: equiparava seus feitos com o *Imperativo Categórico* de Kant; um agir racionalmente moral, afinal os judeus, considerados ratos, eram postos em câmaras de gás, onde tinham uma morte limpa e indolor. Em outras

palavras, a resposta dada por Eichmann aos seus acusadores era carregada de clichês ideológicos, mostrando a total inaptidão dele em pensar de *per si*. Eichmann era o próprio perfil do homem das massas, idiotificado e incapaz de exercer sua faculdade espiritual do juízo. Mas, o que vem a ser mais exatamente este homem das massas, tipificado na pessoa de Eichmann? Hannah Arendt responde: “*A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem das massas não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais*” (Arendt; As Origens do Totalitarismo; 1998; 367).<sup>20</sup>

Note-se que o homem das massas é alienado da realidade. Esta definição está em perfeita consonância com o que já se disse anteriormente neste trabalho: a era moderna com sua ênfase no cogito e seu desprezo pelo senso comum teria criado as condições históricas ideais para a inibição do senso comum, ou se quiser, da faculdade de julgar do espírito humano, a única faculdade política do espírito. Ora, como já demonstrado, a Educação também vai participar deste processo, afinal, apesar de todas as propostas pedagógicas do século XVIII para cá, parece que o espectro do ensimesmado cogito e a conseqüente convicção da ciência de que o homem só pode conhecer “*aquilo que ele mesmo fabrica*” acabaram prevalecendo.

Não se deve esquecer, também, das outras faculdades do espírito, a saber, o pensamento e a vontade. Alienado da textura do real pelo embotamento do senso comum, o homem moderno tornou-se presa fácil das ideologias de massa que, por mais absurdas que possam ser, passam incólumes pelas alfândegas do bom senso. O exemplo concreto mais apropriado disto foram as ideologias nazistas e socialistas do século passado que com idéias absurdas de *superioridade racial, classes agonizantes, revolução contínua* dentre outros, fizeram a cabeça de milhares de pessoas que, alienadas como estavam do senso comum, não puderam questionar o verdadeiro significado destes conceitos. Vale lembrar aqui o já citado exemplo de Eichmann, o qual justificava seus atos criminosos sem nenhuma consciência moral, exceto frases feitas pela extinta máquina ideológica de Göbels. Além disso, como já mencionado, é a faculdade de julgar ou o senso comum ou, ainda, o bom senso o responsável pela opinião pública sem o que uma nação não pode exercer seu poder político; poder, entendido no pensamento arendtiano como “*habilidade humana não apenas para agir, mas*

---

<sup>20</sup> (o grifo é meu)



*para agir em concerto*”, agir em conjunto, de sorte que ele “*nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido*” (Arendt; Sobre a violência; 2001; 36).

Nesta ótica, a opinião pública “*nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento*” (Ibidem; 39) que uma dada população dá às diretrizes do Estado. Em outras palavras, a opinião pública, neste sentido, é a manifestação da vontade geral de uma dada nação. Isto significa que apesar da vontade individual não ser *strictu sensu* política, afinal um déspota é aquele que usurpa o poder da comunidade política com vistas à realização de sua vontade individual e, ainda, apesar de vontade e liberdade serem conceitos antagônicos, pois a vontade se impõe no “eu quero” tornando contraditória a pretensão de Kant a uma vontade livre, é por outro lado, imprescindível que em uma democracia as ações do Estado espelhem a “Vontade Geral”, vontade entendida enquanto opinião pública favorável aos rumos de um dado governo.

Desta forma, a crise da faculdade de julgar é capaz de prejudicar o exercício de outras faculdades do espírito – o pensamento e a vontade - igualmente importantes ao desempenho da cidadania. Ora, se crise política e crise na educação se alicerçam na perda do senso comum, o sexto sentido capaz de construir uma noção de mundo, e, portanto, espaço público, uma possível solução a este problema talvez seja a educação estética. Veja-se isto mais de perto a seguir.

### **§ 1 - ESTÉTICA E VERDADE: Um novo Paradigma de Saber**

Desde a crise da cosmovisão aristotélica a tradição ocidental vinha tentando responder à indagação “o que é que existe?” da melhor forma possível. Ao que tudo indica, o racionalismo pareceu uma alternativa ao afirmar que o que existe é o eu, o eu pensante.

No século XVIII, o continente europeu estava convencido de que este eu pensante era fundamento para todo conhecimento possível uma vez que era dotado de “Razão” capaz de emancipar o espírito de toda superstição e credence infundada e levar a humanidade à suprema vitória sobre a barbárie; estamos no século das luzes do Iluminismo. Tudo caminharia muito bem até que surgisse Kant, com sua *Crítica da*

*Razão Pura*, responsável por contestar a jactância da razão ao arrogar-se o direito de arbítrio incontestado de todo conhecimento, de toda verdade. Desta feita, à pergunta “o que é que existe”, Kant responde “o fenômeno”, isto é, o objeto tal qual se apresenta ao sujeito pensante segundo as condições de conhecer deste mesmo sujeito pensante: as categorias e as noções internas de espaço e tempo. A asserção de Leibnitz de que “*veritas est conexio rei et intellectus*” parecia se desvanecer ante ao argumento kantiano de que tal “conexio”, muito longe de ser uma troca de Mônadas, não passaria de *esquematismos do entendimento puro*, *esquematismos* feitos com uma boa dose de imaginação capaz de ligar o objeto-fenômeno às categorias *a priori* do nosso entendimento, sintetizando a diversidade dos fenômenos na unidade dos conceitos de quantidade, qualidade, modalidade etc. Tal não levaria muito tempo para causar um profundo mal-estar em toda a comunidade intelectual européia que, por assim dizer, sentir-se-ia pisando em ovos na medida em que a verdade, o fundamento simplesmente parece ser uma mera ilusão do espírito, cujo conhecimento não passaria de invenção, a maneira como o nosso entendimento interpreta os objetos que se lhe apresentam através dos sentidos. A resposta não tardaria muito a aparecer. Ela veio em nomes como Hegel, Schelling, Schiller, Kundera etc. O intransponível abismo entre o cogito e as coisas em si parecia enfim vencido. Vejamos isto mais de perto.

### §1.1 - Friedrich Schiller e o Impulso Lúdico

É possível uma síntese entre espírito e a matéria, entre o sensível e o inteligível; ou seja, é possível que a intuição sensível kantiana se veja sintetizada no próprio entendimento de sorte que o sujeito pode tocar o objeto em si, diria Schiller. Tal síntese só é possível por causa do que Schiller reconheceu como *impulso lúdico* ou *jogo estético*. Sua função é “*conciliar a matéria presente aos sentidos com a forma, ato de pensamento, que parece excluir o que é material e sensível. O impulso lúdico joga com a Beleza que Schiller define como forma viva. A beleza surge na convergência do subjetivo com o objetivo, do sentimento com a forma, que esse impulso determina. Força eminentemente livre, o jogo estético neutraliza tanto o rigor das formas abstratas, produzidas pelo intelecto, quanto a imediatidade das sensações passageiras, e, dando forma à matéria e realidade à forma, liberta o homem do jugo da natureza exterior e das exigências racionais exclusivistas*” (Nunes; 2000; 55).

É tão somente na compreensão destas palavras que se pode entender como Schiller chega à equação entre “Beleza” e “Objeto” aproximando de forma curiosa um conceito indeterminado – como definiria Kant a Beleza – da experiência sensível, fundindo forma e conteúdo, conceito puro e intuição sensível, sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Podemos antever em Schiller algo que seria forte convicção do pensamento pós kantiano: a convicção de que é possível tocarmos a coisa em si por meio do impulso lúdico, do jogo estético. Isso significa que estética e conhecimento começam a se aproximar, a antiga subserviência da arte ao conhecimento racional está com seus dias contados.

*“[O] significado mais profundo da doutrina de Schiller, medida de sua permanente atualidade, que nos facilita a compreensão de outros conceitos fundamentais da filosofia da arte, reside em ter ele concebido o impulso para o jogo como atividade formadora do sujeito, que ordena, através da matéria sensível, impregnada de sentimento, a própria natureza da qual se desprendeu”.* (Ibidem; 58).

## **§1.2 - Hegel, Schelling e o Absoluto**

Se existe um conceito importante no chamado Idealismo alemão, é o conceito de “reconciliação”. O que deve ficar claro aqui é que em Kant, um abismo intransponível entre o sujeito e objeto havia se instaurado. O próprio Hegel reclama disto ao afirmar que os juízos kantianos são prisioneiros da subjetividade. Daí a necessidade de reconciliação do espírito subjetivo com o mundo, das idéias com as coisas.

Schelling admite o absoluto. Para ele deve haver alguma forma de correspondência, uma espécie de *“unidade sintética dos contrários, aquela unidade total que identifica num seio materno, naquilo que Goethe chamava as protoformas, ou, na tradução de uma palavra grega, as mães (...)* O absoluto para Schelling é a unidade vivente, espiritual, dentro da qual estão como em germes todas as diversidades que conhecemos no mundo” (Morente; 1989; 27). É nesta convicção que Schelling procurará a oposição à crítica kantiana do juízo estético que apesar de se pretender universal no apelo ao *sensu communis* ainda é subjetivo e tal qual qualquer outro juízo, incluindo os do conhecimento – o sintético e o analítico- jamais toca a “coisa em si”. No modo de ver de Schelling, no absoluto, que é síntese, reconciliação entre o espírito e o objeto é que se encontra a realidade, a verdade. Dito de outra forma *“Antecipando-se à própria filosofia, só a intuição artística pode reconstituir o Absoluto.*

*Começando pela consciência e pelo sujeito (...) a intuição artística termina no inconsciente, conquista uma objetividade, uma presença exterior, como as duas modalidades de ser que constituem o Absoluto. E é por isso um instrumento filosófico, guindando-se a uma altitude metafísica, tradicionalmente reservada à especulação racional, e onde as ciências não chegam”* (Nunes; 2000; 62).

Hegel foi outra importante peça do Idealismo alemão, sem a qual este jamais teria sido tão bem sistematizado e racionalmente demonstrado. Para ele, a Idéia “*é o conceito adequado, o Verdadeiro objetivo ou o Verdadeiro como tal. Quando uma coisa é verdadeira, ela o é por sua Idéia, ou ainda só é verdadeira enquanto é Idéia (...)* A palavra Idéia deve ser mantida para servir para designar o conceito objetivo ou real” (Hegel; Ciência da Lógica apud Russ; 1991; 136). Ora, vemos aqui a identidade entre conceito e objeto para Hegel: no seu pensamento a idéia não antecede às coisas mas se dá na síntese do espírito com as coisas. Daí porque Hegel fala do “desdobramento processual” do espírito em subjetivo, objetivo e absoluto: só à luz deste movimento é possível falar de Idéia absoluta na sua obra, afinal a seu ver “*o Absoluto é a realidade pensada em todas as suas relações, inteiramente explicitada e reconstruída pelo pensamento, o qual encontra na filosofia, como forma de saber, de ciência completa, que não deixa nada fora de si – e que a tudo confere uma razão de ser -, a sua expressão total (...) primeiramente subjetivo, o espírito ,consciência individual limitada, em relação com outras consciências, universaliza-se nas formas objetivas da vida social e ética, por ele mesmo produzidas (o Direito, a Família, a Moral, e o Estado). Finalmente, a Idéia se manifesta, já como Espírito Absoluto, ultrapassando na Arte, na Religião e na Filosofia, a última contradição entre sujeito e o objetivo”* (Nunes; 2000; 63 e 64). Está desfeito assim, o abismo entre sujeito e objeto; doravante, diria Hegel, podemos chegar à coisa mesma por meio da Idéia absoluta e dessa tarefa participa a estética na obra de arte. Curiosamente, vemos que no idealismo alemão se delineia uma correlação entre estética e verdade, entre a arte e o fundamento, que supera em muito os limites da crítica kantiana ao juízo estético, fundando a arte como forma válida de conhecimento. Todavia, a radicalidade de tal asserção ainda estaria por vir, em Schopenhauer e Nietzsche.

### §1.3 - Schopenhauer, Nietzsche e a Vontade

A vontade não é algo novo na filosofia. Desde que Paulo alertara os antigos de que “*o bem que quero não faço, mas, o mal que não quero este sempre está diante de mim*”, ou seja, desde que o apóstolo apontou para a escravidão do homem ao pecado manifesta na impotência do agir, na distância abismal entre o querer e o efetuar, a faculdade espiritual da vontade veio à tona. Quem primeiro esboçou alguma coisa que se possa chamar de filosofia da vontade foi Santo Agostinho em sua “*Civitas Dei*” no qual ele postula que ao exercer a vontade, o homem mostra ser não apenas um “*ens criatus*”, mas antes, um “*principium*”, um começo de algo novo e assim inesperado na criação divina, dando à compreensão de vontade a possibilidade de liberdade. Porém, enquanto a vontade em Santo Agostinho se inseria numa tradição metafísica e contemplativa, a vontade tal como é retomada por Schopenhauer e Nietzsche se insere num quadro de descrença e crise da metafísica, que se estendia desde o século XVIII no pensamento kantiano e humeano.

Para Arthur Schopenhauer, o ser humano vive conflituosamente consigo mesmo na medida em que sofre da “vontade de viver” o que o induziria a sempre aspirar ao absoluto “por detrás” da natureza, do mundo de fenômenos, afinal, se há metafísica há também a possibilidade de além-vida. Neste sentido, o filósofo pode então asseverar que toda convicção religiosa e metafísica – para Schopenhauer o homem é um animal metafísico – nasce deste impulso de viver, deste desejo de nunca desaparecer do tempo e do espaço por causa da inevitável finitude da existência biológica. O problema é que tal fundamento nunca poderá ser encontrado, o que produz sofrimento no homem. A felicidade, para Schopenhauer, nada mais pode ser do que uma breve pausa deste mal-estar de ser escravo da finitude e não poder transcender de fato e em verdade, pausa esta que nos leva ao tédio e não a uma plenitude. Oscilar entre o tédio e a dor de existir eis a sina do homem. Como aplacar este sofrimento? A resposta de Schopenhauer está na arte. Deveras, “*A arte pode trazer-nos uma libertação e consolação provisórias. Transmuta com efeito, a dor num espetáculo representado, que apaga, por sua beleza, as penas da vida e nos indeniza das dores reais; essa contemplação pura das coisas arranca-nos, provisoriamente, do pesadelo da existência*” (Russ; 1991; 369). Mas, o que é contemplar, senão o cessar de toda inquietude da vontade, vontade de viver? Daí o fato de Schopenhauer transcender a própria arte e propor a ida ao Nirvana, o único lugar

onde se pode entrar em contemplação eterna, *locus* da cessação da vontade-de-viver que nunca descansa que só produz sofrimento.

Friedrich Nietzsche inspirou-se em Schopenhauer para desenvolver sua concepção da *vontade-de-potência*; todavia, contrariamente ao seu precursor, o fato da vida ser sofrimento não quer dizer que o homem não possa se realizar plenamente nela. Para Nietzsche, é justamente a momentânea fuga da dor, proporcionada pelo livre exercício da vontade, que dá à vida sua graça e beleza. Na obra de Nietzsche, a felicidade que um nobre tem em conquistar uma cidade, que um soldado tem em vencer seu inimigo e que um ator tem em encenar, todos estes eventos são simplesmente o próprio sentido da vida. Não existe nada para o homem fora de sua vontade. Ele quer dominar, ele quer conquistar ele quer significar. Todo agir humano e toda produção humana se assentam em sua vontade, “*vontade- de- potência*”. A mesma vontade que leva um valente a subjugar uma cidade é a mesma que nos faz elaborar a ciência, a filosofia e a arte. Neste sentido, a estética é vontade de embelezar, é vontade de, enfim, criar a ordem do próprio mundo. Não há na obra de Nietzsche nenhuma distância entre filósofos, poetas e cientistas, a diferença é puramente semântica, pois, no fundo, todos querem, todos têm vontade, vontade de ordenar, fundamentar, explicar, harmonizar os acidentes, as diversidades, a casualidade e os absurdos da nossa existência neste mundo. Isto fica mais evidente nas próprias palavras de Nietzsche em “*Para Além do Bem e do Mal*” quando ele afirma:

*“Devemos usar causa e efeito apenas como conceitos puros, como ficções convencionais, para fins de terminologia, de compreensão, e não de explicação. No em si não há elos causais, nem necessidade, nem ausência de liberdade psicológica. O efeito aí não segue a causa, aí não reina lei alguma. Nós é que inventamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, o constrangimento, o número, a lei, a liberdade, a motivação, a finalidade (...) Na vida real apenas se trata de vontade forte e de vontade fraca.”* (Nietzsche; Para Além do Bem e do Mal; 2002; 51). Posto isto, fica evidente porque, nesta mesma obra, o filólogo ousa afirmar que “descobrir” – no campo cognitivo – não passa de “inventar”. Claro está que para Nietzsche, fazer filosofia ou religião e fazer arte em nada difere quanto à qualidade, exceto que enquanto a arte embeleza a vida, a religião e a filosofia buscam uma rota de fuga da vida, da vida real que, gostemos ou não, é isto aqui mesmo, vontade-de-potência que amolda plasticamente as coisas fazendo delas o mundo. Daí Nietzsche ver na arte a atividade mais sincera do homem em relação à vida, pois que na filosofia e na religião, apesar de construções de linguagem muito bem elaboradas, mascara-se a verdadeira natureza

da vida que é a “vontade”, que ferida pelas lidas da vida quer transcender, quer ir além, além-mundo. Acerca destas coisas diria Nietzsche mais adiante na obra acima já citada: “*O instinto de conservação é que os ensina (aos homens) a ser volúveis, ligeiros e falsos. Encontra-se aqui e acolá um culto apaixonado e exagerado das “formas puras”, tanto entre filósofos como nos artistas (...) que só encontram prazer da vida na intenção de lhe falsear a imagem (uma espécie de vingança duradoura contra a vida). Poder-se-ia avaliar o grau de ódio que lhes inspira a vida pela medida em que eles querem ver a sua imagem falseada, esfumada sublinhada, divinizada*” (Ibidem; 83).<sup>21</sup>

Ora, como não sermos forçados a concluir da filosofia alemã do século XIX a forte convicção de que estética (o campo de atuação das artes) e verdade (o campo de atuação do saber tanto religioso, quanto filosófico e científico) estão de mãos atadas, como as duas faces da mesma moeda?

Todavia, na medida em que se descortina esta contundente correlação entre verdade e estética no pensamento ocidental, a arte começa a ser corrompida: estamos no século da segunda Revolução Industrial, quando o mercado alcança sua maturidade, na figura das grandes corporações oligopolistas. Neste contexto, a estética deixa de ser o campo do embelezar da vida, do plastificar da realidade, do “*fiat mundus*” com a mesma dignidade da filosofia e da ciência, sendo paulatinamente abandonada em nome do pragmatismo do mercado que quer o lucro na produção e na circulação de mercadorias e capital. Como bem apontou Benedito Nunes acerca do declínio da arte: “*Ao contrário do que sucedeu no passado, quando arte e técnica se harmonizavam, hoje é esta última que prevalece, como um processo cada vez mais impessoal e automático, refratário às necessidades criadoras e expressivas dos indivíduos, que só podem ser satisfeitos com o pleno exercício da função estética e da linguagem simbólica*” (Nunes; 2000; 109). Há uma solução para isto?

#### **§1.4 - Heidegger x Dialética Negativa de Adorno**

Nenhuma outra corrente do pensamento contemporâneo se ocupou mais desta questão do declínio das artes como o pessoal da assim chamada “Teoria Crítica” e, dentro dela, poucos puderam se destacar mais do que Adorno.

Segundo Adorno, se o raciocínio marxista estiver correto a única forma de escapar do *modus vivendi* capitalista é dialética: à tese do estilo de vida e produção burguês, faz-se

---

<sup>21</sup> (o grifo é meu)

necessário contrapor a antítese das massas proletárias do que surgiria uma síntese, isto é, um novo *modus vivendi* no qual não houvesse mais as desigualdades sociais frente à riqueza socialmente gerida. Bem, Adorno sofisticava mais este raciocínio marxista ao dizer que a antítese longe de se subsumir a uma *práxis* revolucionária poderia muito bem se pautar pela estética: a criação da obra de arte é maneira de se fazer a antítese em meio a uma sociedade onde a forma e o conteúdo foram massificados pela grande Indústria. Tal solução parece muito promissora não fosse a tendência incorrigível do mercado de transformar tudo em mercadoria, inclusive a arte. Aqui se coloca a intransponível dialética negativa de Adorno segundo a qual se a chance de superar o capitalismo é a estética, tal se torna impossibilidade na medida em que a estética agora atende ao interesse do grande capital, massificador das formas, dos conteúdos tanto na manufatura quanto na produção artística. Daí o lamento de Adorno ao evocar à memória as palavras de Beethoven “*es musst so sein*” – que assim seja – quando chegou-lhe a cobrança de aluguel a qual o compositor não podia pagar, afinal, não trabalhava para o mercado mas, antes, para a própria beleza de sua arte. Se o melhor que se falou de arte no século XX é dialética negativa, há uma saída para a estética enquanto experiência da verdade? Enquanto possibilidade de fundamentação de nossa existência, à altura da ciência e da filosofia? A resposta é sim. Ela se encontra em Heidegger.

A ontologia fundamental de Heidegger é uma espécie de retorno à busca do ser. Isto parece anacrônico com os nossos tempos até que o próprio filósofo chame nossa atenção para o fato de que o homem é “*o único ente que lançado do mundo busca compreender o sentido do ser*”. Mas, qual o sentido do ser? A resposta a esta indagação está em “*Ser e Tempo*” onde Heidegger mostra que o sentido do ser é revelar os entes, dizer o que eles são sem o que o mundo não passaria de um amontoado de coisas sem sentido para nós. Segue-se daqui a próxima pergunta: como é possível que o ser mostre os entes? A resposta a esta pergunta exige a mediação de dois conceitos importantes na obra de Heidegger: o conceito de liberdade e o conceito de arte.

Arte vem do grego *Techné* e significa a confecção de algo. Assim, produzir alguma coisa – de uma casa a um poema – é *techné*. Todavia, no caso específico da arte tal *techné* consiste em trazer a um mundo onde as coisas são, algo totalmente novo, o inesperado que ainda não é mas que, pelo gênio criativo do artista, passa a ser. Isto fica mais claro quando se sabe que *Technik* deriva do verbo *tiktein* que significa “dar à luz” (v. Inwood, 2002; 181).

Curiosamente, neste contexto, a *techné* enquanto arte se assemelha ao moinho de vento que “revela” o vento, ou ainda semelhante a um torno que “revela os vasos”: a obra de



arte revela o ser, posto que “se põe junto” a ele, tal como o moinho junto ao vento, permitindo-nos percebê-lo. Para que se compreenda isto, deve-se entender o fato de Heidegger traduzir a expressão *techne* por *gestell* do alemão que significa “posto junto”, afinal, o prefixo “ge” do alemão indica o particípio e *stell* vem de *stellen* que significa colocar. Assim, *Ge-stell* quer dizer colocado, posto. A verdadeira obra de arte, muito mais do que o ato de produzir o que é útil e necessário, é pôr o homem em contato com o ser. Assim, sempre que cria, o artista permite que algo que não era, passe a *ser-algo-no-mundo*, no mundo de entes, de coisas que são. Neste ato criador, a obra de arte põe-se junto ao ser como que deixando-nos entrevê-lo. Eis aí a liberdade, o “deixar ser” de que fala Heidegger em “*A Essência do Fundamento*”: quando queremos o fundamento, é o que buscamos tanto na religião quanto na filosofia e na ciência, temos que experimentar a liberdade, isto é, o deixar-ser que só é possível no ato criador da *techne* arte, quando os portões do nada se abrem, deixando um novo ente ser, entrevendo-se na abertura deste portão o ser, o fundamento cujo sentido é significar o mundo para nós e nós mesmos nele.

Mas, a profundidade do pensamento de Heidegger não se esgota aqui. A genialidade de sua ontologia fundamental vai mais além em sua análise da arte enquanto *techne*, *gestell*, o por junto do ser manifestando-o. Dissemos anteriormente que o sentido do ser, tal como o demonstra Heidegger em “*Ser e Tempo*”, é manifestar os entes. Pois bem, este manifestar para Heidegger é enunciado, ou seja, é dizer o que os entes são. Ora, dizer no grego é *legein* donde deriva o substantivo *Logos*. Daí porque em “*Ser e Tempo*” o filósofo aponta o *logos*, isto é, o *logos poéticos* (a palavra enquanto arte) como a arte magna capaz de nos revelar o ser. Vemos aqui a face platônica de Heidegger. Platão dizia ser a poesia a arte mais elevada de todas posto que as palavras brotam diretamente do pensar, a única atividade que está mais próxima do mundo das idéias. E, afinal de contas, o que é o pensar no grego senão *dialegesthai*, isto é, um *diálogo* do eu consigo mesmo? Isto também é percebido na língua alemã para a qual pensar é *denken* que está em total correlação com *dichten* (ditar) donde deriva *Dichtung*, poesia (v. Inwood; 144).

Sem mais delongas, vemos na obra de Heidegger – longe de ser esgotada e exaustivamente discutida neste simples ensaio – a possibilidade de se resgatar a arte de seu declínio por meio da poesia, o *logos* revelador do ser. Este resgate é possível na medida em que Heidegger vê na tecnocracia massificante do mercado a maneira como o ser se oculta. O seu desvelar-se, isto é, o seu dar-se só pode ocorrer por meio de um discurso não racional, pré-categorial – que se encontra fora dos domínios da tecnocracia cuja linguagem é informativa e científica (*know-how*) - que só a poesia pode oferecer. Para Heidegger, que

não tinha dificuldade de raciocinar em termos gregos, a verdade é *aletheia* – desvelar-se, desocultar-se – que só é possível estando o ser oculto. No pensamento heideggeriano, o ocultamento se dá de diferentes formas ao longo da história do homem neste mundo, no qual busca o sentido do ser. Para Heidegger este ocultamento do ser se mostra na forma da tecnocracia. Como desvendá-lo? Deixando ser os entes. Mas como deixar ser os entes? Na obra de arte, ou antes, no *logos-poiéticos*, *Dichtung*, a poesia cujo discurso põem-se junto ao ser, manifestando-o .

## §2 - Breve Comentário sobre a Parte IV

Tendo em nossa volta tão grande nuvem de pensamentos filosóficos que nos forçam, inexoravelmente, a nos voltarmos para a questão da verdade enquanto estética, e não apenas como algo que só se faz possível na relação sujeito-objeto mediado pelo discurso lógico quer dedutivo ou indutivo, necessário se nos faz reinventarmos a educação. É o que vêm fazendo alguns pensadores da educação há algumas décadas.

Podemos dizer que o futuro da educação, muito mais do que preparar massas para administrar um mundo tecnocrático e pragmático do mercado, é despertar nas gerações futuras a capacidade da percepção, e não somente o raciocínio lógico. Afinal, o “*El Guernica*” de Pablo Picasso, as canções de Wagner e os poemas de Rambaultd podem nos dizer tanto acerca da nervura do real quanto a física moderna acerca do “nada quântico” enquanto origem da matéria.

## §3 - Por uma Educação Estética

Como visto no capítulo anterior, só recentemente, na história do pensamento ocidental, foi possível perceber a experiência estética enquanto fonte de verdade. Aliás, isto já estava posto ante os olhos da filosofia como uma espécie de dica quando Sócrates já ensinava a Grécia de sua época a contemplar a verdade não apenas entendida como *Aletheia* mas, também enquanto *Kalos*, isto é, o Belo.

Kant também já deixava transparecer em sua *Crítica da Razão Pura* que o conhecimento principia com a intuição sensível, que nada mais é do que o conhecimento imediato de um fenômeno imediatamente dado aos sentidos. Mas, o que é este fenômeno dado aos sentidos senão experiência estética?! Mas, o que é estética? Este verbete vem do grego

“*aesthetikos*” e significa, etimologicamente, aquilo “*que pode ser percebido pelos sentidos*”(Russ; 1991; 94). Assim, a descoberta de Kant de que o processo do conhecimento principia-se no fenômeno que pode ser percebido pelos sentidos, ele, talvez inconsciente disto, estava abrindo o quesito necessário para que a teoria do conhecimento finalmente reconhecesse na experiência estética uma fonte igualmente respeitável de verdade, diluindo um pouco o peso do “*ego cogitans*” na tradição ocidental.

Afirmar que o eu pensante cartesiano teria perdido sua exclusividade com a filosofia contemporânea exige um pouco mais de explicação.

A educação de cunho positivista, desde há muito, vem ensinando que o homem é um animal racional. Bem, isto é parcialmente verdade. Notemos que o papel desempenhado pelos sentimentos na construção do conhecimento, nesta definição de homem, é quase irrelevante. Todavia, o que a investigação filosófica e científica tem descoberto recentemente é que o homem é um “*ser-no-mundo*”, isto é, antes de explicar este mundo, o homem está nele e com ele se envolve tendo como raiz de tal envolvimento, antes de tudo, a necessidade vital, a sobrevivência. É nesta necessidade vital que se assenta toda atividade cognitiva humana; o que dá ao processo de construção do saber um fundamento muito mais emocional – a premência de sobreviver – do que puramente abstrato, formal e especulativo. Em outras palavras “*Na raiz de todo conhecimento se encontra uma necessidade vital, a sobrevivência – valor básico reinterpretado pelos símbolos humanos. Por isso, não é correto separar o conhecimento objetivo das emoções e dos valores. Ao contrário. A relação entre eles é dialética. (...) o verdadeiro conhecimento objetivo brota de uma atividade valorativa e emotiva, e pretende ser uma ferramenta para que o homem integre eficazmente o referido objeto no seu projeto de dominar o mundo*” (Duarte Jr.; 2000; 29). Deveras, tal asserção fundamenta-se na observação de Merleau-Ponty de que o homem, além de apresentar um comportamento *amovível* – determinado biologicamente -; diferentemente das demais espécies é capaz de exercer uma atividade *simbólica*. Que quer isto dizer? Quer dizer que “*a atitude do homem frente ao mundo é básica e primordialmente emotiva, e os rudimentos dessa emoção são os mesmos encontrados no animal: o prazer e a dor (a vida e a morte)*” (Ibidem; 29). Porém, diferentemente das demais espécies, o homem procura dar uma dimensão significativa a essas emoções, donde advém o conhecimento. Assim, o que nos leva à atividade cognitiva, muito antes de ser a especulação, ou um prazer intelectual abstrato, são as nossas emoções com as quais experienciamos “*o mundo primordialmente de maneira direta, emocional, voltando-se então sobre estas experiências e conferindo-lhes um sentido,*

*através de simbolizações adequadas*” (Ibidem; 29). Encontramos aí o sentido da palavra reflexão: primeiro o homem vivencia o “mundo da vida”, o *Lebenswelt* do Existencialismo, depois, no ato do pensamento, que é representação – posto que traz do passado o objeto ausente; res – presente) e é linguagem (pois o pensamento só possui sentido na medida em que é diálogo do eu consigo mesmo), vai dar significado ao seu “mundo da vida”. Mas, perguntamos, qual é a base da experiência estética senão as emoções? Embora Kant estivesse convencido de que o juízo estético fosse desinteressado e, desta maneira, isento de qualquer relação de necessidade, ele mesmo admitiu que tal juízo nasce do “sentimento” de prazer ou desprazer que algo pode causar em alguém. *“A razão humana, a reflexão, portanto, só se dá a partir de um fundo indiferenciado de sensações e emoções; o pensamento significador procura, desta forma tornar inteligível ao homem este alicerce dinâmico nascido de seu encontro com o mundo”* (Ibidem; 30). Voltando-se sobre (isto é re-fletir) as emoções vividas no passado, a humanidade significa sua própria vida neste mundo. Muito antes que sejamos capazes de pensar fisicamente, quimicamente ou biologicamente, temos uma percepção de mundo, um certo conhecimento dele, que não nos advém de teoria nenhuma, mas, antes, desta atividade simbolizante que fazemos de nossas emoções vivenciadas. Em outras palavras, *“(…) existe uma percepção global do mundo, anterior aos nossos processos de análise perceptiva (...) A impressão primeira, ou o sentimento que temos das coisas e de suas relações, outra coisa não é senão essa percepção global: é neste sentido que o sentimento é a forma primitiva do conhecimento”* (Ibidem; 40).

Ao que estamos afirmando até aqui, vale a pena acrescentar a tese do neokantiano Ernest Cassirer em sua obra *“A Filosofia das formas simbólicas*, segundo a qual o homem dá sentido ao mundo por meio dos símbolos, os quais não se restringem apenas a pinturas em cavernas ou a danças em volta de fogueiras, constituindo-se, também, em formas simbólicas, a própria ciência e a filosofia. Porém, o que é curioso, é que estes últimos, que deveriam ser produto de um *cogito*, ou como gostaria Descartes, uma substância pensante infinita e supra-sensível, também são significantes, prontos para traduzir de forma lógico-dedutiva ou indutiva as experiências afetivas dos seres humanos. Neste contexto, a arte, a filosofia e a ciência todas têm uma e a mesma origem: as afecções humanas.

Entretanto, na medida em que, por assim dizer, avança o processo civilizatório do Homem, este parece ter se esquecido das bases afetivas de sua racionalidade; o que lhe permitiria desenvolver uma mentalidade positivista que define o ser humano apenas enquanto *res cogitans*, sem nenhuma referência às suas emoções. Ora, o resultado não poderia ser

outro: a estética perdera, no transcorrer da história, pelo menos do Ocidente, seu *status* de explicador do mundo. Mesmo Hegel, que viu na arte uma das maneiras do espírito subjetivo atravessar o abismo que o separava da coisa em si, considera a arte como apenas uma manifestação da Razão ou Espírito Absoluto, manifestação a ser superada no processo do devir histórico deste mesmo espírito; devir que culmina com a filosofia. Como se não bastasse tudo isto, a tradição ocidental, ao abandonar as experiências afetivas, voltando-se para o pensamento especulativo-científico, alienaria os homens do próprio mundo, pois, este, antes de ser explicado, precisa ser vivenciado por meio das emoções, como já apontamos. Não é em vão que propomos uma retomada da base afetiva do homem por meio de uma educação estética: tal empreitada poderia não só resgatar o valor das emoções no processo de construção da civilização humana e todo seu cabedal de conhecimentos, mas, principalmente, resgatar o homem moderno de sua alienação do mundo, este espaço comum a todos nós, onde todo evento é para ser visto, ouvido, ou seja, onde a verdade que se constrói, a *doxa* ou opinião pública, nada mais é do que uma experiência estética, de impressões dos sentidos comunicados e transformados em juízo de gosto ou, se quisermos, estético.

#### **§4- Pode a Arte Educar?**

Antes de mais nada, seria propício fazer aqui uma distinção entre estética e arte. Na verdade, enquanto estética diz respeito às nossas experiências sensíveis, nas quais uma grande diversidade de coisas se apresentam aos nossos sentidos todos os dias, a arte é o artefato produzido pelo homem que tem como único e exclusivo propósito excitar nossos sentidos, produzindo em nós uma gama variada de sentimentos. Portanto, embora estes conceitos sejam correlatos, eles não significam a mesma coisa. Feita esta breve explanação, continuemos.

Foi dito anteriormente que a educação é a preparação para o mundo, entendendo-se “mundo” numa concepção totalmente fenomenológica, isto é, o espaço onde tudo que é, só pode ser porque aparece, e, segundo a nossa maneira de pensar, por mundo se entende, assim, uma experiência estética.

Porém, com o advento da modernidade sofremos a alienação do mundo, do espaço público, na medida em que fomos forçados a colocar nosso aparelho estético – os sentidos e o senso comum – em segundo plano, tendo que viver em sociedades nas quais a educação,

muitas vezes, privilegia a formação técnico-científica e administrativa, preparando cada nova geração para as fábricas, para o comércio e atividades similares em detrimento dos sentimentos que, embora não dêem lucro, a rigor, são a origem de toda nossa compreensão do que venha a ser “mundo”. Dito de outra forma, “(...) *a maneira de ver o mundo, que é compartilhada por todos de uma mesma cultura, é, se não um significado explícito, compreendido, ao menos um significado implícito, sentido. Toda vida humana apresenta uma subcorrente de sentimento que lhe é peculiar. Cada indivíduo expressa este padrão contínuo de sentimento naquilo que chamamos de sua personalidade (...)*” (Duarte Jr; 2000; 59). Notemos a palavra *sentimento*. Anteriormente, havíamos dito que antes de compreender o mundo por meio da reflexão o homem o sente; afinal, dificilmente uma criança extrairia suas primeiras noções de “mundo” ou “universo” de equações matemáticas. Todos nós *sentimos* o que é o mundo, só para depois *explicarmos* o que ele é. Concluimos então, que somos primordialmente estéticos, pois, é na experiência dos sentidos que somos introduzidos na vida social e cultural, e são os sentimentos a primeira fonte de significação de nossa existência.

Daí a importância da arte no processo de educação: a arte é a atividade por excelência, capaz de estimular, diretamente, a fonte primária de nossa capacidade simbolizante. Embora, como já visto, arte não seja o mesmo que estética, aquela é indissociável desta última, sendo até mesmo a atividade que se relaciona com a estética de maneira exclusiva. Ainda neste contexto, na medida em que definimos o homem enquanto animal simbólico isto nada mais significa do que dizer que o mundo e seus entes nenhum significado têm de *per si*, antes, o sentido de tudo que nos circunda e cuja totalidade chamamos de mundo, tem seu significado criado pelos símbolos. Mas, o que são os símbolos senão invenção?!; e como são possíveis as invenções sem a imaginação? Desde Kant à teoria do conhecimento da filosofia se vê, contra todas as tendências positivistas, às voltas com o espectro da imaginação na construção de nossas mais objetivas verdades científicas. Deve ser desconcertante para o cientista de mentalidade positivista deparar-se com a asserção de um dos maiores vultos da física contemporânea, Albert Einstein, de que a imaginação é mais importante do que o raciocínio lógico. Todavia, a pedagogia prevalecente das modernas sociedades industrializadas parece ser aquela que estimula o raciocínio, a lógica, o conceito, os números; afinal são eles que geram tecnologia, são estes símbolos que asseguram o lucro *ad infinitum* das economias de mercado e não o sentir que gera a poesia, a pintura, a escultura, as sinfonias etc., que apesar de não alimentarem o sistema com lucro, são a linguagem que nos faz verdadeiramente humanos.

Outrossim, devemos compreender que enquanto os raciocínios são comunicáveis, os sentimentos, fonte de toda atividade simbólica, são expressáveis. Isto quer dizer que há uma distinção entre comunicação e expressão. Comunicação é *“a transmissão de conceitos e idéias, de tal forma que os conceitos apresentados pelo emissor (...) sejam compreendidos pelo receptor. É preciso que os símbolos lingüísticos (...) sejam convencionalmente estabelecidos, de forma a representar, para ambos os mesmos conceitos”* (Ibidem; 80-81). Como se vê, na comunicação o que se busca é a exatidão, a precisão no exprimir-se de sorte que, se possível, não haja nenhuma ambigüidade. Já a expressão *“se refere a determinados sinais que indicam (e não significam) elementos e formas do sentimento humano (...) Os sinais, ou signos expressivos, não são convencionalizados para significar eventos determinados. Seu sentido depende enormemente da interpretação que lhes damos no momento”*(Ibidem; 81).

Feita esta distinção, faz-se-nos urgente compreender que antes de nos comunicarmos, nos expressamos, sendo a base comum de toda atividade simbólica o sentimento, o qual brota do contato estético com o real, com o mundo comum a todos e pelo qual somos todos responsáveis. Uma educação voltada para arte teria, nesse contexto, o papel de despertar em nós a forma primária de contatarmos e conhecermos o mundo, através da experiência estética, servindo como uma espécie de antídoto contra a nefasta alienação do mundo que sofremos por causa do modo de viver e de pensar modernos. Pode parecer estranho ao pensamento político que o preparo para a vida pública dependa de educação artística e não exclusivamente da formação diplomática, da ciência econômica e das escolas militares. Porém, devemos ter em mente que se homens de arte não são a melhor opção para o governo de uma república, não podemos nos esquecer de que não foi a arte que inventou a bomba atômica, e, o único artista que virou totalitário, Hitler, nunca entendeu o espírito da arte – a livre criação – uma vez que tentou padronizar e aprisionar a estética através de sua propaganda ideológica.

Mas, retomando à pergunta a que nos propomos encontrar resposta – “pode a arte educar?” a resposta é sim. O problema, voltamos a enfatizar, é que em nossas modernas sociedades industriais, por conta da predominância de uma educação pragmática que visa desenvolver habilidades que promovam a acumulação ampliada e a melhoria da parafernália técnica que a acompanha, não nos é fácil ver na arte e na percepção estética que ela estimula e desenvolve algo de importância capital. Notemos, além disso, que o grande trunfo da ciência sempre foi sua teimosia em achar que lida com “fatos”, “dados” ou “a coisa tal como ela é”, sem se dar conta de que “fatos” são, como queria Nietzsche, apenas interpretações, afinal, o

mundo nunca é nada senão *para* o homem, *em relação* a ele, isto é, à sua faculdade simbólica. O que queremos dizer aqui é que o “sentido”, o “fato”, o “dado” são nossa invenção, produto de nossa criatividade de atribuir, de acordo com nossa imaginação, algum sentido – através da comunicação e expressão – àquilo que se chama de mundo. Todavia, a forma como a imaginação atua na construção da linguagem filosófica e científica, e, assim, no conhecimento racional, é diferente da forma como ela atua no conhecimento estético. Digamos que, enquanto naquele a imaginação fica subordinada à leis da razão – que subordina as experiências estéticas à categorias e idéias de validade universais – neste último a imaginação fica livre para, em conjunto com nossos sentimentos, não comunicar, mas, antes, expressar tudo o que for vivenciado pelo sujeito no seu contato sensível e, assim, direto com o mundo. Talvez isto fique mais claro nos dois conceitos desenvolvidos por Martin Bubber, a saber: “EU-TU” e “EU-ISSO”.

A relação EU-ISSO subentende *“nossa atitude cotidiana (prática) perante o mundo. Aqui a consciência toma-o como objeto de seu saber e de sua ação interrogando-o a respeito de causas e efeitos, utilidades e usos, subordinações e leis (...) Em EU-ISSO a consciência sabe-se distinta, separada das coisas (...) nesta esfera se dão a ciência, a filosofia e todo o saber e agir humanos”* (Ibidem; 90)

Já na relação EU-TU, tal postura de distanciamento das coisas e sua subordinação à relações de causalidade não pode existir. Neste tipo de contato com a realidade a consciência deve abdicar de qualquer tentativa de “subordinar” o que quer que se apresente à intuição sensível. *“Aqui não se pode falar de um sujeito que investiga e de um objeto que é conhecido, pois entre ambos(EU e TU) não há relações de subordinação. Em EU-TU há a presença total do EU frente ao mundo e vice-versa: todas as formas possíveis de a consciência apreender o mundo estão presentes no momento dessa relação. Nesta esfera ocorre, então, a experiência estética”*(Ibidem; 90).

Na medida em que a experiência estética se dá sem a intermediação das categorias ou conceitos elaborados pela razão, ela é o mais próximo que podemos chegar da “coisa em si”, sem a mediação de conceitos ou categorias racionalmente elaboradas. Quem melhor fundamentaria isto seria Mikel Dufrenne. Segundo ele, em *“Estética e Filosofia”*, seria possível classificar os campos lingüísticos em três níveis: o *nível médio*, onde se encontra a linguagem que é o lugar da significação; o *nível infralingüístico*, onde a significação se reduz à informação – vide os sinais de trânsito; e, por último, o *nível supralingüístico* que nos



permite transmitir mensagens, mas sem códigos, conceitos ou categorias; a significação, neste caso, muito mais do que comunicada é expressada. Este é o nível onde se encontra a arte. Nele não se *comunica strictu sensu* acerca de um objeto, mas *expressa-se* diretamente o objeto, tal qual apresentado à percepção sensível. Neste contexto, vale dizer, a Linguagem se encontra tão somente no nível médio no qual um “código” ou uma sintaxe rege as combinações de símbolo, tendo como exclusivo propósito *comunicar* acerca de um objeto dado à intuição sensível. Contudo, alguém poderia perguntar, não é a poesia uma forma de linguagem? A resposta é não. Temos que ter em mente que a poesia não visa comunicar nada; antes, seu objetivo é expressar o *sentimento vivido* pelo poeta, ou seja, sua experiência estética. Tal como o pintor ou o escultor, o poeta quer fazer do som de seu poema imagens e formas. Ora, em termos kantianos, onde é possível experienciar forma ou imagem senão na intuição sensível?! Aquele conhecimento imediato, pré conceitual que se tem das coisas?! Acerca da palavra poética nos diz Mikel Dufrenne em *O Poético*: “*Ela será tanto mais signo quanto mais for coisa, mas esse signo não mais serve para dizer algo a respeito do objeto, no interior de um empreendimento intelectual ou prático, diz o próprio objeto não como o descreve a imaginação, mas antes, como o experimenta o sentimento*” (Dufrenne; 1969; 53).

Daí a razão de Heidegger afirmar que se queremos chegar à essência devemos nos esquecer da “linguagem” presa a conceitos; a verdade, o fundamento, é pré conceitual. Assim, ele propunha, como já vimos, a restauração do *Logos Poiéticos* enquanto única forma simbólica de se atingir o “sagrado”, o “indizível”, o *On*. A tradição perdera de vista o ser justamente, concordaria Heidegger, por conta de buscá-lo em conceitos e não numa forma simbólica pré-conceitual.

Ora, é surpreendente notarmos que justamente a imaginação esteja diretamente ligada ao conhecimento. Na verdade, para que possamos adquirir novos conhecimento, necessário é que nossa estrutura cognitiva que já estava, por assim dizer, organizada de uma dada maneira, venha a se reconfigurar para adequar-se aos novos conhecimentos adquiridos pelo sujeito. A criação destas novas bases seria impossível sem a imaginação, uma vez que “*todo ato de conhecimento, no fundo, envolve uma certa criação, ou um certo re-arranjo (parcial ou total) de nosso esquema conceitual*” pois “*quando aprendemos algo, estamos, de certa forma, criando-lhe uma significação, com base em nossas vivências e conceitos*” (Duarte Jr, 2000, 99). Portanto, sempre que alguém se encontra às voltas com novas experiências da vida, estas, atingindo-lhe os sentimentos por meio da experiência estética, vão atuar no sentido de criar novas significações e conceitos, reorganizando e aumentando o conhecimento do

indivíduo. Sem a imaginação todo este processo seria impossível. Podemos afirmar, assim, que “*no ato de conhecer está envolvida uma certa criação: a criação de um lugar para o novo conhecimento na estrutura cognitiva anterior (...)*” (Ibidem; 99).

Portanto, se o alicerce do conhecimento é a imaginação-criativa, baseada no mundo da vivência de qualquer pessoa, e, uma vez que a experiência estética é a única que pode efetivamente nos colocar de volta no mundo, isto é, em contato quase direto com a “coisa em si”, nada melhor do que a educação estética na solução do problema da alienação aqui apontada dos homens modernos em relação ao mundo, este lugar comum no qual tudo é feito para ser visto, ouvido, e assim, sentido, expressado comunicado e conhecido. O espaço público no pensamento arendtiano tanto é estético que, segundo ela mesma afirma, política não é lugar de filósofos para os quais a verdade é dado no silêncio do diálogo do pensamento, mas, antes, é *doxa*, é opinião pública que só pode ser elaborado pelo senso comum ou o juízo estético dos cidadãos que, tornando suas impressões estéticas discurso e ação constroem juntos, na condição da pluralidade, a vida política da *polis*.

## Considerações Finais

Estamos vivendo uma época certamente muito interessante do ponto de vista político: vivemos uma época em que a política (entendida no sentido arendtiano) simplesmente pode desaparecer.

Se no tempo de Hannah Arendt o espaço público poderia desaparecer por conta de um holocausto nuclear, desencadeado por uma guerra-fria, hoje o *locus* reservado à ação e ao discurso de fato se desintegra na medida em que os Estados-nações se vêem obrigados a abrir mão de sua capacidade decisória em favor de instituições supra nacionais como o FMI, o Banco Mundial e as multinacionais com seus interesses satisfeitos por “políticas arranjadas” nos mais diferentes lugares do globo. Para corroborar o que se diz aqui, basta observar as agressivas políticas de privatização que sondam os países em desenvolvimento. Setores estratégicos à soberania das nações tais como energia, siderurgia, metalurgia e telecomunicações estão sendo paulatinamente comprados por capital estrangeiro. Para aqueles que acham que isto só se dá em países pobres, vale lembrar que a Inglaterra, sendo um país de primeiro mundo, já foi um praticante do *Welfare State*, tendo sofrido negativos impactos em sua estrutura sócio-econômica durante as privatizações do governo Thatcher.

Com relação às demais nações européias que ainda adotam o sistema do Bem Estar Social é bom lembrarmos que este sistema está com os dias contados. Estatísticas já apontam a insustentabilidade dele a médio prazo uma vez que a população economicamente ativa está cada vez mais aquém da população dependente dos fundos de pensão, do transporte público de qualidade, da educação gratuita etc. Concomitantemente, o desemprego cresce de maneira considerável na Europa Ocidental nos últimos anos. Pior do que no caso dos países pobre como o Brasil, no primeiro mundo o desemprego é estrutural: o forte desenvolvimento tecnológico leva à supressão de postos de trabalho relativos à velha tecnologia. Até o Japão, país conhecido por sua estabilidade sócio-econômica, vem enfrentando dificuldades tais com o crescimento do desemprego. Daí, perguntamos: quanto tempo vai levar para que se dê início à onda de privatizações por todo primeiro mundo?

Talvez alguém poderia rebater dizendo que Hannah Arendt sempre questionara a soberania nacional, defendendo uma confederação de nações que servisse como limitante às

formas de governo que tentassem ultrapassar os limites da constituição e usurpar o poder com fins alheios à verdadeira atividade política, sendo que isto já existe hoje na forma da ONU e das ONGs. Mas, o exemplo recente da guerra no Iraque, levada à cabo pela Otan com ou sem o consentimento da ONU põe em cheque a autoridade desta instituição frente a interesses tão sérios como o emprego da força militar contra qualquer nação que seja. Quanto às ONGs, talvez seja cedo para falar de sua capacidade de preservação da vida pública em um mundo privatizado, mas, não são elas mesmas a viva testemunha de uma Era em que o Estado-nação se desmembra em Organizações Não- Governamentais? Quem entende que dê seu parecer.

Outrossim, vivemos nos tempo do *Animal Laborans*, o homem que vive tão somente em função de suprir suas necessidades (inventadas e re-inventadas pela propaganda) no consumo. Produzir e consumir são a única forma de agir que conhece o homem contemporâneo. É em meio a estes tempos sombrios que se impõe o pensamento de Hannah Arendt; tempos de alienação e desconstrução da vida política.

“*Haja Luz*” diz Deus na *Torah* judaica, enquanto criava a terra em meio ao caos, deserto e desordem. Da mesma maneira clama-se aqui por luz em meio a tempos de caos da vida pública. Mas, a luz, aqui proposta, foi a educação estética, como forma de sarar a alienação moderna do espaço público. Quem sabe, educando as gerações de hoje com muito mais ênfase na estética possamos nutrir-lhes a faculdade do Juízo que, abrindo a lacuna no tempo para o Pensar sobre a vida política desastrosa da Era moderna, consiga construir a Vontade política de se voltar à *polis*, à ação mesma, fonte legítima do poder, do poder que consiste em agir em concerto.

Como se viu, este trabalho não se consistiu em muitas páginas, afinal, “*o muito estudar é enfado da carne e quem aumenta a ciência aumenta a tristeza*”, dizia Salomão. Se existe uma verdade a ser comunicada, que o seja em termos claros e objetivos, o que dispensa muito falatório.

É certo que o pensamento de Hannah Arendt tem seus limites. O presente trabalho foi uma tentativa de suprir a falta de propostas concretas à crise da educação apontada por ela em *Entre o Passado e o Futuro*. Espera-se que o empreendimento tenha obtido o seu sucesso. Quanto ao mais, para concluir, sem esgotar o assunto aqui abordado, em lugar da clássica asserção de Kant – *Sapere Audi* – propomos – *Aggere Audi*: ousai agir!

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. 2º edição; São Paulo; editora Vozes, 1990.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. 2ª edição, São Paulo, editora Braga, 1990.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.

AQUINO, São Tomás. **Summa Teológica**. Parte 1ª; Questões 75-83; vol. VII; 1ª edição; Editora Siqueira- São Paulo, 1947.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 1ª edição, São Paulo, Editora Forense-Universitária, 1981.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. 3ª edição, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 1998.

ARENDT, Hannah. **Crises da república**. 2ª edição, São Paulo, Editora Perspectiva, 1999.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. 3ª edição, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumara, 2001

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5ª edição, São Paulo, Editora Perspectiva, 2001.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. 3ª edição, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará 2001.

ARENDT, Hannah. **Eichman em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal**. 1ª edição, São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2001.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. 5ª edição, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 2002.

ARENDT; Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. 1ª edição; Ed. CIA das letras; São Paulo; 2004.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência**. 1ª edição, Lisboa, Coleção: Textos Filosóficos, editora Edições 70, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. **Revista e Corrigida**. Rio de Janeiro, Editora Sociedade Bíblica do Brasil.

BUBBER, Martin. **In: Revista Reflexão**, ano VII; nº 23 maio/agosto, p. 5-23.

CASSIRER, Ernest. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. 1ª edição, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2001

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. 1ª edição, Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar 2000.

COMÊNIO, João Amós. **Magna Didáctica**.

DESCARTES, René. **Obras selecionadas**. 1ª edição, São Paulo, Coleção: os pensadores, Editora Abril Cultural, 1973.

DUARTE, JR. João Francisco. **Fundamentos Estética da Educação**. 6ª edição, Campinas, Editora Papirus, 2000.

DUFRENNE, Mikel. **Estética e Filosofia**. 1ª edição, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.

DUFRENNE, Mikel. **O poético**. Porto Alegre, Globo, 1969.

HEGEL, George W.F. **A Razão na História**. 1ª edição; São Paulo; Ed. Moraes Ltda; 1990

GADOTTI, Moacir. **História das Idéias Pedagógicas**. 8ª edição, São Paulo, Editora Ática, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência do Fundamento**. 1ª edição, São Paulo, coleção: Os Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999

HEIDEGGER, Martin. **Metafísica e Nihilismo**. 1ª edição, Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 11ª edição, Rio de Janeiro, Editora Vozes, Vol.1 2002.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. 1ª edição, São Paulo, coleção: Os Pensadores, Editora Nova Cultural, 1996.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. 1ª edição, Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. 1ª edição, Lisboa, coleção: Textos Filosóficos, Editora Edições 70, 1994.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2ª edição, Editora Forense Universitária, 2002.

MARX, Karl. **Ideologia Alemã. In: A Tese de Feuerbach**; 8ª edição; Lisboa; Ed. Avante! 1981.

- MARX, Karl. **A chamada acumulação primitiva do capital. In: O Capital.** 14ª edição, Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil S.A, 1994. Capítulo 24, p. 828-882.
- MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista.** 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2001.
- MORENTE, Miguel Garcia. **Fundamentos de Filosofia.** 1ª edição, São Paulo Ed. Mestre Jou, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral.** 1ª edição, São Paulo, coleção: Os Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999
- NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência.** 1ª edição, São Paulo, coleção: Os Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra.** 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Para Além do Bem e do Mal.** 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2002.
- NUNES, Benedito. **Introdução à Filosofia da Estética.** 5ª edição, São Paulo, Editora Ática, 2000.
- PESTALOZZI, J.H. “**Como Gertrudes ensina a seus filhos**”. In: **LARROYO, Francisco História geral da pedagogia**, Tomo II. São Paulo, Mestre Jou, 1974.
- POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as origens da nossa época.** 3ª edição, São Paulo, Editora Campus, 1980.
- PLATÃO. **A República.** 1ª edição, São Paulo, Editora Martin Claret, 2001.
- PIAGET, Jean. **Para onde vai a educação?** Rio de Janeiro, José Olympio, 1988.



ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. 1ª edição, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1968.

RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. 1ª edição, São Paulo, Editora Scipione, 1991.

SOREL, Georges. **Reflexões Sobre a Violência**. 1ª edição, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento. Coleção discutindo a História**, 9ª edição, Campinas, editora UNICAMP, 1988.