

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação
NEPEFE

Caderno de Textos

AÇÃO DE EXTENSÃO

1º Ciclo de Palestras

FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas

Volume 1, Número 1. Goiânia: NEPEFE/FE-UFG, 2016.



Goiânia – 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Núcleo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia – NEPEFE

AÇÃO DE EXTENSÃO – 2016/1
1º Ciclo de Palestras - FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.

Expediente:

Reitor

Prof. Dr. Orlando Afonso Valle do Amaral

Vice-reitor

Prof. Dr. Manoel Rodrigues Chaves

Pró-Reitora de Graduação

Prof. Dr. Luiz Mello de Almeida Neto

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Profa. Dra. Giselle Ferreira Ottoni Candido Comissão Organizadora

Coordenador Interno

Nome: Wanderley J. Ferreira Jr – FE/UFG

Coordenador Externo

Nome: Maria Eliane Rosa de Souza - IFG – Goiânia

Equipe Executora

Docentes

Profa. Dra. Anna Rita Araujo – FE – UFG.

Prof. Dr. Carlos Cardoso Silva – FE – UFG.

Prof. Dr. Renato Gomes - FE-UFG

Profa. Dra. Maria Eliane Rosa de Souza - IFG – Goiânia

Profa. Dra. Marilza Suanno – FE-UFG

Profa. Dra. Marilza Suanno – FE-UFG.

Profa. Dra. Martina Korelc – FAFIL - UFG

Prof^{ta} Dra. Patrícia Costa e Silva - IFG - Anápolis

Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto – FE - UFG

Profa. Dra. Rita Marcia Magalhães - FE-UFG

Profa. Ms^a Mônica Ferreira Albernaz - SME-Go – Educação Infantil

Prof. Dr. Wanderley J. Ferreira Jr – FE – UFG.

Prof. Ms. Will Goya - IPOG

Monitoria:

Matheus Alexandre Rodrigues Rocha (Pedagogia)

Shirley Pereira da Silva Matrícula (Pedagogia)

Arte e Editoração:

Wanderley J. Ferreira Jr.

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação - NEPEFE
AÇÃO DE EXTENSÃO – 2016/1
1º Ciclo de Palestras - FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.

O NEPEFE- Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação tem procurado promover uma aproximação entre estudantes e pesquisadores por intermédio de seminários abertos e da realização bianual de seu Congresso de Fenomenologia, já em sua 6ª edição. A proposta de extensão atual respalda-se em experiências bem sucedidas com extensões realizadas em 2010, 2011, 2012, 2014. Nesse sentido, procurando dar continuidade a esse trabalho de debater e divulgar os temas centrais da tradição fenomenológica estamos propondo esse projeto de extensão intitulado: Fenomenologia: Temas e Pesquisas.

Considerando que o movimento fenomenológico expressa de forma diversa o esforço para resgatar o contato originário com os fenômenos tais como se mostram seja nas vivências da consciência ou no mundo, esse curso de extensão quer fazer parte desse esforço abrindo um espaço para a exposição e debate das diversas pesquisas em fenomenologia que acontecem em áreas diversas, frutos de olhares descontínuos, mas que revelam a versatilidade e amplitude da atitude fenomenológica diante de uma realidade esquadrihada pelo cálculo, mas ao mesmo tempo ainda carregada de mistério e de novas perspectivas e horizontes a serem desvelados.

Aqui estão publicados os textos de algumas das palestras apresentadas em nossa [Extensão – 2016/1](#). Autorizamos a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores.

Boa leitura

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GPT/BC/UFG

NEPEFE -EXTENSÃO – 1º Ciclo de Palestras: FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.
I.: 2016. Goiânia – Go. V. 1, n. 1, Faculdade de Educação. Goiânia, GO, 2016

Caderno de Textos – 1º Ciclo de Palestras: FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.
FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UFG. Wanderley J. Ferreira Jr. (org.)

Modo de acesso: www.fe.ufg.br/nepefe

1. Ciências 2. Conhecimento 3. Pedagogia 4. Psicanálise

:

Sumário

O HUMANISMO DO PERSONALISMO DE MOUNIER E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA FORMAÇÃO - Profa. Ms^a. Mônica Ferreira Albernaz - SME-Go..... 6

A CATEGORIA FENOMENOLOGIA PELO ENFOQUE HEGELIANO - Prof. Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto – FE – UFG 21

ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA: ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS - Profa. Dra. Rita Marcia Magalhães - FE-UFG 31

A PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA NAS PERSPECTIVAS DE DELEUZE E GUATTARI - Maria Eliane Rosa de Souza - IFG – Goiânia 46

AS CARTAS DA TESE MÃOS QUE TECEM TAPETES E REALIZAM CÍRCULOS: um estudo sobre a imaginação e a formação de educadores autores nas artes visuais - Profa. Dra. Anna Rita Araujo – FE – UFG 57

TRABALHO DOCENTE NA SOCIEDADE DO CONHECIMENTO - Prof. Dr. Renato Gomes - FE-UFG - 61

A FENOMENOLOGIA E A FORMAÇÃO HUMANA: o ato educativo como investimento formativo do humano - Prof. Dr. Carlos Cardoso Silva – FE – UFG 76

EDUCAR EM UMA ÉPOCA PÓS-HUMANISTA - Prof. Dr. Wanderley J. Ferreira Jr – FE – UFG 100

O HUMANISMO DO PERSONALISMO DE MOUNIER E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA FORMAÇÃO

Mônica Ferreira Albernaz
SME - Goiânia –Go
mo.albernaz@hotmail.com

O humanismo personalista de Mounier (2004, p. 48) abarca a compreensão de um projeto de libertação do homem, “em um contínuo renovamento”, em contínua conversão e criação, de modo emancipatório. O humanismo personalista do autor apresenta uma perspectiva de uma nova civilização, a qual tem a pessoa como centro de todas as ações econômicas, políticas e sociais praticadas em comunidade de pessoas. Sobre a civilização personalista, Mounier (1992, p. 625, tradução nossa) afirma: “uma civilização personalista é uma civilização cujas estruturas e cujo espírito se orientam para a realização como pessoa de cada um dos indivíduos que a compõem”.

Para se compreender a humanização do homem, é necessário perpassar a tríade do volume total do homem, desenvolvimento pleno do homem – encarnação, vocação e comunhão –, caracterizada pela estrutura do universo pessoal em processo histórico. Nessa perspectiva, se dá o que Mounier (1990, p. 586, tradução nossa) chamou de uma resposta metafísica a um chamamento metafísico, pois, a metafísica se mostra, no chamado-resposta, como uma evocação para que o homem se eleve a si mesmo em direção àquilo que está acima de si. Evocação esta que se configura no ser pessoal comprometido com o seu processo de humanização em comunidade. Não se pode compreender a formação humanizadora personalista dessa nova civilização sem a relação chamada-resposta-metafísica que se evidencia no engajamento.

O humanismo personalista tem como lugar de partida o homem concreto, a pessoa encarnada e, dialeticamente, o chamado à interioridade e à exterioridade por meio da vocação que se desdobra na comunhão, na aprendizagem do nós mediada pelo Tu. Assim, na formação humanizadora personalista, observaram-se três princípios formativos

interligados no pensamento de Mounier. Dois deles são o Realismo Espiritual (pensamento-linguagem-compromisso) e a Formação e Cultura, que se interligam evocando o terceiro: o Afrontamento-Engajamento.

Há na filosofia de Mounier um conceito de pensamento vinculado à linguagem e ao compromisso, que devem ser compreendidos dentro da estrutura do universo pessoal como categorias de humanização. O pensamento é compreendido por Mounier (2003b) a partir do realismo espiritual – transcendência humana e divina – e está em contraposição ao materialismo e ao espiritualismo. O autor esclarece a relação pensamento-matéria-realidade espiritual da seguinte maneira:

Se estivéssemos atentos, sentiríamos que os homens não são nossos únicos semelhantes. Além deles e da matéria conhecemos um terceiro elo da sociedade, todavia mais íntimos, que é o que nos liga à realidade espiritual. É um domínio que se transformou o governo de nós mesmos, um companheiro após os méritos de uma longa familiaridade. (MOUNIER, 2003b, p. 39-40, tradução nossa).

Nesse processo, o conhecimento se dá na relação eu, objeto e realidade espiritual por meio do terceiro elo, que são os valores espirituais. Para o autor, o conhecer não é neutro, há um permear valorativo intencional. Para explicar como se configurou, historicamente, a compreensão da construção do pensamento a partir do realismo espiritual, Mounier (2003b, p. 40, tradução nossa) respondeu à seguinte pergunta: “O movimento está em nós, ele completou fora de nós?”.

A discussão posta, pelo autor, consiste em uma crítica aos planejamentos e metas que se propõem ao conhecimento. Nesse sentido, o objeto é para o movimento de conhecer o próprio medo projetado, o desejo de conforto. “O pensamento é para si o seu próprio objeto, ele encontra nada, termina os seus limites provisórios, é pura imanência” (MOUNIER, 2003b, p. 40, tradução nossa). O autor critica a dificuldade de se sair de si mesmo, como se pode notar:

Quando a inteligência em seus próprios esforços é incapaz de perceber a revelação de outro do que em si, pode-se perguntar se a culpa não é mais geral, se não devemos buscar primeiro o porquê dessa incapacidade de sair de casa, em uma ignorância mais radical da presença e do amor do mundo dos homens. (MOUNIER, 2003b, p. 40, tradução nossa).

Sobre a questão “se a culpa não é mais geral”, ele interpõe afirmando que a salvação vem de cima, ou seja, é necessário ensinar o homem a sair de si mesmo para o que está para além dele mesmo, como uma esperança que está progredindo verticalmente. No primeiro momento da saída de si mesmo, ocorrem resistência e hostilidade ao que o espírito revela ser, em presença suave. “Numa primeira fase, a consciência pessoal afirma-se assumindo o meio natural” (MOUNIER, 2004, p. 37). Nesse momento, se dá o que Mounier chamou de o encontro, ou seja, a percepção da presença real de ser e de seres, o face a face. Ocorre a percepção de que conhecer é um trabalho a dois, nunca solitário.

O segundo momento do ato de conhecer é o elevar espiritual. Nele ocorre um distanciamento em espaço, porém uma unificação na mente, a qual, vivendo uma recusa à atividade imaginativa, percebe nesta distância a presença do real. É o que Mounier (2003b) chamou de corpo universal. Ele mantém a realidade das pessoas na realidade da comunhão universal, que consiste na rede da metafísica da presença, compreendida como força ascensional – temporal e contínua – que é unificante, de modo relacional, em transcendência axiológica: é uma rede de contato que gera a característica de um inteiro, de um todo humanizante. Ela comporta os valores comuns “como destino da humanidade”, que é o que nos liga à realidade espiritual (MOUNIER, 2003b, p. 41, tradução nossa).

O termo “rede da metafísica da presença” pertence à compreensão da metafísica da pessoa, no personalismo de Mounier. A presença pertence à pessoa, em força ascensional, como valor absoluto, em unificação do universal no mundo pessoal e em permanência aberta. A metafísica da pessoa, que é pessoal e comunitária, se configura em

uma rede de elementos conectados pertencentes à estrutura pessoal – existência incorporada, comunicação, conversão íntima, afrontamento, liberdade em condição, eminente dignidade e compromisso –, que a compõe de modo unificador em totalidade de volume, comprimento, largura e profundidade, que constituem a corporificação da encarnação, da vocação e da comunhão.

A rede da metafísica da presença é a realidade espiritual, que se corporifica na produção cultural como corpo universal, a rede de contato. Assim, o elevar-se espiritual como segundo momento do conhecer é, para o personalismo, quando se dá a produção cultural, como atividade subjetiva.

A primeira dimensão subjetiva é o conhecimento. É a capacidade de o homem encontrar e atribuir significado aos “elementos que caem em seu campo de experiência, mediante a utilização de conceitos” (SEVERINO, 1994, p. 81-82). Desse modo, o conhecimento se processa “como uma articulação de nexos entre esses elementos, que satisfaz uma certa exigência do sujeito. [...], que corresponde a uma certa organização dos dados da experiência humana” (SEVERINO, 1994, p. 82).

A segunda dimensão subjetiva é a própria experiência valorativa dos homens, “em que os nexos estabelecidos buscam responder antes a necessidades de satisfação dos interesses vitais, existenciais dos sujeitos que, assim, atribuem a esses elementos um coeficiente de valor” (SEVERINO, 1994, p. 82).

Para Mounier (2003b), a rede da metafísica da presença é possibilitada pela própria natureza humana em sua capacidade de instituir vínculos interpessoais, “que permitem a universalidade humana e a comunidade de destino na História” (SEVERINO, 1974, p. 139). O elevar-se espiritual, a percepção da presença exige profundidade no processo de conhecer. Assim, segundo Mounier (2003b, p. 41), ao perceber-se no mundo – “a presença do real de ser e de seres” –, cabe ao homem a decisão de restaurar ou não a si mesmo e ao mundo, ou seja, a decisão de personalizar-se ou não.

Ao perceber, o homem na sua totalidade – encarnação, vocação e comunhão – é acionado a responder. Os valores permeiam a percepção e são eles os elementos que irão propiciar a não alienação. No momento de percepção do real, pode ocorrer a tomada de consciência, que implica uma parada ativa. Para Mounier (1993, p. 286, tradução nossa), “esta parada não é um fim em si mesmo”, mas é condicionada a uma ação que mostra qualidade.

A tomada de consciência, para o autor, pode ser descrita como um ato de consciência exigente, pois solicita do sujeito que ele reúna toda a sua força para “bloquear pendências vitais”, no sentido da quebra do fluxo da impessoalidade, e que examine com rapidez uma situação completa, triunfe sobre as múltiplas resistências, forme um juízo, que tome uma decisão e comece a executá-la. Para ele, a tomada de consciência é um combate. Assim se dá a exterioridade do ser em ato; condicionada a uma reflexão, à interioridade; que faz a ação mais perfeita em qualidade, na presença do “amor do mundo dos homens” (MOUNIER, 2003b, p. 40). E ainda, “a sua tomada de decisão é tomada de posse de um valor, apenas apreendido, ele aumenta seus ultimatoss. A consciência que capta é capturada, por sua vez, nas necessidades da eleição, é cativa à sua captura” (MOUNIER, 1993, p. 287, tradução nossa).

O conhecimento, na perspectiva do realismo espiritual, parte de um ser em uma realidade local situada em comunidade. É o sentido do eu no Tu, ambos constituídos pelo nós e perpassados pelo processo de conhecer. O conhecimento pertencente a um ser encarnado e dotado das implicações da existência incorporada e da liberdade em condição, bem como do próprio ser vocacionado, pois o ato da consciência exigente requer o sentido da eminente dignidade e do compromisso em comunidade.

Mounier evoca o compromisso com um contínuo fazer-se, tendo em vista que “não se poderia, portanto, requerer a plenitude da consciência se não se requerer a plenitude do compromisso” (MOUNIER, 1993, p. 288, tradução nossa). É na existência

encarnada que se dá a ação do chamamento a um contínuo restaurar-se no-mundo-com-o-outro, ou seja, ao “acabamento do ser que é a vida pessoal” (MOUNIER, 2004, p. 37).

Assim, Mounier (2003b, p. 29, tradução nossa) responde que “o movimento está em nós, ele se completa fora de nós”. O “em nós” e o “fora de nós”, na relação da construção do conhecimento, chamam à necessidade do recolhimento. O ato da tomada de consciência, a parada ativa, perpassa o despertar da pessoa. A garantia do despertar a pessoa é o movimento de saída de si mesma, na direção da “presença do real de ser e de seres”. Assim, “é preciso sair da interioridade para alimentar a interioridade”, em compromisso do elevar-se espiritual na ascensão dos valores (MOUNIER, 2004, p. 66). Este movimento caracteriza o realismo espiritual, e para alcançá-lo é imprescindível ir ao mais profundo por meio do recolhimento.

No recolhimento, há uma linguagem interior, em que o eu fala consigo mesmo mediado pelo objeto exterior e internalizado nele por meio da experiência, que é “a dialética interioridade-objetividade” (MOUNIER, 2004, p. 65). Desse modo, “[...] a pessoa é ela própria diálogo, na tensão entre liberdade e engajamento” (MOIX, 1968, p. 35), que consiste em ir ao objeto, sair de si mesmo, na garantia de si e em um movimento de voltar-se, mediante o objeto, se perguntando: como posso me comprometer com o mais humano? Ou seja, como posso ascender à realidade espiritual? Aqui, se mostra uma metafísica da linguagem pessoal, como chamamento e resposta, na relação interioridade, exterioridade e transcendência.

Desse modo, a ética da inteligência, como método de acesso ao espiritual, se apresenta em um duplo compromisso para com a fidelidade, para com o eu e para com o real, visto que “o dever do compromisso se desdobra no que diz respeito às realidades a que uma pessoa está consagrada, um dever de fidelidade com” (MOUNIER, 1992, p. 380, tradução nossa). Esta ética se põe como elemento constitutivo no recolhimento, pois é na perspectiva do potencial de personalização em que se põe a relação eu, objeto e

conhecimento, e há um engendrar pessoal e um conhecimento do real que se dão de modo implicado e que configuram o eu-no-mundo-com-o-outro, no vir a ser mais humano.

No processo de conhecer a partir do realismo espiritual, Mounier (1992) aborda o acontecimento, ou o evento real que nos seres humanos provoca uma série de sentimentos e ações. “Os acontecimentos, segunda sociedade detrás da sociedade dos homens, oponentes mais fortes as nossas mudanças ao primeiro entusiasmo em ser” (MOUNIER, 1992, p. 203, tradução nossa). O acontecimento é a revelação de todo elemento estranho, seja ele oriundo da natureza ou do próprio homem, que promove um encontro do universo exterior com o universo pessoal. Existem acontecimentos que conduzem o homem a lugares para os quais ele não sabe ir. Isso é o não planejado, o não esperado, que provoca no homem um ato de repensar a existência, um impulso a transfigurar, algo como o não saber aonde ir, em um entrecruzamento de caminhos. “A revelação do universo, aqui também, termina em doação” (MOUNIER, 1992, p. 205, tradução nossa). O acontecimento pede um repensar que impele à busca de solucioná-lo de modo humanizante.

O acontecimento, como evento concreto, promove a renúncia do eu que busca significado, que busca compreendê-lo e compreender a si mesmo em seu percurso de vida com os outros. No acontecimento se dá o encontro, que promove o afrontar que permeia a relação de conhecer, pois resiste ao real. Ocorre, então, uma luta no processo de conhecer que se mostra em dialética contínua: encontro, afrontar, interiorizar, significar, e exteriorizar em movimento de rupturas, o que ocorre em razão dos vínculos pessoais para com o tempo, o espaço e a história.

O conhecer a partir do realismo espiritual diz respeito ao elevar-se da horizontalidade do ser humano, um elevar-se a partir das condições de encarnação, que caracteriza união com o mundo espiritual. Este elevar-se espiritual consiste em uma rede de distância que entra em acordo e em desacordo de seres que compartilham da realidade da comunhão universal. O encurtamento de distâncias se mostra na comunhão universal:

Existe, portanto, a unidade a uma distância, e não há verdadeira distância que não seja espiritual. Esta separação espiritual entre os seres, através do qual o raio da luz do espírito em que todas as coisas são negociadas em vários modos, é a dupla condição de solidão em que cada um se eleva verticalmente, como uma árvore que cresce para cima de si mesma e a união sem confusão, que une todos os participantes da mente em um corpo universal. [...] Toda uma política e toda uma moral se condensam nesta metafísica. (MOUNIER, 1992, p. 201, tradução nossa).

Aqui, o autor discorre sobre a união com o mundo espiritual, que pode ser caracterizada como realismo cultural e que se mostra como a manutenção da realidade das pessoas na realidade da comunhão universal. Este manter se deve à metafísica da pessoa implicada política e moralmente, em que se põe a humanização do homem. O condensar na metafísica ou o manter a realidade não significa prisão, “é movimento combatente [...]”. A experiência demonstra que não há valor que não nasça da luta, desde a ordem política à justiça social, desde o amor sexual à unidade humana” (MOUNIER, 2004, p. 90).

Para o autor, a formação personalista caracteriza-se pela “formação da pessoa no homem e do homem nas exigências individuais e coletivas do universo pessoal” (MOUNIER, 2004, p. 133). Mounier compreende a formação como processo de se criar condições – meios e situações – para o despertar da pessoa, uma vez que esta pertence à esfera do espiritual e que sua formação perpassa seu despertar. Desse modo, é a partir do realismo espiritual que se promove o despertar da pessoa. Este é o sentido humanizante da comunidade.

Uma civilização personalista, para Mounier (1992), é uma civilização cujas estruturas e espírito se orientam para a realização como pessoa de cada um dos indivíduos que a compõem. Esta comunidade “tem como fim último propor a cada pessoa ser capaz de viver como uma pessoa, isso quer dizer, poder acessar ao máximo de iniciativa, responsabilidade e de vida espiritual” (MOUNIER, 1992, p. 625, tradução nossa). Aqui, se põe o condensar metafísico política e moralmente na defesa da pessoa.

A ação da comunidade é ético-política, que visa a garantia das possibilidades de a pessoa acessar ao máximo a forma de subsistência, as particularidades para a sobrevivência, a estabilidade e a permanência da preservação de sua vida, bem como a construção da sua própria independência. A comunidade, para Mounier (1992, 2004), abarca a família, grupos comunitários, sindicatos, associações, clubes, instituições de ensino e instituições governamentais. A constituição da pessoa em comunidade se dá pela “adesão a uma hierarquia de valores livremente adotados, assimilados e vividos em um compromisso responsável e em uma constante conversão” (MOUNIER, 1992, p. 625, tradução nossa).

Outro elemento importante, no processo civilizatório proposto por Mounier (1992, 2004), é a perspectiva do acabamento da vida pessoal. O eu, no pensamento personalista, é um ser a ser construído, a se autoconstruir continuamente. O eu, aqui, é a pessoa. Esta autoconstrução se dá mediante a afirmação pessoal movida pela dialética da existência incorporada na interiorização-exteriorização. Os processos que possibilitam a afirmação do eu são abordados, por Mounier, na estrutura do universo pessoal, onde se destaca, porém, a implicação do sentido do chamamento para a libertação da humanidade. Este sentido só é possível mediante o eu-Tu-no-mundo, que se desdobra na valorização do eu como ser absoluto.

O recolhimento é um movimento em equilíbrio da vida de interioridade e exterioridade na constituição da vida pessoal. Os momentos de recolhimento são constitutivos do ser pessoal, pois, por ser a pessoa espiritual, ela pertence à esfera de uma vida de interioridade. “O recolhimento liberta-nos desta prisão das coisas” (MOUNIER, 2004, p. 65). Sem ele, a pessoa se degrada na objetivação, nas solicitações exteriores.

Por ser o homem um ser que se questiona, Mounier (1992) esclarece que as perguntas se instalam no eu constituindo os processos de escolhas que se implicam no recolhimento e se apresentam como afirmação pessoal. O eu existente é um eu que se incomoda. O sentido posto para o eu no recolhimento é de libertação.

O diálogo é outro importante elemento formativo presente no pensamento personalista de Mounier (2004). Dialogar é ação em pronúncia do eu no Tu, constitutiva do nós. Foi o que Mounier chamou de “fato primitivo”. É abertura para o outro, é saída de si, é compreender, é assumir, é dar, é ser fiel a si e ao outro em continuidade, pois “quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para os outros” (MOUNIER, 2004, p. 46).

Já a compreensão de educação escolar em Mounier (2004, p. 111) perpassa a ação cultural no sentido formativo das experiências vivas em comunidade e, ainda, para ele, a educação personalista deve ser conduzida “para uma cultura da ação”. O âmago desta proposta formativa, o despertar da pessoa, está na cultura. A ela deve-se o vínculo axiológico no processo histórico de desenvolvimento de comunidades de pessoas de modo engajado, em transcendência ao mais humano.

A educação personalista é apresentada pelo autor, a partir de princípios norteadores, tendo como base binomial a liberdade e o compromisso, a qual, visa fomentar o surgimento da pessoa capaz de viver e comprometer-se como tal, no uso de sua liberdade e responsabilidade, sendo estes processos desenvolvidos de forma gradual. Desse modo, Mounier (2004, p. 133) esclarece a seguinte pergunta: qual é o fim da educação?

Este não consiste em fazer, mas sim em despertar pessoas. Por definições, uma pessoa suscita-se por apelos, não se fabrica domesticando. A educação não pode ter como fim moldar a criança ao conformismo de um meio familiar, social ou estadual, nem se restringirá adaptá-la à função ou a papel que lhe caberá desempenhar quando adulto. A transcendência da pessoa implica que a pessoa não pertença a mais ninguém senão ela própria: a criança é sujeito, não é RES societatis, nem RES familiae, nem Res ecclesiae.

O segundo princípio afirma que a atividade da pessoa é liberdade e conversão para a unidade de propósito e fé. Segundo o autor, “[...] uma educação baseada na pessoa não pode ser totalitária, material, ou seja, extrínseca e obrigatória”, pois há necessidade do espaço para a pessoa exercer a liberdade e a conversão (MOUNIER, 2003a, p. 71, tradução

nossa). Nesse sentido, não pode haver uma educação neutra, pois “o espírito que conhece não é espelho neutro”, já que envolve concepções e atitudes diante da vida (MOUNIER, 2004, p. 93).

Para o autor, a educação é um processo tensional entre a liberdade e o compromisso em uma pessoa, que se entrelaçam, ligando todos os envolvidos nesse processo vivencial contínuo de formação. As pessoas são tensionadas em suas liberdades pelo compromisso formativo do despertar. O encontro, aqui, propiciado pela ação cultural, alimenta o drama da liberdade e da conversão em compromisso. Nesta dinâmica, educar é tensão entre dois polos: o político e o profético, que se mostram na ação cultural, em compromissos. Desse modo, a teoria do compromisso da educação é perpassada pelos polos políticos e proféticos.

O acabamento pessoal é tensionado pela liberdade e pelo compromisso, o qual não pode ser utilizado para esse ou aquele fim, uma vez que “o homem só atingirá plenamente os pontos aonde, inteiro, chegar” (MOUNIER, 2004, p. 64-65). Como se chega inteiro? Promovendo a tomada de decisão, o desenvolvimento da vocação e a comunhão em liberdade comprometida.

No terceiro princípio, a criança deve ser educada como pessoa, “pelas formas de julgamento pessoal” (MOUNIER, 2003a, 74) e compromisso pessoal de aprendizagem livre. “Mas se a educação é um aprendizado da liberdade, é precisamente porque não encontra a forma desde o seu começo” (MOUNIER, 1992, p. 657, tradução nossa). Aqui, há a influência gradual do adulto sobre a criança. A autoridade nasce das relações; primeiramente as familiares, depois as comunitárias.

Mounier criticou a educação que sufoca ou extirpa a luta de força, pois, a aprendizagem da liberdade implica lutas, pois a pessoa é resistência, é afrontamento em liberdade. Nessa direção, há um comprometimento da liberdade perpassada pela ação comunicativa. Aprender a liberdade implica pronunciar “eu” de modo relacional. “Ser [...] é também afirmar-se” (MOUNIER, 2004, p. 71). Dizer “eu” requer uma organização, uma

técnica, uma metodologia que afirme a pessoa em sua vocação fundamental, a qual é fazer escolhas e ser responsável por elas, em comunidade. Desse modo, há ação cultural da escolha implicada na constituição do eu.

A educação, por ser uma ação cultural, se torna compromisso de todos os envolvidos, não só na escola. A responsabilidade é coparticipativa no despertar pessoa, tornando-se necessárias articulações políticas entre comunidade, Estado e Nação, em direção à dignidade da pessoa.

Mounier (1992) defende a educação pluralista, por ser ela ação cultural, dadas as existências de diversidades das famílias e comunidades espirituais. A perspectiva pluralista remete à questão da discussão curricular na educação personalista. Logo se pergunta: Qual o currículo necessário à educação humanizadora personalista? Mounier (1992) apresenta que, nos anos iniciais, faz-se necessário um currículo que forme para aprender a viver – vivência de escolhas e compromisso pessoal. Este currículo diz respeito a uma compreensão de pessoa encarnada, tendo a dignidade da pessoa como valor fundante e constituinte. Conforme, Mounier (1992)

Retoma-se a questão posta: “é um domínio que se transformou o governo de nós mesmos, um companheiro após os méritos de uma longa familiaridade” (MOUNIER, 2003b, p. 40, tradução nossa). O valor da dignidade humana é princípio da educação personalista pluralista, o qual deve ser o companheiro de e após uma longa caminhada.

A educação personalista solicita do educador que esteja sempre em mudança, se reinventando e reinventando sua prática pedagógica. Se, nas séries iniciais, Mounier propõe o aprender a viver, a partir da encarnação, como elemento constitutivo do currículo, nas demais séries, ou fases escolares, o foco da educação cabe à compreensão dos elementos formativos da vocação e da comunhão pertencentes à estrutura do universo pessoal. A encarnação é um voltar-se para si no sentido da compreensão do chamado à sua potencialidade humana e um direcionar-se para fora de si na resposta ao chamado. Na comunhão, o sentido da comunidade se põe como elemento comum em uma perspectiva

de desenvolvimento da pessoa em afrontamentos e em comunicação, em uma contínua dialética.

Mounier (1992) entende que a rede da metafísica da presença, como força ascensional unificante em transcendência axiológica de modo relacional, se corporifica na produção cultural como corpo universal. Esta rede de contato é o próprio realismo espiritual. Para Mounier (1990), a cultura atua sobre a vida pessoal, propiciando componentes que a alimentam juntamente com criação na vida pessoal. “[...] a cultura é o que resta quando já não se sabe de nada: é o próprio homem” (MOUNIER, 1990, p. 546, tradução nossa).

A cultura como processo de humanização, segundo o autor, não suporta domesticação, ela é movimento de liberdade. Ela é ato criativo e em comunidade. É nesse sentido que se põe, em processo histórico de humanização, um projeto de libertação humana mediado pela cultura. Ocorre o libertar-se, mediante um processo dialético de saída de si e retorno à vida interior na busca da transcendência à ascensão dos valores espirituais, no sentido de unidade da humanidade. É na cultura que se deve propiciar ao homem um novo hábito de ser pessoa que a propicie a percepção dos problemas humanos do ponto de vista do bem da comunidade e que possibilite ao homem condições para se tornar mais humano. A cultura é movimento de liberdade, “a liberdade é afirmação da pessoa, vive-se” (MOUNIER, 2004, p. 75).

A cultura se torna esse meio de instauração dos processos combatentes ao mais humano, pois, realiza um papel de mediação na interiorização e na exteriorização do eu, no sentido de personalização. A cultura passa a ter como característica a resistência, a não alienação. É um movimento a partir de dentro, de combate às formas de culturas burguesas, do consumo, do vazio interior do homem abstrato, do combate ao monopólio do poder e do espírito capitalista, à arte massificada, à fabricação de modelos e à indústria cultural.

Em Mounier (1992), há uma proposição de afirmação da cultura popular como caminho de uma nova cultura. Para ele, existe uma fração do povo que não está contagiada pela decadência burguesa, que traz consigo a promessa de uma nova cultura. “Eles discernem modestamente as promessas, e sem violência, o que irá ajudá-los a encontrar-se seguindo seu próprio caminho” (MOUNIER, 1992, p. 682, tradução nossa). Isso se dá porque nessa fração do povo há experiências vivas do verdadeiro saber, que são recursos de cultura em busca do seu próprio caminho.

Mounier evoca o trabalho dos intelectuais personalistas, no sentido de “ir ao povo” para colher, nas experiências vivas, os conhecimentos reais, “à procura de todas as fontes de cultura que busque cegamente seu caminho na imensa reserva popular” (MOUNIER, 1992, p. 682, tradução nossa).

O afrontamento pertencente à estrutura do universo pessoal e constituído pelo e no volume total do homem – encarnação, vocação e comunhão – deve ser compreendido como condição para a humanização, como elemento formador do mais humano, por implicar nele o ser pessoal em comunidade, visto que “a pessoa expõe-se, exprime-se: faz face, é rosto” (MOUNIER, 2004, p. 67, tradução nossa). Aqui a existência do ser pessoal se mostra na ação de afrontar, “o que não age, não é” (MOUNIER, 2004, p. 101). Há uma dialética que constitui a interioridade e a exterioridade da pessoa presente no pensar-agir em afrontamento, no sentido da transcendência ao mais humano.

Isso ocorre porque no afrontar se dá o singularizar-se: “a pessoa é o que nunca se repete” (MOUNIER, 2004, p. 67). Na ação de singularizar-se, o ser se põe por inteiro em originalidade à resposta a um chamado, a “atingir o extraordinário no próprio centro da vida cotidiana” (MOUNIER, 2004, p. 68). Para Mounier, no cotidiano se faz necessária uma ética personalista no afrontar e na correspondência que se deve dar, também, cotidianamente, pois existem situações que se impõem como alienantes para o ser pessoal.

Nessa direção, explica o autor, “a palavra grega mais próxima da noção de pessoa é prósopon: aquele que olha de frente, que afronta” (MOUNIER, 2004, p. 67).

Afrontar é ser pessoa, singularizar-se. Não há um esconder-se, um omitir-se, um anular-se diante do mundo hostil, mas sim um face a face, um afrontar como mudanças no eu, na busca de mudanças para o mais humano, no eu-nós. O afrontar se mostra como protesto, como ruptura. Para que ocorram mudanças sociais, econômicas e políticas em ascensão à dignidade da pessoa como valor absoluto, ao mais humano, torna-se necessária a existência do ser pessoal em ação de protesto, em recusa, em ruptura, em reviravolta. A pessoa é contínua tensão – ela afronta e acolhe, é luta –, empenha força e dádiva, é vida espiritual, é força afirmativa do eu em pronúncia de um mundo humano.

O afrontamento como condição de humanização é movimento em direção à maturidade pessoal. Nele existem a parada ativa, a tomada de decisão, as escolhas, a saída de si, na direção da maturidade. A pessoa opta por ser fiel, mesmo quando há prejuízo para ela, pois, “ser é amar. Mas é também afirmar-se” (MOUNIER, 2004, p. 71). O afrontamento é correlacionado ao compromisso, que se mostra como formativo em compromisso, de modo engajado. Assim, “que exigiremos, pois, da ação? Que modifique a realidade exterior, que nos forme, que nos aproxime dos homens, que enriqueça o nosso universo de valores” (MOUNIER, 2004, p. 103).

O afrontar parte do eu que se aciona em exteriorização engajada, é o sair de si em afrontamento na ação e em formação, para a aproximação entre os homens e para o elevar espiritual em acessão dos valores, de modo engajado pertencete às esferas da ação denominadas política e profética, implicado no espaço-tempo-história.

Referências Bibliográfica:

- MOIX, Candide. O pensamento de Emmanuel Mounier. Rio de Janeiro: Terra e Paz, 1968.
MOUNIER, Emmanuel. Obras completas. Tomo III. Espanã: Síguemes, 1990.
_____. Obras completas. Tomo I. Espanã: Síguemes, 1992.
_____.Obras completas. Tomo II. Espanã: Síguemes, 1993.
_____.Manifeste auservedupersonnalisme. Paris: Editions Montaigne, 2003a (Collection Esprit).
_____.Révolutionpersonnaliste et communautaire. Paris: Edittions du Seuil, 2003b.
_____.O personalismo. São Paulo: Centauro, 2004.
SEVERINO, Antonio Joaquim. A antropologia personalista de Emmanuel Mounier. São Paulo: Saraiva, 1974.
_____.Filosofia da educação. São Paulo: FTD, 1994.

A CATEGORIA FENOMENOLOGIA PELO ENFOQUE HEGELIANO

Pedro Gomes Neto (UFG/FE)
phegel50@gmail.com

1. Introdução

A palavra Phänomenologie (fenomenologia) é originária do grego logos, que significa “palavra”, “razão”, “doutrina”, “teoria”, etc e também de phainomenon (“aparência”), introduzido na língua alemã como phänomen. O substantivo Phainomenon e o verbo a ele correspondente phainesthai tem significados ambíguos de “aparente” e “aparecer”: primeiramente, ambos, aparência e aparecer, encontra-se em contraste com a realidade dos fatos; depois, o que é visível, evidente, o que aparece ou o tornar-se visível.

A Phänomenologie é o estudo de ambos os casos: 1) o aparente em contraste com o real e 2) o que aparece, o que se põe. Immanuel Kant (1724-1804) emprega em sua filosofia o termo Schein (aparência) no sentido de ilusão. Hegel usa a expressão Erscheinung, do verbo erscheinen, para designar o que aparece. Nas obras de cunho filosófico, Hegel enfrenta esse problema pela primeira vez em sua obra Phänomenologie des Geistes, especificamente na figura ‘Percepção’. A questão que se põe nessa figura não é mais aquela de se enfrentar o externo do mundo, apresentado pela primeira figura da obra supracitada, ‘Certeza Sensível’. A ‘Percepção’ é segunda figura da Phänomenologie. Nessa, não se trata mais, como ocorreu na figura ‘Certeza Sensível’, de uma consciência ciente de si defronte a um objeto imediato. A consciência recorre às coisas do mundo e procura, por dentro delas, se manter em sua figuração de consciência. Pretende eliminar a contradição, encontrando um ponto fixo no saber. A busca do ponto zero do conhecimento é que se apresenta. A coisa deve permitir determinar um Parmênides em Heráclito. O que faz, inicialmente, essa figura ser polêmica é a necessidade de determinação do ser da coisa. Não se trata mais de um olhar distante, mas de verificação interna do que se apresenta externamente a ela, a coisa. (das Ding)

Inicialmente, o problema deve ser apresentado à luz de caracterizações léxicas. Há que se determinar o liame entre algumas categorias empregadas por Hegel. No título dessa figura, o filósofo alemão escreve: “A Percepção; ou a coisa e o engano” (Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung). A interpretação de que Wahrnehmung (percepção) derivaria de wahrnehmen (perceber), de wahr (verdadeiro) e nehmen (tomar, aceitar), não é correta. O wahr de wahrnehmen não se relaciona etimologicamente com wahr (verdadeiro), mas com o significado empregado em inglês aware, ou seja, ‘ciente de’, ‘informado de’, ‘consciente de’. Altera-se o ‘aceitar a verdade’ por ‘estar ciente de’. Assim, Wahrnehmen não pode carregar o sentido de aceitação ou acatamento das coisas como elas são em verdade. Hegel cairia, nesse sentido, em certo Empirismo.

Uma primeira acepção da palavra Wahrnehmen (percepção) pode ser caracterizada por conhecimento de coisas que se manifestam ou como mediatos de dados sensíveis com propriedades e com unicidades. Uma segunda acepção se refere à coisa enquanto das Ding, ou a coisa assumida enquanto aquilo que se apresenta, em dissonância com die Sache, também coisa, mas empregada para caracterizá-la em seu sentido próprio ou a coisa em si mesma. Nesse sentido, a coisa (das Ding) aparece como objeto da percepção. Vale ressaltar, numa terceira acepção, que Hegel não se comprometeu com a afirmação de que os objetos produzem consciência ou o inverso, que a consciência produz seus objetos, como fora amplamente divulgado o idealismo absoluto alemão, principalmente após as críticas de Karl Marx (1818-1883). Nem a consciência permanece inalterada diante das variações dos objetos, nem o seu contrário, a consciência varia com as alterações dos seus objetos. Hegel foi um ferrenho crítico do dualismo kantiano. Enfim, a Wahrnehmen (percepção) pode ser caracterizada como a consciência sensorial de objetos externos à consciência, mas que se encontram diretamente ligados aos estados e processos internos da consciência.

Há um acréscimo substancial à palavra [A] Percepção (Die Wahrnehmung). O título dessa figura é complementado por: ou a Coisa e o Engano (oder das Ding und die

Täuschung). Ou seja, Hegel pergunta-se a si mesmo: a consciência deve estar consciente ou ciente de quê? A consciência deve estar disposta à coisa (das Ding) e tentar escapar ao engano (die Täuschung). Há que se ater com mais cautela aos termos das Ding e die Täuschung. A categoria coisa assume conotações díspares. Como descrito acima, em língua alemã, dois termos equivalem a coisa, das Ding e die Sache. Segundo Inwood, ambos são originados de termos forenses. Das Ding significava ‘tribunal de justiça’. Die Sache, por sua vez, denominava ‘processo em ação judicial’. Em terminologia filosófica hegeliana, das Ding é empregada para sugerir ‘o contingente’, ‘algo finito’, ‘limitado’. Também se mantém em contraste com denken (pensar) ou Gedanken (pensamento). No caso de Hegel, a conexão entre coisa e pensamento é preservada, de forma que o pensar é coisidade, ou vice versa, mesmo não havendo parentesco filológico entre estas palavras. Em sentido estrito que nos interessa nesse evento que discute sobre as diversas concepções do termo fenomenologia, das Ding aparece como o objeto da percepção. A compreensão hegeliana desse termo se coloca contrária à interpretação kantiana da possibilidade ou não de se referir a determinadas coisas. Para Hegel, a essência das coisas, que seria incognoscível em Kant, é a sua própria estrutura lógica, que se deixa aberta às investigações conceituais e empíricas. Por fim, o das Ding também se relaciona com Bedingung (condição). O fato é que Hegel se afasta da concepção cartesiana na qual o Eu é uma coisa (res cogitans, res extensa). A concepção hegeliana nos remete a uma correlação entre o das Ding e o die Sache. Em outros termos, as condições estão suprassumidas no que condicionam.

Die Sache, em contraste com das Ding, assume o significado de ‘coisa em si’, ‘coisa que importa’, ‘aquilo que em verdade é’, ‘a verdadeira questão’. Hegel emprega, constantemente, a expressão die Sache selbst, ‘a coisa ela mesma’. Essa forma de expressar de Hegel nos indica que a coisa não é um eu, mas assume o sentido de que uma obra humana é aquilo que a pessoa produz de acordo com sua natureza e também com os seus objetivos, na qual ela se encontra situada, tanto em valor quanto em importância. Nesse sentido, a die Sache selbst é muito importante nesse dia de reflexão sobre a concepção hegeliana da palavra fenomenologia. Ela não precisa estar localizada apenas num enfoque.

Apresenta-se numa variedade de contextos lógicos, de forma tal que o interior e o exterior são formas diferenciadas de uma mesma Sache, mas que se apresentam não tanto com relação ao estado de uma ação ou resultado externo ou interno, mas ambas numa formação dialética. A questão central seria a de que a consciência não se deixe enganar em distinguir o seu próprio método de cognição com o objeto de estudo. Em outros termos, a *die Sache selbst* serve, nesse contexto, para caracterizar que o interno e o externo encontram-se em interdependência e de que o procedimento da consciência deve ser o de deixar absorver-se na [*die*] *Sache selbst* e seguir o seu movimento ou o seu desenvolvimento próprio. No caso específico da figura ‘Percepção’ trata-se de não lhe impor reflexões externas.

O termo *Täuschung*, por sua vez, contrasta com duas outras palavras alemãs: *Schein* e *Erscheinung*. *Schein* significa tanto ‘brilho’, ‘fulgor’, quanto ‘aparência’, ‘semelhante’, ‘ilusão’. *Erscheinung* também significa ‘aparição’ ou ‘fenômeno’. Embora aparentemente semelhantes em significado, há diferença fundamental entre estas categorias. *Schein* também mantém correlação com *Wesen* (essência). Em outros termos, a essência se apresenta, mas ao mesmo tempo permanece escondida. *Erscheinung* também significa aparência de uma essência, mas distintamente relacionada com *Schein*, que se apresenta e se esconde, a *Erscheinung* não conserva nada oculto. A interpretação é diametralmente dirigida à filosofia crítica. Ao contrário de *Schein*, a *Täuschung* não sugere que as coisas sejam diferentes do que parecem ser. Hegel emprega *Täuschung* e não *Schein* no título da figura ‘Percepção’. O emprego de *Täuschung* assume um cuidado filológico na filosofia hegeliana, principalmente no que tange às considerações kantianas acerca do fenômeno e do númeno.

O eu-pensante kantiano se refere, via sensibilidade e entendimento, ao mundo sensível. Quando, no entanto, o enfoque se desloca do fenômeno para o númeno, utiliza-se não do entendimento, mas da razão. Ou seja, a filosofia crítica se filia mais à *Schein* do que à *Erscheinung*. Kant se refere a algo escondido e se afasta do principal da filosofia, a verdade. Hegel se opõe a essa interpretação ainda na ‘Introdução’ à *Phänomenologie des*

Geistes. Representações que antes de se aterem a objetos introduzem instrumentos e meios, acentuando diferenças entre o conhecer e o absoluto e mesmo assim, fora do absoluto, pressupõem serem verdadeiras, nada mais acentuam do que medo da verdade.

Entendimento e razão, kantianos, se referem à mesma coisa. No entanto, o primeiro (entendimento) diz respeito à compreensão daquilo que se apresenta que, mediante ele, torna-se possível se referir àquilo que pode ser dito. O segundo (númeno), no entanto, é pensado pela razão, mas sem a possibilidade de ser conhecido. Kant nos afirma que há algo incognoscível. Ou seja, uma aparência implica algo que aparece e que não é em si mesmo uma aparência. Hegel critica o dualismo kantiano. Não separa razão de entendimento, fenômeno de númeno.

Hegel não faz teoria do conhecimento, mas filosofia da história. Na 'Introdução' à *Phänomenologie des Geistes*, Hegel tece duras críticas ao dualismo kantiano. Não há um absoluto apartado da realidade. O que lá se encontra, de certa forma, de cá se apresenta. Respeitando a distância teórica e espaço-temporal entre Hegel e Aristóteles, sente-se, nesse aspecto, um eco da teoria do repouso do estagirita na filosofia do dialético alemão. O repouso, segundo Aristóteles, nada mais é do que a atualização do movimento. Na ausência do movimento ou do repouso, o Movente Imóvel (o Absoluto) não se sustém. As críticas de Aristóteles a Platão reforçam tal tese. A causa motriz fortalece tal argumento. Nesse sentido, parece-nos que a tradução de *Täuschung* por ilusão não é a mais conveniente.

A tradução de *Täuschung* por engano responde melhor às expectativas de Hegel. Não se trata exatamente de uma *Schein* (ilusão). Dado que Hegel quer escapar às armadilhas da dicotomia kantiana e assumir a palavra no significado da verdade, expressão da verdade da coisa, mas que se coloca num processo constantemente fugido, requer do pensador um cuidado léxico. O se referir à aparência é anúncio daquilo que a coisa é. Não há como se filiar a uma inspeção intelectual como a de Kant. Diz Hegel:

Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’.

Para Hegel, a linguagem só exprime esse verdadeiro. Não se trata de uma espécie de convenção, tipo kantiana. Na *Vorlesungen über die Ästhetik*, por exemplo, Hegel não considera a arte como decorativa, mas ela deve exprimir as mais compreensivas verdades do espírito. Ela não é nem ilusão nem fraude. Na *Phänomenologie des Geistes*, a percepção não pode recair nem na *Schein* (ilusão) nem no *Täuschung* (engano). A questão da arte é decorrente de um sistema filosófico. A justificativa filosófica é própria a esse campo do saber. Um filósofo deve elaborar seus conceitos. A arte, sendo decorrente de um sistema filosófico, é uma produção ou uma atividade humana, histórica. Resulta daí a necessidade racional do homem de exaltar tanto o mundo interior quanto exterior, no caso da *Phänomenologie des Geistes* e também no da *Ästhetik*, enquanto consciência espiritual para si como objeto (*der Gegenstand*) no qual ele reconhece o seu próprio eu, distinguindo-se, assim, da dicotomia kantiana.

Na *Ästhetik*, Hegel discrimina o belo artístico do belo natural. Aquele é superior a este. Justifica que a superioridade do belo artístico ao belo natural se dá pelo fato do primeiro ser produto do espírito. Ou seja, o belo artístico é superior ao belo natural por participar do espírito e, por conseqüência, da verdade. O belo natural nada mais é do que um reflexo do espírito, o que Hegel caracterizou na seção ‘Religião’ da sua obra ienense, pelo trabalho do artesão. Trata-se de um modo incompleto do espírito, como um modo privado de independência e subordinado ao espírito. Vê-se, claramente, que Hegel não admite a separação no que condiz à essência e aquela da existência. Essa separação se encontra na filosofia kantiana. Contra ela é que Hegel se posiciona.

Enfim, o emprego da palavra *Phänomenologie* (fenomenologia) por Hegel indica que a forma que se deve referir aos seres e às coisas deve preservar o sentido daquilo

que se manifesta e, ao mesmo tempo, que o que se apresenta carrega em si o absoluto, o ser, de forma tal que ser e ente não se distinguem. A particularidade carrega no seu aparecer a totalidade; o simples, a unicidade.

2. Fenomenologia e modernidade

A categoria Fenomenologia (Phänomenologie) se encontra, na filosofia de Hegel, diante da contraposição entre duas tradições contrapostas acerca do pensar crítico: a teoria da diferenciação e a teoria da representação. A primeira se refere a certo realismo ingênuo de Platão e Aristóteles que caracterizavam, a partir da identidade entre ser e pensar pressuposta a toda atividade do pensamento. A segunda se refere aos modernos e às teorias do conhecimento deles, baseadas em análise das faculdades do conhecimento.

Platão, por exemplo, nos apresenta em seus diálogos perguntas que se remetem aos pressupostos irrefutáveis de todo e qualquer tipo de conhecimento ou pelos pressupostos sem os quais o pensamento não se efetivaria. Trata-se sempre de apresentar pensamentos que diferencie algo e possa retê-lo, mesmo que enquanto indagação. Sem essa condição primeira não seria possível o conhecimento. Daí a denominação de teoria da diferenciação. Aristóteles, por exemplo, fazia ciência discriminando seres da mesma espécie e separando-os diferentemente de outros seres, às vezes de mesmo gênero, mas espécie diferente, realizando assim o intento de pela semelhança encontrar a diferença. Em outros termos, fazer ciência era pela semelhança identificar a diferença entre os seres. A tese não é outra do que a de determinação. Melhor, todo ato de conhecimento tem de captar algo determinado ou de outra forma, somente o determinado é cognoscível. Pensar, portanto, é diferenciar e reter nessa indiferenciação. Esse algo determinado é o próprio ser. Tema central da filosofia grega clássica.

Na filosofia moderna o enfoque se desloca do ser ao Eu. Os critérios do saber passam pelo crivo do Eu. Não há mais a pergunta por critérios lógico-ontológicos. A questão é outra. Altera-se o olhar. Passam a concentrar suas análises no processo de ação

mediante o qual um conhecimento surge. A questão que se põe é: o que significa conhecer algo? Esse é um dos sentidos relevantes da Fenomenologia de Hegel.

Hegel enfrenta tal problema, mas diante da filosofia crítica. Kant promoveu a revolução copernicana na filosofia ao assumir a problemática cética humeana em relação à metafísica moderna e o procedimento proposto por Hume para enfrentar os problemas acerca do conhecimento e propor um novo método. Em última palavra: trata-se de relacionar pensamento, linguagem e realidade. Melhor, altera-se ontologia para epistemologia, cujo projeto básico é conhecer o que pode ser conhecido, a aparência. Daí a filosofia não ter para Kant questões de fato, mas somente demonstrar a validade ou legitimar ou não conhecimentos empíricos.

Acordado pelo sono dogmático ao ler Hume, Kant tenta ultrapassá-lo, contrapondo-se à filosofia humeana na medida em que aquele pretende encontrar elo entre subjetivo e objetivo, procurando demonstrar que possuímos categorias universais e válidas, pondo o conhecimento como objetivamente válido. Toda informação que nos chega são contingenciais. Podem ser para mim de uma forma distinta da que seria para outra pessoa. Mas ela se torna compreensível para o sujeito que a experimenta, sendo estruturada e constituída enquanto objeto. Portanto, Kant transforma algo aleatório em necessário.

De forma que me parece claro que por detrás dessas estruturas de pensamento repousam tanto o dualismo quanto as teorias da representação modernas. Hegel se põe esse mesmo problema, mas tenta resolvê-lo de forma distinta. Recorre antes que às categorias kantianas como funcionais ao Eu. Retorna ao princípio lógico a partir do qual se torna possível um pensamento. O primeiro é a contraposição entre objetividade e subjetividade e assim todo conhecimento possível se dá na não separabilidade principal entre sujeito e objeto. Ou seja, a primeira tarefa da fenomenologia de Hegel seria desfenomenalizar-se ou superar a cisão entre sujeito e objeto como princípio fundamental do pensar.

3. Conclusão

Nesse sentido, Hegel retorna, em sua forma específica, à dimensão onto-lógica dos filósofos clássicos, o que significa dizer que as determinações do pensamento são ao mesmo tempo determinações do pensamento e das coisas, retornando ao problema do ser é pensar, mas na medida em que pensar é ser. Ou seja, no âmbito do sujeito e da história. SP é PS. E é dessa forma mesma que Hegel compreende a sua fenomenologia como a exposição do espírito que se manifesta.

Passo seguinte à ultrapassagem da dicotomia entre ser e pensar efetuado por Hegel trata-se de explicitar a dimensão da explicação de algo. Nesse sentido, Hegel retorna à tese da filosofia arcaica da identidade entre ser e pensar, mas a desloca ao sujeito da história. Algo pode ser pensado como alguma coisa determinada exatamente porque o princípio lógico é indeterminado e aí nos dá a liberdade de determinações dos seres-aí. As determinações não são exposições lógicas e válidas do pensamento, mas determinações das próprias coisas.

Não se trata de elevação do pensamento puro ao transcendente, mas de representar a coisa como exposição do absoluto que se põe no processo mesmo do saber, pleno de conteúdo e de determinação. Daí se tratar de auto-apresentação do absoluto compreendido como totalidade, mas conhecido enquanto figuras-do-espírito que se põem à consciência. É nesse sentido, por detrás da consciência, que se instaura o absoluto que permite à substância se constituir como Eu e este como consciência em seu elo conceitual com a história. É nesse sentido que a *Phänomenologie des Geistes* tenta conciliar totalidade e crítica, mantendo-se no aspecto relacional e reflexivo do saber, na junção de certeza e verdade. O pilar teórico no qual se assenta a obra *Phänomenologie des Geistes* é metafísica uma vez que “... a ciência das coisas captadas em pensamentos considerados capazes de exprimir as essencialidades das coisas” (OLIVEIRA, 2007, p. 56) empurra a consciência adiante de si. Ou mesmo que a metafísica é justamente a exposição das determinações universais de pensamento que toda consciência necessariamente pressupõe.

A Fenomenologia (Phänomenologie) nesse corpus filosófico é, portanto, a forma como a consciência expõe em-si e para-si ou no momento mesmo de sua representação, o representar-se a si mesma. Ela é a maneira pela qual a consciência encontra guarida; é a exposição da experiência da consciência na apresentação das figuras-do-espírito ou a exposição do espírito que se manifesta.

Diferente da filosofia crítica, Hegel entende o termo fenomenologia não como ciência daquilo que se apresenta como aparência, distinta do real ou da verdade. Na filosofia kantiana, o *die Sache* se separa do *das Ding* ou a coisa-em-si – que é incognoscível – da sua aparência – a manifestação ou o fenômeno. Na teoria hegeliana, aquilo que se apresenta, o fenômeno, não é aparência distinto do real, mas ao ele se pôr enquanto manifestação, o *die Sache* se apresenta. O *das Ding* carrega em si o *die Sache*. De forma que o fenômeno não é focado de forma lógica ou formal, uma mera aparência do real. Ele é o aparecer do real. Nesse sentido, a categoria Fenomenologia ou a ciência do fenômeno, pelo viés hegeliano, é o estudo do que se apresenta enquanto aparecer (e não como aparência) do real. Trata-se do próprio real exposto de forma histórica e dialética à consciência humana, também imersa nesse fluxo.

Referência Bibliográfica

- AQUINO, Marcelo, F. “Metafísica da subjetividade e remodelação do conceito de espírito de Hegel”. In: Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).
- BORNHEIM, G. “Da Superação à Necessidade: o desejo em Hegel e Marx”, in *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DESCARTES, René. *Oeuvres Philosophiques*. Tome II (1638-1642). Édition de Ferdinand Alquié. Paris: Garnier Frères, 1967.
- _____. *Principia Philosophiae*. Amsterdã: Edição de L. Elzevier, 1644.
- _____. *Princípios de Filosofia*. Tradução de Guido de Almeida (coordenador). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leipzig: Felix Meiner, 1949.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- OLIVEIRA, Manfredo, de Araújo. “Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna”. In: Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Fortaleza: UFC, 2007. (Série Filosofia).

ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA: ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS

Dra. Rita Márcia Magalhães Furtado
Faculdade de Educação - UFG

A estética fenomenológica que surge no começo do século XX é a primeira a reconhecer a necessidade de pensar uma experiência estética que reúna a poiesis e a aesthesis, mediada pelo logos e pautada na relação entre os diferentes conceitos e categorias que erigem de uma referência cultural que vai além da simples relação obra-espectador. No prefácio da obra *Phénoménologie et Esthétique*, Eliane Escoubas levanta o seguinte questionamento:

A fenomenologia não é o lugar onde se cruzam os dois sentidos da estética [um relativo ao sensível: a estética; e outro relativo à produção da obra de arte: a poiética] e onde, ao mesmo tempo, eles delineiam sua diferença? Melhor ainda: “a estética” – ao mesmo tempo na junção e na disjunção dos dois sentidos do termo – não seria o destino mesmo da fenomenologia? (1998, p.15-16).

Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?* afirmam:

A fenomenologia deve fazer-se fenomenologia da arte, já vimos, porque a imanência do vivido a um sujeito transcendental precisa exprimir-se em funções transcendentais que não determinam somente a experiência em geral, mas que atravessam aqui e agora o próprio vivido e se encarnam nele constituindo sensações vivas. (2000, p.230).

Há, na estética fenomenológica, uma intenção de tornar o sensível cognoscível, acentuando seu caráter teórico apesar de postular que o prazer advindo da experiência estética resulta de uma “contemplação desinteressada do objeto em sua totalidade” (Vita, 1959, p.63), que não é valorativo nem normativo, mas fiel ao que intenta uma descrição fenomenológica. Mas quais são os critérios para tal tarefa? O que caracteriza uma análise filosófico-fenomenológica de um objeto estético? Para Haar, descrever fenomenologicamente uma obra,

é mostrar como suas formas enraízam-se em um fundo, análogo a uma terra, que é de certa forma um meio gerador, dotado de um ritmo primordial. O fundo seria o princípio

formador da forma, e não apenas a base sobre a qual ela se desenvolve. O artista nos faz remontar das formas à sua formação, do que aparece ao próprio aparecer, e com isso descobre o jamais visto ou, como disse Jean-Luc Marion, o “não-visto”, ou o nunca ouvido. É por isso que temos que fazer permanentemente um esforço no sentido de distanciar-nos da multiplicidade de significados e significações, bem como da evidência do “motivo” e do relato que ele muitas vezes implica, e que tem tanta força nas obras figurativas, para descobrir sua dimensão pré-objetiva. (...) A arte seria, então, a redescoberta de um mundo em estado nascente. [grifo nosso]. (Haar, 2000, p.113).

A essência do objeto estético é captada por atos de consciência que estão presentes nas essências. Pode-se assim afirmar que a base intuitiva se sobrepõe, na estética fenomenológica, às bases dedutiva e indutiva. Segundo De la Calle:

a Estética Fenomenológica será prioritariamente de base objetivista e a partir de tais possibilidades se atenderá à descrição da estrutura das obras, à investigação de sua relação de aparecer (Erscheinungsverhältnis), assim como a análise do próprio da experiência estética, coroadando-se o programa – segundo os casos – com um desencantamento ontológico (tácito ou explicitamente formulado) e/ou com uma virtual dimensão axiológica. (1982, p.8)

A compreensão da estética fenomenológica como uma síntese da investigação rigorosa das estruturas gerais do objeto, coloca de lado os “pré-conceitos”, as classificações, a partir do “dado” imediato, original. Através da redução é possível conhecer suas particularidades, sua essência enquanto “instância universal”. Segundo Nunes (1966, p.122), “as grandes, autênticas, legítimas obras de arte possuem a capacidade de atrair a consciência e de fazê-la aderir ao que instantaneamente revelam”. A estética circunscrita no campo do sentir e do fazer articula um movimento espontâneo do aparecer, que é também do criar, com o cuidado de que a idealidade presente nesse processo não anule a transcendência do sentido originário. A obra de arte individualmente percebida traz qualidades intrínsecas que se impõem no seu aparecer e tornam qualquer tentativa de contextualização “vaga” e “imprecisa”, esse aspecto acentua o seu caráter intemporal. Maldiney afirma que mesmo partindo de princípios iguais, a fenomenologia se divide contra si mesma e a arte oferece um campo de provas que podem definir um terreno de verdade. No caso da arte, a divergência, a partir da experiência estética, “se exprime por duas fórmulas opostas que correspondem respectivamente à dois tipos de elucidação

fenomenológica: para uns “compreender é ver”, para outros “ver é compreender”. (1993, p.302)

A pintura é um ponto de intermédio entre o corpo e a coisa, à luz da percepção. Certamente para que ocorra essa percepção fenomenológica será preciso “deixar de lado” a pretensão de que somente nós podemos atribuir conteúdos à obra, pois é preciso deixar falar a obra com todo o silêncio que dela emana. É preciso se utilizar de um elemento intemporal ou extra-temporal para detectar sua aparição instantânea e que, ao mesmo tempo, se prolonga, se estende numa lentidão necessária para o “deixar-se ver” e para situá-la em sua temporalidade para buscar sua especificidade, no que Garelli, analisando o uso de “um pouco de tempo em estado puro” na obra de Proust, afirma que aquele “se situa [justamente] nesse equilíbrio instante e eternidade, essência e existência, finitude e infinitude da obra” (1998, p.164).

Mas é a forma que, pictural ou abstrata, diz à visão o que não mostra, ou seja, sua presença não está na mera representação dos objetos, das linhas, das manchas ou da superfície monocromática, mas naquilo que nos desperta ulteriormente a partir do que nela está implícito. Seu movimento se apresenta, não apenas no ritmo das formas, mas no sentir despertado por estas. Deste modo, “a pintura não procura o exterior do movimento, mas suas cifras secretas” pois “nunca está completamente fora do tempo, porque está sempre no carnal.” (Merleau-Ponty, 1997, p.64).

Além da representação espacial e temporal, da forma e do movimento, convém destacar o importante papel da cor, que Merleau-Ponty, citando Cézanne assim a conceitua: (1997, p.55). A cor abre um novo campo de estudo para a fenomenologia quando deixa de ser apenas um aspecto cromático percebido e reproduzido que pode ser matizado. Sua supremacia se efetiva no aspecto de sua essência quando suscita um “pensar a priori” que levita sobre as propriedades dinâmicas do conceber e do aparecer e que possui uma dimensão “que cria de si para si identidades, diferenças, uma textura, uma materialidade, algo...”. Assim, “o retorno à cor tem o mérito de nos aproximar um pouco mais do ‘coração

das coisas’.” (1997, p.55). Existe, como o afirma Haar, uma “tonalidade fundamental”, que “nos faz ter acesso à origem mesma da obra”, é a “tonalidade afetiva” que se tornará como que a marca elementar de um artista. No entanto,

Nada mais difícil de descrever que esta tonalidade fundamental, que existe graças a uma cor, mas que não se reduz a ela, que é geradora de uma atmosfera, de um espaço, de um mundo – no sentido de que é somente a partir dela que temos acesso ao mesmo tempo a um novo horizonte e a uma nova disposição de todas as coisas. Pois ela está em toda parte e em parte alguma, anterior aos objetos, pré-objetiva. Ela, sem dúvida, tematiza-se na cor, na iluminação, no desenho, mas é em si mesma pré-temática: ela é como que o elemento de que nascem os diversos aspectos da obra, que seriam como que exemplificações suas. (Haar, 2000, p.110-11).

Desse modo, a síntese de todos esses elementos conflui para que ocorra a experiência estética, experiência essa que representa a principal característica da estética fenomenológica.

A vertente alemã

Herdeira da clássica divisão “Estética do alto” (metafísica) e “Estética de baixo” (experimental), a estética contemporânea experimenta seu período de maior fulgor nos primeiros anos do século XX, tornando-se um dos temas centrais de estudos por parte dos filósofos alemães dos círculos de Munique e de Göttingen que se dedicavam à fenomenologia. Esta centralidade encontra, sobretudo nos filósofos Roman Ingarden e Moritz Geiger, considerados os precursores da estética fenomenológica, subsídios para que esta fosse estudada e difundida na Europa nas primeiras décadas do século XX. Figurelli, pautando-se em afirmações de vários historiadores, acusa o estudo O objeto estético. Um estudo fenomenológico (Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie), de Waldemar Conrad, datado de 1908, como sendo “o primeiro texto de índole fenomenológica no contexto da estética.” (2000, p.196).

Indubitavelmente, a estética fenomenológica teve sua gênese na Alemanha com as investigações filosóficas de Edmund Husserl no início do século XX. Apesar de não dedicar um estudo fenomenológico específico para a estética, Husserl desenvolveu em sua teoria vários conceitos que seriam posteriormente trabalhados no âmbito da estética por

inúmeros filósofos. No contexto da época, a ciência, com o impulso positivista, tenta afirmar sua hegemonia pautando-se ora no idealismo metafísico ora no empirismo psicológico. A filosofia reage com a crítica do conhecimento científico produzido propondo um retorno ao sujeito concreto pensante.

A fenomenologia (do grego, *pháinesthai*, manifestar-se, e *logos*, postulado) é um método de investigação filosófica – formulado por Husserl nos primeiros anos do século XX – que consiste no retorno ao estudo do ser, na descrição dos fenômenos através da observação pura. Husserl propõe a necessidade de voltar às coisas mesmas, sem a interferência de teorias científicas ou filosóficas que pudessem deturpar sua compreensão. Para isso institui a necessidade de uma filosofia como ciência rigorosa. Assim, a fenomenologia propõe uma análise que precede toda a teoria, exclui qualquer pressuposto e desvela o fenômeno enquanto fenômeno vivido, tornando-se assim uma descrição das essências feita por um espírito independente, uma consciência vista sob um novo prisma, pois incorpora uma intencionalidade. Nessa nova concepção da consciência que não se encontra mais encerrada no campo fenomenal, ela é uma intenção que se apresenta à consciência, que se dirige ao objeto que o visa, então, é sempre consciência de algo. Essa proposta é assim descrita por Husserl:

A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido. Compara, distingue, enlaça, põe em relação, separa em partes ou segrega momentos. Mas tudo no puro ver, não teoriza nem matematiza; não leva a cabo explicações algumas no sentido da teoria dedutiva. Ao elucidar os conceitos e proposições fundamentais que, como princípios, dominam a possibilidade da ciência objetivante(...), termina onde começa a ciência objetivante. (Husserl, 1986, p.87).

Para Husserl toda consciência é consciência de algo, expressando na relação entre sujeito e objeto, um abrir-se para o mundo. Ambos, sujeito e objeto, estão interligados, fundidos e mergulhados na mesma experiência, para que a consciência conheça a essência, livrando-se de todos os preconceitos, das teorias preconcebidas, e

buscando uma evidência irrefutável da significação dessa essência. No entanto, o método fenomenológico, tomado como forma de exposição de uma pesquisa empírica, utiliza-se desses princípios acima pontuados para ir além de uma mera descrição do fenômeno, avançando no sentido de desvelar as características mais obscuras contidas no fenômeno que se mostra. Mesmo que estas características apresentem uma multiplicidade de compreensões, surgirá, então, a necessidade de uma outra compreensão do fenômeno, voltando-se para o não pensado. O ponto de partida para esse modo de conhecer é a atitude natural que se relaciona às coisas e ao mundo, acontece antes de qualquer dedução ou de qualquer modo de pensar científico. Ter uma atitude natural é ter experiência a partir dos juízos descritivos que são, como Husserl os chamou, “meras expressões de experiência” (1994, p.56) mas que, contudo, “são absolutamente evidentes”, e como toda experiência pode incorrer em equívoco. Segundo Scherer,

É a diferença de atitude em face dessa totalidade do mundo que caracteriza a passagem a uma reflexão de um tipo novo. Essa reflexão toma o nome de “redução”. Num primeiro sentido, a redução corresponde em Husserl ao que ele denomina “colocação entre parênteses”, epoché, ou “suspensão da tese do mundo”. (...) A epoché fenomenológica não é, como a dúvida em Descartes, uma dúvida com relação à realidade do mundo. Ela não visa separar, por exemplo, a consciência, enquanto “alma”, do corpo. Pois ela suprime também toda “posição” com respeito a um “existente” que seria “a alma”. Trata-se nela de uma clivagem muito particular que não separa uma “coisa” de outra “coisa”, mas que revela ao contrário, pela intencionalidade, sua indissociável relação. A redução suprime o “valor de ser” atribuído ao mundo na atitude natural, mas ela revela o seu sentido, o que significa que desempenha um papel de revelador das intencionalidades dissimuladas pela crença ingênua no mundo. (1983, p.249-250).

No entanto essa “tese de experiência” poderá ser remetida ao fundamento último através da redução fenomenológica para se atingir a atitude fenomenológica.

(Husserl, 1994). É a atitude fenomenológica que se ocupa da análise filosófica das intenções relacionadas com as atitudes naturais e os correlatos objetivos dessas intenções.

Ainda na Alemanha, Nicolai Hartmann (1882-1950), filósofo alemão, seguidor das idéias de Husserl, e cujo trabalho ocupa-se da ontologia, da ética e da filosofia da natureza, elabora seus estudos estéticos englobando todos esses elementos. Hartmann afirma em sua Estética que há uma “visão de primeira ordem” na percepção de um objeto real que ainda não é estética, mas que a fundamenta pois desvela sua essência. Sua importância é equivalente ao conceito de “atitude natural” trabalhado por Husserl. Na “visão de segunda ordem” a imaginação dá o estatuto estético ao objeto que não mais é real pois já atingiu seu caráter supra-sensível. Para Husserl, esse processo é caracterizado como “atitude fenomenológica”. Hartmann diz:

A estética pressupõe o objeto belo e o ato que o apanha juntamente ao modo específico da visão, ao sentimento do valor e ao interior, absoluto abandono. Essa pressupõe também o ato ainda mais prodigioso da produção artística – mas sem jamais pretender poder preparar, também só aproximadamente, a legalidade de ambos, assim como ao contrário a lógica prepara as normas da conexão do pensamento. Essa não pode, portanto, fazer pela visão estética aquilo que faz pelo pensamento. (1969, p.83).

Para Hartmann a arte não é conhecimento, nem para o artista nem para o espectador do objeto estético. Ela é apenas um objeto da estética que deve se orientar para a própria coisa. Tal postura desloca o objeto estético das heranças subjetivista, idealista ou místico-espiritualista. A arte deve “fazer-aparecer”, pois seu material está repleto de uma intenção significativa que o transcende e retorna sobre ele, para torná-lo transcendente.

A vertente francesa

A estética fenomenológica francesa é tributária do pensamento fenomenológico alemão, mas também e, sobretudo, dos precursores franceses que, no período anterior a 1945, elaboraram estudos estéticos que perpassavam, segundo Huisman (1984) pelo idealismo romântico de Victor Basch, de Bergson e da escola de Aix-en-Provence; pelo

realismo racionalista de Étienne Souriau, Henri Focillon e Raymond Bayer; e pelo positivismo intelectualista de Alain, H. Delacroix e Charles Lalo. Dentre os teóricos que se destacam pelos estudos estéticos no campo da fenomenologia após 1945, destacamos: Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne, Henri Maldiney, Michel Henry; e mais recentemente: Éliane Escoubas, Jean-Luc Marcel e Alain Bonfand, Maryvonne Saison, Renaud Bárbaras, Marc le Bot e Anne Cauquelin.

Tomemos como exemplo da herança dos precursores, o estudo de Étienne Souriau, que se tornou importante referência para os escritos da estética fenomenológica contemporânea por seu trabalho sobre a estrutura da obra de arte. Na terceira parte da obra *A correspondência das artes*, intitulada “Análise existencial da obra de arte”, Souriau intenta fazer a análise da obra de arte partindo da idéia da singularidade desta no contexto plural da existência, instaurando assim quatro planos existenciais, indispensáveis segundo ele, para que a obra se revele plenamente. O primeiro deles é o plano da existência física que incorpora a instauração material da obra. Mesmo reconhecendo que “antes de ter um corpo”, a obra esteve numa “alma”, só é possível determinar sua existência a partir de algo dado, do contrário, ela permaneceria apenas enquanto possibilidade. É esse corpo físico que a faz prevalecer, no caso de uma obra única como, por exemplo, uma estátua, ou a faz renascer incessantemente, como no caso de uma obra musical ou literária. Assim, “é com essa corporeidade física que a obra (tal como subsiste) começa a existir com sua existência positiva e verdadeira” (1983, p.56) para dar o suporte necessário para que o espectador perceba suas qualidades sensíveis. O segundo plano é o da existência fenomenal que é, juntamente com o primeiro plano, um “ponto de apoio necessário” para que a obra se revele. Partindo do pressuposto de que não existe pintura invisível, nem escultura impalpável, Souriau afirma que toda obra de arte possui um “estatuto existencial” que é o do fenômeno, o do aparecer aos sentidos. No entanto, esse aparecer não se caracteriza apenas por despertar “sensações”, mas ultrapassando seu caráter subjetivo, despertar para as “qualidades sensíveis” da obra que é evidenciada num sistema definido e organizado. A existência “reica” ou coisal, terceiro plano proposto por Souriau, consiste em transpor os

dados fenomenais puros para uma organização coisal, que lhe dá o estatuto de objeto representado, construído a partir de uma operação do pensamento. Na obra de arte, no entanto, essa representação é ilusória, pois representa um mundo análogo ao mundo real, mas que está, concomitantemente, “a meio caminho entre a imaginação pura e a presença concreta”, é “uma ficção na qual entro, uma ilusão solicitada e consentida, uma alucinação doce e coletiva” (1983, p.66).

Esses três primeiros planos são apreendidos simultaneamente e remetem diretamente ao quarto plano existencial: o transcendente. Nesse plano há como que uma presença além da representação que diz o indizível, que funde o tempo e o espaço, que desperta, segundo Souriau, “o sentimento de um vago mistério, um segredo que se nos é proposto enigmaticamente”. (1983, p.74). Todos esses elementos sustentam dados os quais a estética fenomenológica se utilizará como referência para seus estudos posteriores.

Mesmo não tendo elaborado uma teoria estética, Merleau-Ponty possui uma enorme relevância nessa área, por conta de seus vários escritos sobre arte, nos quais se utiliza dos conceitos fenomenológicos para pensar a produção artística. Para Merleau-Ponty, a fenomenologia herdada de Husserl deve ser reavaliada, no sentido de superar sua caracterização eidética, para enfatizar sua caracterização transcendental. Na introdução de sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vivos”. (Merleau-Ponty, 1999, p.1).

Merleau-Ponty, em suas obras posteriores à *Fenomenologia da Percepção*, acrescenta forte ênfase à relação corpo sensível-mundo sensível na aquisição de significados tornando a fenomenologia mais voltada para a existência. A percepção adquire

aqui a prioridade em relação às idéias presentes na investigação reflexiva, pois ela antecede numa dimensão primeira o estado original do corpo – esse corpo que é para Merleau-Ponty “a condição de possibilidade da coisa”. Merleau-Ponty descreve o processo posterior à percepção, da seguinte maneira:

A intencionalidade que liga os momentos de minha exploração, os aspectos da coisa e as duas séries uma na outra não é a atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as puras conexões com o objeto: é a transição que, como sujeito carnal, efetua de uma fase de movimentos à outra, transição sempre possível para mim, por princípio, porque sou esse animal de percepções e movimentos que se chama corpo. (Merleau-Ponty, 1980, p.248).

É somente a partir da consciência intencional que retorna ao mundo vivido que ocorre a intersubjetividade, o eu-no-mundo com os outros, e que podemos atingir a verdade. A consciência transcendental só é possível se fundamentada na existência. A partir da idéia de corpo-mundo, a redução eidética, que é necessária para se atingir a natureza própria da coisa (o significado) que interrogamos, elimina assim aquelas possibilidades que quando comparadas, não apresentam o referencial da idéia pura.

Através da reflexão e da interpretação desta, atinge-se a compreensão do fenômeno associada à experiência, compreendendo-o sobre a esfera da razão transcendental fundamentada na existência e que se apresentará como inconclusa. Segundo Merleau-Ponty, “há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no vinculum do eu com as coisas (...) o corpo é ‘coisa sentiente’, ‘sujeito-objeto’ (Merleau-Ponty, 1980, p.247). Aqui, objetividade e subjetividade são indissociáveis, há uma práxis intencional. A construção do conhecimento, que só se revelará com uma influência direta do sensível, é um crescer quando, perpassando pelos processos de intencionalidade e redução, atinge-se a intercorporeidade, mas esta também não é a finalização do processo pois “ultrapassa-se e, finalmente, ignora-se a si mesma como intercorporeidade. Desloca e transforma a sua situação de partida e a mola da constituição não pode mais ser encontrada nem em seu começo nem em seu término.” (1980, p.253)

A busca do sentido, na percepção da forma de apresentação da imagem, pressupõe a fusão sujeito-objeto, formando uma unidade orgânica determinada, sobretudo, por dois aspectos subjacentes a ela: temporalidade e concretude. Assim, a imediatez será contestada, pois há uma temporalidade que insiste em se deter na imagem para percebê-la e avançar além do primeiro olhar. Este seria apenas “pré-reflexivo”. No entanto o olho – ou o terceiro olho – é imprescindível enquanto ponto de intermédio entre o mundo interior e exterior pois

O olho vê o mundo, e aquilo que falta ao mundo para ser quadro, e o que falta ao quadro para ser ele próprio, e, sobre a paleta, a cor que o quadro espera, e vê, uma vez feito, o quadro que responde a estas faltas, e vê os quadros dos outros, as respostas outras a outras faltas (Merleau-Ponty, 1997, p.25)

Assim, o objeto que se apresenta e o ser que o percebe fundem-se numa corporeidade de reflexão e significado carregados de intencionalidade, abstendo-se das idéias que não são puras, pela redução eidética, chegando a um conhecimento inteiro. No entanto este conhecimento será alvo de outra percepção, engendrando novas buscas. E aí convém, como sugere Isabel Dias, “aprender ou reaprender a ver, desaprender o se que aprendeu, fazer uma epoché do olhar ou da visão já feita e petrificada pelos pré-julgamentos ou pelas lentes da cultura, que o próprio olhar porta sem o saber. (1998, p.202).

Já Mikel Dufrenne, assim esclarece o que vem a ser para ele a importante contribuição da estética à filosofia: “ao considerar uma experiência original, a estética reconduz o pensamento e, talvez, a consciência à origem.” (1998, p.23-24). O interesse de Dufrenne pela estética surge quando este substitui Raymond Bayer na Sorbonne e ministra cursos de Estética. No entanto sua importância e sua influência nos rumos da estética contemporânea começam a se delinear em 1953 com a defesa de sua tese de doutorado intitulada Fenomenologia da Experiência Estética, defendida na Sorbonne, publicada em dois volumes, neste mesmo ano e ainda sem tradução para o português.

A vertente brasileira

No Brasil, segundo Tobias (1967), a influência da estética fenomenológica chega através de Vicente Ferreira da Silva nos anos 40, sobretudo em seu ensaio O conceito da arte na filosofia atual. Mas a primeira obra completa relativa à estética fenomenológica publicada no Brasil foi Problemática da Estética e a Estética Fenomenológica de Moritz Geiger, pela Universidade da Bahia, em 1958. Tobias ressalta também a atuação de Luís Washington Vita e Gerd Bornheim nos anos 50 e 60, centralizando em São Paulo e Porto Alegre estes estudos. No “Manifesto Neoconcreto” divulgado no final dos anos 50, Gullar assim evidencia a influência da fenomenologia no circuito artístico brasileiro:

Mas, do ponto-de-vista estético, a obra começa a interessar precisamente pelo que nela há que transcende essas aproximações exteriores; pelo universo de significações existenciais que ela a um tempo funda e revela. (1977, p.81)

Não concebemos a obra de arte nem como “máquina” nem como “objeto”, mas como um quasi-corpus, isto é, um ser cuja realidade não se esgota nas relações exteriores de seus elementos: um ser que, decomponível em partes pela análise, só se dá plenamente à abordagem direta, fenomenológica. (1977, p.82)

Desde os anos 70 vários pensadores brasileiros têm se dedicado ao estudo da estética fenomenológica: Marilena Chauí, que tem uma produção significativa referente aos escritos estéticos de Merleau-Ponty; Roberto Figurelli, que traduziu o primeiro volume de Estética e Filosofia, uma das principais obras de Mikel Dufrenne, para o português; Maria Seabra Loubet, que foi orientanda de Mikel Dufrenne e publicou Estudos de Estética, pela editora da Unicamp; Carmen Sylvia Arruda Aranha, Benedito Nunes, Jayme Paviani, Alfredo Bosi, Luís Vergara são, na contemporaneidade, os estudiosos que dão destaque à fenomenologia na elaboração de seu pensamento estético.

Considerações finais

Toda essa análise insere a estética fenomenológica no círculo das importantes produções teóricas relativas à estética contemporânea e que se estende desde o começo do século XX até os dias de hoje. Tentamos aqui, de uma forma sucinta, relatar as principais referências, de modo especial na Alemanha, na França e no Brasil, mas ressaltando que em

vários outros países houve uma disseminação das idéias de orientação fenomenológica cuja influência se verifica ainda hoje, como por exemplo, em autores como Antonio Banfi e Elio Franzini, na Itália, Isabel Matos Dias, Carlos Bizarro de Moraes e Antônio Pedro Pita em Portugal.

A identificação da experiência estética com a experiência fenomenológica está na própria experiência originária que é a do sentir, que antecede o ver, o pensar ou o compreender. É essa experiência que institui a presença do ser no mundo, que permite o aparecer do fenômeno. Desse modo, é preciso compreender que “ a experiência estética exige uma operação análoga à redução fenomenológica e que a arte, como a fenomenologia, numa pesquisa das coisas mesmas, se orienta rumo a um retorno ao originário. ” (Saison, 1999, p.126). A obra de arte percebida esteticamente tem o poder de tornar visível o invisível, revela nessa dupla função do aparecer, uma fenomenologia em ato e desvela a afinidade do sujeito com o mundo. No contato com a obra, dá-se um abrir-se a ela, e contemplá-la é fazê-la manifestar-se e mostrar o seu ser no seu aparecer, instituindo uma presença, uma fusão que se dá a partir de uma intenção que “exprime” essa presença. Mas é preciso então inicialmente “ver”. Maryvonne Saison acredita que, indubitavelmente, Mikel Dufrenne foi o principal responsável pela guinada estética da fenomenologia quando este, a partir dos anos cinquenta, enfoca de modo privilegiado a experiência estética, sem se tornar, contudo, uma “unanimidade doutrinal”. Assim, segundo ela, há uma mudança evidente: “o retorno às coisas mesmas husserliano é entendido como um retorno ao sensível; a experiência originária é identificada à experiência perceptiva. ” (1999, p.125). Essa organização interior, o voltar-se para si, torna-se pressuposto para o entendimento do que é exterior. Lembremos Husserl, quando este nos diz:

E toda arte consiste em deixar a palavra puramente ao olho que vê e em desligar o visar (Meinen) que, entrelaçado com o ver, transcende; em desligar o suposto ter juntamente dado, o concomitantemente pensado e, eventualmente, o que é uma

interpretação introduzida por uma reflexão que se acrescenta. A constante pergunta soa assim: o que é intentado está dado no sentido autêntico, vê-se e apreende-se no sentido mais estrito, ou o intentado (das Vermeinte) vai mais além? (1986, p.92).

E Merleau-Ponty:

A pintura desperta, eleva à sua máxima potência um delírio que é a própria visão, posto que ver é ter à distância, e a pintura estende esta bizarra possessão a todos os aspectos do Ser, que devem de qualquer modo tornar-se visíveis para a ela acederem (...) a pintura não evoca nada, muito menos o tátil. A pintura faz algo de completamente diferente, quase o inverso: confere existência visível ao que a visão profana crê invisível, faz com que não necessitemos de um “sentido muscular” para ter a volumetria do mundo. Esta visão devoradora, para além dos “dados visuais”, abre sobre uma textura do Ser, cujas mensagens sensoriais discretas não são mais que pontuações ou cesuras, e que o olho habita como o homem a sua casa. (1997, p.26). [Assim,] a visão não é um certo modo de pensamento ou da presença de si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir de dentro à fissão do Ser, no final da qual, somente, me fecho sobre mim. (1997, p.64-65)

Em geral, é a partir da visão que se efetiva a transcendência a plena abertura ao mundo, ao logos, que supera a mera representação do mundo através dos objetos. É no contato com um espaço doador de significado – o espaço da obra – que a forma efetua uma “transformação constitutiva” na qual segundo Maldiney “o espaço se transforma com cada novo acontecimento colorido, mas sempre à cada vez ele se transforma nele mesmo, até à sua origem que emerge nele em sua nova visão”. (1993, p.307). Nesse contato com a obra, que é uma transcendência, nós nos tornamos “contemporâneos de nossa origem”, na medida em que essa experiência nos permite “voltar ao estado nascente”, aquele da indeterminação, da inquietação, da perturbação, mas também do inesgotável, do intenso, do desvelamento do novo, da cumplicidade, do indizível.

Referências bibliográficas

- DE LA CALLE, Román. Proemio. In: DUFRENNE, Mikel. Fenomenología de la experiencia estética. Valencia: Fernando Torres. 1982. v.1. p.7-15
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
- DUFRENNE, Mikel. Estética e filosofia. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ESCOUBAS, Eliane. Préface. In: ESCOUBAS, Eliane et al. Phénoménologie et esthétique. Paris: Encre Marine, 1998. p.15-18
- FIGURELLI, Roberto. A estética de Mikel Dufrenne. Veritas. Porto Alegre RS, v.45, n.2, 2000, p.195-204.
- GARELLI, Jacques. Expérience du monde et sédimentation de la mémoire. Husserl et Proust. In: ESCOUBAS, Eliane et al. Phénoménologie et esthétique. Paris: Encre Marine, 1998. p.101-167

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação - NEPEFE
AÇÃO DE EXTENSÃO – 2016/1
1º Ciclo de Palestras - FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.

- GULLAR, Ferreira. Manifesto neoconcreto. In: AMARAL, Aracy. (sup.). Projeto construtivo na arte: 1950-1962. Rio de Janeiro: Museu de Arte Moderna/São Paulo: Pinacoteca do Estado, 1977. p.80-84
- HAAR, Michel. A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HARTMANN, Nicolai. L'estetica. Padova: Liviana, 1969.
- HUSSERL, Edmund. A idéia da fenomenologia. Lisboa: Edições 70, 1986.
- HUSSERL, Edmund. Problemas fundamentales de la fenomenologia. Madrid: Alianza, 1994.
- MALDINEY, Henri. L'art, l'éclair de l'être. Paris: Éditions Compact, 1993.
- MERLEAU-Ponty, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: Textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.239-260. (Col. Os Pensadores).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. O olho e o espírito. 2.ed. Lisboa: Vega, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- NUNES, Benedito. Introdução à filosofia da arte. São Paulo: Desa, 1966.
- SAISON, Maryvonne. Le tournant esthétique de la phénoménologie. Revue d'Esthétique. Paris, n.36, p.125-140. 1999.
- SCHERER, René. Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. In: CHATELET, François. História da filosofia: idéias e doutrinas. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. v.6. p.234-261
- SOURIAU, Étienne. A correspondência das artes: elementos de estética comparada. São Paulo: Edusp, 1983.
- TOBIAS, José Antônio. Filosofia da arte fenomenológica. In: História das idéias estéticas no Brasil. São Paulo: Grijalbo, 1967. cap.VII. p.119-131.
- VITA, Luís Washington. Estética fenomenológica. In: Páginas de estética. Limeira: Letras da Província, 1959. p.50-69

A PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA NAS PERSPECTIVAS DE DELEUZE E GUATTARI

Maria Eliane Rosa de Souza
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
mariaelianer@terra.com.br

A era moderna e suas influências na constituição do sujeito contemporâneo

Remetendo-nos à era moderna podemos identificar ali um ser humano que inicia um movimento de volta para si mesmo e para o mundo físico, procurando compreender o funcionamento, os fundamentos e as leis que regem o universo. Incentivado pela revolução científica do século XVII e pelas luzes da razão iluminista, este novo homem desencadeia um conhecimento especializado e procura desvendar os segredos de um universo não mais divinizado, sustentando um grande otimismo em relação a si mesmo e à sua capacidade de conhecer.

As descobertas da modernidade erigem uma filosofia caracterizada pela laicização e pela cientifização do pensamento, levando consigo todo o otimismo em relação à ciência e a tudo o que o homem pode produzir a partir dela. A sedução pelo método e pelas descobertas científicas faz crer com maior ênfase no alcance do conhecimento seguro. O legado científico desperta para a tese que concebe o mundo, os elementos físicos e próprio homem como corpos em movimento. Essa mudança de paradigma exige e impõe reformas: o pensamento se pergunta por sua gênese; a natureza se aproxima do homem e deixa de ser encantada; os corpos e objetos naturais emergem; a ordem metafísica procura uma marca que a distinga da teologia; a política se pergunta pelos fundamentos do Estado, sua origem e finalidade; no lugar do direito divino impõe-se o direito natural; a imagem de Deus sai do centro e entra o homem como mais uma peça da natureza. O estatuto do conhecimento no mundo moderno se estrutura, pois, a partir da ciência natural. Um novo modelo epistêmico é desencadeado a partir da concepção de uma natureza infinita e acessível àqueles que procuram lê-la a partir dos signos das demonstrações matemáticas.

Essa nova visão do cosmo e do homem é explicada por Alexandre Koyré como tendo uma ligação direta com a revolução científica do século XVII. Sobre essa questão, na obra *Estudos Galilaicos*, Koyré declara:

Com efeito, o estudo da evolução (...) das idéias científicas □ a única história (...) que dá um sentido à noção, tão glorificada e tão depreciada, de progresso □ mostra-nos o espírito humano a braços com a realidade; revela-nos as suas derrotas e as suas vitórias; mostra-nos o esforço sobre-humano que lhe custou cada passo na via da intelecção do real, esforço que levou, por vezes, a verdadeiras “mutações” do intelecto humano (...)

Uma tal mutação □ uma das mais importantes, senão a mais importante depois da invenção do cosmos pelo pensamento grego □ foi decerto, a revolução científica do século XVII, profunda transformação intelectual, de que a física moderna, ou mais exatamente clássica, foi simultaneamente a expressão e o fruto (...)

O mecanismo da física clássica □ galilaica, cartesiana, hobbesiana, ciência ativa, operativa, devendo fazer do homem o senhor e possuidor da natureza □ explicar-se-ia, pois, por esse desejo de domínio, de ação.(1992, pp.13-4)

Como consequência dos novos mecanismos sob os quais se enredam o conhecimento surge o homem moderno, um ser dotado de razão, autônomo e em busca de uma natureza que o defina, mas criticado por muitos pensadores contemporâneos, principalmente pelo fato de crer de forma absoluta no poder da razão. Essa nova localização do homem no cosmo implica, no mundo contemporâneo, na fabricação de um novo conceito de subjetividade.

A época moderna crê que, depois de ter vagado por muito tempo entre incertezas e erros, o homem afinal descobrira o alfabeto em que deveria ler o mundo. A ordem geral é que o conhecimento busque na natureza a escrita matemática capaz de resolvê-la naqueles caracteres ainda obscuros. Para tanto seria necessário tomar como fundamento a seqüência lógica do pensamento, o respeito às relações de causa e efeito dos fenômenos, a compreensão dos movimentos dos corpos, assim como os elementos simples e complexos que compõem os eventos, por meio de um metódico e detalhado exame. Galileu já dissera, em relação à natureza, que não seria possível compreendê-la sem

antes conhecer sua linguagem e dominar os símbolos em que está escrita. Nessa linha, a revolução científica iniciada por Copérnico e continuada pelo matemático italiano, revela uma maturidade metodológica presa à firme crença na estrutura matemática do mundo.

Um fato é claro: a revolução astronômica implica, conseqüentemente, numa revolução filosófica, pois como afirma Mariconda □ na introdução à sua tradução do Diálogo de Galileu □ Copérnico, ao descentralizar o observador e colocá-lo em movimento, provoca

um impacto de fundamental importância sobre o conjunto epistemicamente organizado da cultura, opondo-se diretamente ao conjunto do saber, da ciência, da religião e da opinião comum. No plano científico, com Copérnico, o movimento do observador passa a ter uma função radical ou primitiva, (...). (MARICONDA, 2001, p. 26).

As conotações filosóficas advindas desse fato obrigam o “novo homem” a assumir uma postura ativa em relação ao universo e a si próprio. Para a modernidade, a infinitude já não representa a negação nem a limitação do conhecimento, mas ao contrário, a imensurável e inesgotável abundância da realidade e, junto a isso, o poder irrestrito de conhecimento do intelecto humano. Este legado resulta, para o homem contemporâneo, numa complexa noção de subjetividade.

A crise da razão e a constituição do sujeito contemporâneo

Os passos dados pela era moderna antecedem de forma imperiosa os elementos constitutivos da subjetividade contemporânea, onde razão, quantificação, medida, cálculo e método são colocados em cheque. É em nossa época que se inicia o que poderíamos designar de crise da razão, junto com a qual identificamos a necessidade de compreender: qual é o sujeito que a compõe? Como se encontra enredado pelo desenvolvimento das novas tecnologias e pelas sutilezas ideológicas do modo de produção liberal-capitalista? Que subjetividade é desenvolvida dentro deste quadro e como ela é produzida?

Félix Guattari, na obra *Caosmose: um novo paradigma estético*, destaca sua preocupação em estudar a subjetividade enquanto um fenômeno produzido por instâncias

não apenas individuais, mas também coletivas e institucionais. Ele analisa a produção da subjetividade atual pelo cruzamento dessas instâncias, contrariando os sistemas tradicionais e observando-a pelo ângulo da semiótica. São levadas em conta uma complexidade de elementos, a saber: as relações de estruturas linguísticas, inconscientes, tecnológicas, políticas, econômicas, culturais, sem hierarquizações e absolutismos. Essa forma de compreensão da subjetividade, diz o autor “(...) não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie outras instâncias segundo uma causalidade unívoca”. (CAOSMOSE, 1992, p. 11)

Guattari, juntamente com Deleuze, sustenta a tese de que a subjetividade é plural e polifônica. Guattari reconhece, sobretudo, a necessidade de uma ampliação do conceito de subjetividade, que perpassa por fatores subjetivos no plano da atualidade histórica; por produções ou dispositivos maquínicos como partes não humanas que compõem a subjetividade, tais como o computador, a música e as artes plásticas; e por aspectos etológicos e ecológicos da realidade como um todo.

Para este pensador um dos problemas da constituição da subjetividade do homem contemporâneo é que os fatores da produção dessa subjetividade foram assumidos pela Mass Media de alcance mundial, que controla a tudo e a todos ao seu bel prazer. Outro problema é que os grandes movimentos de subjetividade não têm se voltado necessariamente para a emancipação dos sujeitos, ao contrário, no geral eles têm se centrado sobre arcaísmos, pulsões retrógradas, conservadoras e fascistas. A história atual mostra-se bastante complexa: encontra-se dominada por uma crescente reivindicação de singularidade de um lado e, de outro, tem se voltado à reterritorialização conservadora dessa mesma subjetividade. Ademais, para completar esse quadro complexo, as máquinas tecnológicas de informação e comunicação incidem decisivamente sobre o núcleo da produção da subjetividade humana “[...] não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes” (CAOSMOSE, 1992, p.14).

O resultado, segundo Guattari, é que a psicanálise tradicional encontra-se despreparada para enfrentar esses problemas. Por isso,

parece indicado forjar uma concepção mais transversalista da subjetividade, que permita responder ao mesmo tempo a suas amarrações territorializadas idiossincráticas (territórios existenciais) e suas aberturas para sistemas de valor (universos incorporais) com complicações sociais e culturais. (1992, p. 14)

As citadas dimensões maquínicas da subjetivação exigem uma redefinição dos componentes que atravessam a nossa subjetividade. Há componentes semiológicos significativos manifestados por todos os lados: na família, na educação, na religião, na arte, no esporte. Há fortes elementos fabricados pela mídia, bem como dimensões semiológicas menores, a exemplo daquelas formadas por máquinas informacionais de signos e linguagens paralelas e independentes. Guattari alerta para o fato de que essas transformações tecnológicas são muito significativas e exigem que as consideremos a partir de duas perspectivas: uma tendência à homogeneização universalizante e reducionista da subjetividade e ao mesmo tempo uma tendência da heterogeneidade e da singularização dessa subjetividade.

As novas tecnologias apontam para universos plásticos inimagináveis sobre os quais precisamos evitar ilusões progressistas e visões pessimistas, mas que exigem que enxerguemos todas as produções maquínicas da subjetividade que se escondem por trás delas. O que há de bom nisso é a criação de novos universos de referências e “o pior é a mass-midialização embrutecedora, à qual são condenados hoje em dia milhares de indivíduos” (GUATTARI, 1992, pp. 15-16). Um dos lados dessas duas facetas mostra que pode haver uma saída no próprio desenvolvimento tecnológico. É o que afirma o pensador quando diz: “as evoluções tecnológicas, conjugadas a experimentações sociais desses novos domínios são talvez capazes de nos fazer sair do período opressivo atual e de nos fazer entrar em uma ‘era pós-mídia’, caracterizada por uma reapropriação e resingularização da utilização da mídia” (1992, p. 16). Exemplo disso são as culturas das minorias periféricas propagadas por meio das redes sociais e que vem invadindo outros círculos sociais, mostrando sua autenticidade, singularidade e autonomia.

Para dar conta dessa complexidade de elementos, Guattari defende um método cartográfico multicomponencial que torne possível uma reapropriação autopoética, isto é, autoprodutiva dos meios de produção da subjetividade, no sentido de que o sujeito possa produzir, ele próprio, a sua subjetividade. Em sua visão estamos diante de uma escolha ética crucial: ou cientificizamos de uma vez por todas a subjetividade ou tentemos reaprendê-la em sua dimensão de criatividade processual. Nesse último aspecto, vale ressaltar a importância da presença dos dispositivos maquínicos, abstratos e incorporais, na produção de uma nova subjetividade.

Os dispositivos maquínicos a que Guattari se refere são partes não humanas que compõem a subjetividade e que se encontram diretamente ligados às categorias dos ritornelos existenciais e complexos. Estes, na filosofia de Guattari, têm a função de trabalhar os territórios existenciais afetivos, produzidos por universos incorporais, como por exemplo, a música e a poesia, revelando universos singulares historicamente marcados, assim como modos heterogêneos de subjetivação. Destaca-se, nesse sentido, a produção de uma subjetividade polifônica, de várias vozes, e ao mesmo tempo particular e multívoca, em que sempre estarão presentes os movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização denotando a saída de um território, o movimento de passagem e uma nova chegada. Nesses movimentos, o ritornelo, como um elemento atrator, fixa o indivíduo num sentimento de identidade, levando-o a mudanças qualitativas. Trata-se, pois, de uma subjetivação centrada em polifonias, harmonias, contrapontos, ritmos e orquestrações absolutamente novas que resgatam a função poética da vida, incumbindo-a de recompor os universos de subjetivação.

Nesse sentido, a arte ocupa um lugar fundamental no processo de subjetivação, já que a discursividade artística faz aflorar a figura do criador, que geralmente produz rupturas no interior dos tecidos significacionais um tanto cristalizados. Na contemporaneidade a sobrevivência “sadia” dos indivíduos depende dessa nova dimensão de subjetivação.

Não podemos nos esquecer que vivemos numa época em que a espécie humana encontra-se ameaçada não apenas pelas degradações ambientais, mas também pela degenerescência do tecido das solidariedades sociais e dos modos de vida psíquicos que convém literalmente reinventar. A refundação do político deverá passar pelas dimensões estéticas e analíticas que estão implicadas nas três ecologias: do meio ambiente, do socius e da psiquê. (GUATTARI, 1992, pp.32-33)

Guattari quer fazer entender que a construção da subjetividade atual não depende apenas das circunstâncias internas do sujeito, já que estas se entrecruzam a todo o momento com a realidade social e com o meio ambiente, daí a necessidade de uma refundação da problemática da subjetividade para além dos modelos tradicionais. O que se exige, nesse sentido, é o resgate de uma nova estética e ética da existência, que conceba o mundo como uma teia interligada. Com base nesta perspectiva Guattari alerta:

Não se pode conceber resposta ao envenenamento da atmosfera e ao aquecimento do planeta, devidos ao efeito estufa, uma estabilização demográfica, sem uma mutação das mentalidades, sem a promoção de uma nova arte de viver em sociedade. Não se pode conceber disciplina internacional nesse domínio sem trazer uma solução para os problemas da fome no mundo, da hiperinflação do Terceiro Mundo. Não se pode conceber uma recomposição coletiva do socius, correlativa a uma re-singularização da subjetividade, a uma nova forma de conceber a democracia política e econômica, respeitando as diferenças culturais, sem múltiplas revoluções moleculares. Não se pode esperar uma melhoria das condições de vida da espécie humana sem um esforço considerável de promoção da condição feminina. O conjunto da divisão do trabalho, seus modos de valorização e suas finalidades devem ser igualmente repensados. A produção pela produção, a obsessão pela taxa de crescimento, quer seja no mercado capitalista ou na economia planificada, conduzem a absurdidades monstruosas. A única finalidade aceitável das atividades humanas é a produção de uma subjetividade que enriqueça de modo contínuo sua relação com o mundo. (1992, p. 33)

É clara a necessidade da produção de uma nova subjetividade com vistas à melhoria da sobrevivência do ser humano em sua ligação com o todo. Muitas catástrofes humanas e ambientais poderiam ser evitadas se reinventássemos também os sujeitos por uma via de parâmetros éticos e estéticos diferenciados dos praticados atualmente. O sujeito forjado desde a modernidade é vazio do mundo e precisa ser resgatado por uma subjetividade que enfatize sua intencionalidade de fazer algo significativo do mundo, de forma a tomar a relação entre sujeito e objeto pelo meio e de criar um conceito significativo de subjetividade, que leve em conta elementos internos-páticos referentes à psiquê, coletivos-sociais e externos-tecnológicos.

É nesse sentido que Gilles Deleuze convoca, na formação da subjetividade contemporânea, o movimento do espírito nômade, que como matéria elástica e corpo flexível caminha se adequando às curvas, prosseguindo ou fazendo os retornos necessários. Pode ser comparado a uma folha de papel que comporta uma infinidade de dobras cada vez menores em uma única matéria. Como matéria em movimento, esse espírito admite coesões em diversos níveis e comporta uma infinidade de estados já redobrados, apontando sempre, atrás de si, para a possibilidade de uma dobra anterior e, à sua frente, para uma nova dobra posterior.

O espírito nômade é organismo vivo, matéria orgânica em movimento sobre a qual operam forças plásticas muito mais inventivas e independentes do que mecânicas, isto é, obedientes a uma série de fases subordinadas e dependentes. Como organismo vivo ele passa de dobra em dobra conferindo à sua matéria um princípio de individuação ou de identidade que lhe é próprio como no exemplo das folhas da árvore em que não há duas iguais em suas nervuras e dobras. A matéria orgânica não se repete, é de um modo bastante particular heterogênea, heteromorfa e contém em si outros organismos viventes. Assim também o é o espírito nômade.

Do ponto de vista do movimento o mecanismo de toda matéria funciona para Deleuze como uma mola. A imagem é a de um mundo infinitamente cavernoso, que comporta outros mundos nos menores corpos, exigindo, para alcançá-lo e para interpretá-lo, que haja uma simbiose e uma “molabilidade” por toda parte na matéria. Essa concepção muscular da matéria que segue o movimento espiral da mola, faz dos organismos vivos substâncias elásticas, adaptáveis e inventivas.

Dobrar significa “entrar no afundamento de um mundo” (DELEUZE, 1991, p.22), por inflexão ou curvatura variável, redundando em “[...] potências que ascendem à superfície e apresentam-se como outros tantos rodeios e redobras suplementares” (Ibid., p. 32). A dobra possibilita que a linha ativa esteja sempre pronta para fazer uma inflexão e a ser atravessada por uma tangente. As formas dobradas representam as maneiras que

adquirem a matéria e estas, em suas diversidades, tornam-se singulares. Por analogia o organismo vivo individuado opera por nomadismo e sai a imprimir as dobras e redobras em sua própria matéria, definindo assim sua identidade.

O que Deleuze quer mostrar é que tudo é singular. O indivíduo pode ser entendido como uma unidade indivisível, que expressa o mundo em seu conjunto e, ao mesmo tempo, o expressa claramente apenas uma parte. Isso equivale a dizer que uma subjetividade ou pessoa representa apenas uma zona parcial do mundo e uma perspectiva, em virtude de sua localização ou ponto de vista, se prolongando em todas as direções até outras singularidades e podendo compor com a coletividade, ao mesmo tempo que preserva sua identidade.

Os seres humanos são, nesse sentido, como átomos ou mônadas individuais que atuam umas sobre as outras e que possuem uma relação harmônica indireta entre si; não possuem portas ou janelas, mas são compostíveis como os instrumentos de uma orquestra. Como singularidades locais, podemos propor aos diversos problemas e questões que envolvem a nossa existência, nossas próprias curvas e dobras, tecendo relações com aquelas singularidades que nos são convergentes. O acontecimento, como criação, surge desse recorte e dessa intervenção ativa e individual no caos, atuando sobre o universal atordado e dando-lhe sentido, como na composição de uma sinfonia, que preserva o lugar fundamental de cada componente da orquestra e que apenas juntos podem compor-se hamicamente.

Considerações Finais

A saída proposta por Deleuze e Guattari à produção da subjetividade humana volta-se a um modo de existência ético e estético. “Trata-se, segundo Deleuze, da constituição de modos de existência, ou, como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida. A existência não como sujeito, mas como obra de arte; esta última fase é o pensamento-artista” (1992, p. 120).

Partindo de uma compreensão polifônica da subjetividade os autores em questão destacam a importância da criação de complexos de subjetivação que envolvam indivíduo, grupo e máquina em trocas que recomponham a corporeidade existencial por vias múltiplas, rompendo com as noções unívocas, cristalizadas e binárias. O que se requer é a possibilidade de que os sujeitos emergjam como instâncias autônomas, “donas de si”, universos estéticos em esfera individual ou coletiva, apresentando-se como territórios existenciais auto-referentes, que não devem ser copiados em suas opções e ideias, mas apenas na postura que exige opções e ideias próprias. Por esbarrar na esfera coletiva esse novo conceito de subjetividade exige práticas sociais renovadas em todos os domínios, de modo a evitar uma radical desvalorização do sentido da vida, um total esfacelamento da imagem do eu ou uma completa fluidez do sujeito.

Tal forma de existência remete à criação e ao nascer do imprevisível que desterritorializa, isto é, arranca o indivíduo de um território, para em seguida dar lugar ao novo, para reterritorializá-lo em outro meio. Essa mudança de território aproxima a subjetividade do movimento e do devir sempre novo, potencializando o nascimento de novas identidades e diferenças. O pensamento-artístico ocorre por fendas e frinchas que se abrem da singularidade à universalidade; anuncia um problema e, junto com ele, novas hospedagens, convidando-nos a “desabituar”, a “des-instalar” como uma exigência instaurada internamente não pelo outro, mas por cada um como um lugar para o qual se é chamado.

Guattari e Deleuze defendem, a abertura do sujeito contemporâneo a uma complexidade de elementos, uma atitude consciente, ativa, estética e criativa, um tipo de pensamento sem imagem como um lugar ainda a ser povoado; em contínua potência do movimento e do devir; as línguas menores e as gagueiras como forma de representação de um pensar novo, povoado de significado, minoritário e diferente. Tecem um construto significativo da subjetividade fundada na liberdade e na criação de cada um, nas composições e nas vibrações, nas percepções, extensões e intensidades, fontes internas e

externas, que vão da clausura à polifonia. Tal polifonia abre uma perspectiva positiva para a reinvenção dos sujeitos.

Pelo exposto concluímos que o sujeito não é abstrato, mas um construto histórico que atravessa as diversas instâncias que compõem a vida e a sociedade, sendo por elas afetado. As subjetividades são fabricadas por eventos individuais e coletivos. Tudo encontra-se relacionado e ao tomarmos um fenômeno para ser conhecido estamos definindo ângulos de abordagens que podem ser diferentes de outros ângulos. Em nossas concepções estabelecemos grandezas, dimensões, inclusões, caminhos possíveis, entrecruzamentos e não verdades prontas e acabadas. Configura-se uma nova possibilidade para o nosso conturbado e, muitas vezes, equivocado modo de ser e estar no mundo, que de unívoco e reprodutor precisa passar a ser multicomponencial, autopoietico, criativo e tocar os níveis éticos e estéticos da existência.

Referências Bibliográficas:

DELEUZE, Gilles. Conversações. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992.

_____. A Dobra: Leibniz e o barroco. 2 ed. Campinas: Papirus, 2000.

_____. Diálogos/ Gilles Deleuze, Claire Parnet; Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998

_____. Diferença e repetição; tradução Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GUATTARI, Félix. Caosmose: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed.34, 1992 (Coleção TRANS)

GALILEI, Galileu. Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano. Tradução, introdução e notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Discurso editorial, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. Estudos Galilaicos. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

AS CARTAS DA TESE MÃOS QUE TECEM TAPETES E REALIZAM CÍRCULOS: UM ESTUDO SOBRE A IMAGINAÇÃO E A FORMAÇÃO DE EDUCADORES AUTORES NAS ARTES VISUAIS

Dra. Anna Rita Ferreira de Araújo
Faculdade de Educação - UFG

Que ilha desconhecida, perguntou o rei disfarçando o riso, como se tivesse na sua frente um louco varrido, dos que têm a mania das navegações, a quem não seria bom contrariar logo de entrada, A ilha desconhecida, repetiu o homem, Disparate, já não há ilhas desconhecidas, Quem foi que te disse, rei, que já não há ilhas desconhecidas, Estão todas nos mapas, Nos mapas só estão as ilhas conhecidas, E que ilha desconhecida é essa de que queres ir à procura, Se eu to pudesse dizer, então não seria desconhecida. (SARAMAGO, 1998)

A Tese intitulada Mãos que tecem tapetes e realizam círculos: um estudo sobre a imaginação e a formação de educadores autores nas artes visuais, resulta de uma grande inquietação a respeito de uma “ilha desconhecida” que me acompanha há anos no trabalho de formação de professores: por que professores de artes visuais, mesmo sendo formados na área artística, apresentam dificuldades para realizar aulas autorais, imaginativas, que produzam sentidos estéticos e conhecimentos sensíveis? Em desdobramento a essa questão: o que faz com que um professor ou professora de arte seja mais autor e criador de suas práticas do que outros? Seria possível considerar a docência como um ato criador? Qual o papel da imaginação no exercício de uma docência criadora e autoral? Seria possível formar docentes criadores, ou seja, educadores autores? Essas perguntas foram inicialmente o gérmen que fez nascer o desejo de pesquisar a imaginação e o seu papel na formação de professores de artes visuais.

Nessa escrita, que ora lhes apresento, realizo uma breve explanação de cada uma das cartas que compõe o corpo da Tese desenvolvida e defendida na Universidade de São Paulo em 2012, sob a orientação da profa. Dra. Regina Stella Barcelos Machado, do departamento de Artes Visuais da Escola de Comunicação e Artes, deixando assim, o convite para que leiam o trabalho na íntegra.

A primeira carta, endereçada aos leitores e leitoras da tese, foi escrita para contar sobre esta pesquisa. É uma síntese apresentando a tese central sobre o fazer imaginação e

a problematização da pesquisa relativa à formação de professores de artes visuais, as questões e princípios norteadores do curso-pesquisa, bem como os objetivos pretendidos e os resultados alcançados.

A segunda carta, dedicada aos estudos da imaginação, é endereçada a Gaston Bachelard. Na carta, traço uma conversa imaginária com o autor relatando minhas reflexões acerca de sua obra dedicada à imaginação material, o que aprendi com ela e suas contribuições para meus estudos. Apresento a minha concepção teórico/imaginária acerca da imaginação e do seu fazer. Estabeleço a constituição de um corpo imaginante e sua mão operante, que articula as estruturas da percepção, do imaginário, dos sonhos, da memória e da poiesis nos desafios do “fazer imaginação”. A carta apresenta as bases teóricas e conceituais da pesquisa e do meu pensamento sobre a imaginação. Seria a urdidura do Tapete.

Início a terceira carta, endereçada à minha orientadora professora Dra. Regina Stella Barcelos Machado, informando-lhe, então, que minha tese se transformou em tapete. Escrevo-lhe sobre os porquês de tapetes em vez de uma tese. Ao longo da carta, estabeleço um diálogo entre as minhas reflexões acerca dos tapetes e as concepções pedagógicas que com ela aprendi. Conto-lhe histórias de tapetes e falo da importância das histórias que dela ouvi, para estabelecer possíveis paralelos e metáforas sobre os processos da imaginação e a formação de professores. A constituição desses tapetes ao longo da pesquisa propiciou os conhecimentos reconhecidos urdidos por nossa imaginação tecelã: na forração, no aconchego, no calor, na identidade, na beleza, nas cores, nas formas e texturas, no trabalho, nas histórias mágicas e nas histórias de vidas, nas viagens por outras paisagens e no solo sagrado onde se realiza a conexão com o cósmico.

Na quarta carta, estendo o tapete metodológico da pesquisa aos professores da Academia, estudiosos do campo da imaginação e das artes visuais. Busco colocá-los a par das fundamentações e procedimentos metodológicos da investigação e do curso-pesquisa. Falo da delicada trama que foi preciso estabelecer entre o método

fenomenológico e a pesquisa-ação, na composição do tapete proposto, uma vez que tais metodologias não são convergentes. Apresento-lhes a estrutura do curso-pesquisa, a divisão dos tempos de pesquisa e os exercícios de imaginação realizados, a saber: as admirações, os exercícios do “agora eu era...”, as árvores da floresta, os olhares iniciais, os tempos de Ser, os sonhos do sono sagrado, os exercícios do olhar dos sonhos do tempo acordado, as ressonâncias e as mandalas de transição – os círculos de sentidos. Apresento, enfim, nessa carta, os equipamentos de viagem organizados para sair em busca da “ilha desconhecida”.

A seguir, não trago uma carta, mas, sim, o diário de bordo do curso-pesquisa. Não está endereçado a alguém em especial, mas àqueles que quiserem conhecer nossa jornada. Apresento os registros realizados ao longo de todo o processo, o que foi planejado para cada encontro e o que aconteceu em cada um deles, além das inúmeras imagens produzidas pelo grupo. Escrevo sobre as mudanças de itinerário e as novas rotas tomadas. É o desenho de nosso mapa de viagem e imagino que, para o leitor deste diário, será como sentar-se ao lado de fiandeiras e observar por algumas horas como elas vão tramando seus tapetes sobre o tear. Nunca me esqueci das imagens que guardo desde criança, em visita com meus pais a uma senhora fiandeira, em sua casa simples num vilarejo goiano; foi uma tarde inteira em uma varanda de terra batida, assistindo aquela senhora, sentada em seu grande tear, terminar um tapete encomendo. Era rápida e hábil. Como mãos e pés tão pequeninos podiam operar de maneira tão precisa aquela enorme estrutura de madeira? Quanto tempo ela não ficou ali passando aqueles fios de algodão, montando a complexa urdidura? Como ela sabia quais os fios certos e as cores desejadas no rápido movimento de pegar os carretéis e fazê-los correr pela cama de fios? E que som surpreendente era aquele produzido pelas madeiras que “iam e vinham”, estendendo e pressionado os fios? Era tudo um mistério e ao mesmo tempo mágico ao meu olhar infantil. Não me lembro se meus pais saíram de lá levando algum tapete, apenas me lembro que saí de lá com uma enorme vontade de um dia saber fazer aquilo.

A sexta e última carta é endereçada aos professores pesquisados. Nela apresento as análises sobre os trabalhos realizados durante o curso-pesquisa. Trago ali as revelações do corpo imaginante, que são: o desenhante, o viajante, o vivido, o reflexivo e o profundo. E, no reconhecimento das movimentações dessas dimensões do corpo imaginante, encontro os tapetes da imaginação: as tapeçarias, os tapetes mágicos, os patchworks, os crop circles e as mandalas. Esse encontro e reconhecimento se tornaram possíveis devido ao mergulho nas imagens produzidas pelo grupo pesquisado, mediado pela Fenomenologia e pela obra de Bachelard. Os textos do autor propiciaram a compreensão das forças imaginantes contidas no processo e seus possíveis movimentos. Por fim encontramos nossa “ilha desconhecida” e terminamos o nosso tapete, que deixou de ser somente meu. Círculos assim se fizeram.

Para arrematar o trabalho realizado por várias mãos, ato as franjas. Trago as considerações finais e a reflexão acerca da formação de professores de artes e o papel da imaginação nesse complexo processo. Alerto para a necessidade de enraizar e criar as bases de uma formação profunda e carregada de sentidos, onde os exercícios da imaginação possam ter seu papel respeitado, garantido e, acima de tudo, compreendido; onde docentes de artes visuais possam ser vistos, não como meros reprodutores de conhecimentos artísticos, estéticos e culturais, mas, sim, como autores e realizadores de círculos de sentidos.

TRABALHO DOCENTE NA SOCIEDADE DO CONHECIMENTO

Renato Gomes Vieira
Prof. Faculdade de Educação - UFG

Introdução

As mudanças no trabalho no mundo contemporâneo, as quais se convencionaram chamar de reestruturação produtiva aportaram uma série de modificações tecnológicas, gerenciais e organizacionais. Este processo, que generalizou a forma toyotista de organização e gestão do trabalho, não ficou restrito a setores como o industrial, mas afetou também o setor escolar, especialmente o trabalho do professor.

Nesse trabalho, nos propomos a investigar as transformações contemporâneas que afetaram o trabalho docente, buscando entender a intensificação, a degradação e o controle do trabalho docente na educação básica. Houve um redimensionamento do papel do professor no sentido de abarcar uma série de funções e tarefas que antes não faziam parte de suas atividades rotineiras. O professor assim, não se limita mais a ministrar suas aulas, pois dele se exige agora que cuide de variados aspectos da vida do aluno, da escola e da comunidade.

Entendemos que vários elementos que provocaram esta modificação no trabalho docente tiveram como causa as reformas neoliberais, mas acreditamos ser importante também observar uma outra face do problema, pouco analisada, que ocorre pelo viés da reestruturação produtiva, principalmente pela penetração, na escola, de características do trabalho toyotista que trouxeram novas formas de racionalização do trabalho, inclusive na educação. (APPLE, 2002).

Esta ampliação do trabalho do professor sem melhorias das condições de trabalho condizentes com o tipo de desempenho desta atividade não foi suficiente para valorizar a carreira de professor conforme reivindicações dos docentes (OLIVEIRA; VIEIRA, 2012), o que tem acarretado insatisfações em todo o país, e ocasionado uma nova onda de movimentos pela valorização do magistério e por melhores salários.

Reestruturação Produtiva

O capitalismo desenvolveu de forma intensa uma série de modificações tecnológicas, gerenciais e organizacionais a partir do início da década de 1970, objetivando a racionalização dos processos produtivos para enfrentar uma grave crise mundial. Estas mudanças inauguraram um novo ciclo no processo de acumulação de capital. A organização tradicional, com base no modelo taylorista-fordista de organização do trabalho, em que predominavam a fragmentação das tarefas, a especialização de funções e a divisão rígida entre planejamento e execução das tarefas, foi substituída por formas mais flexíveis de organização das atividades produtivas. (HARVEY, 1992; BRAVERMAN, 1987).

O trabalho, então, foi redefinido nas empresas a partir da implementação de novas estratégias empresariais (desverticalização da produção, diversificação dos produtos, redução dos custos de produção, etc.), novas organizações de tarefas (ampliação do número de tarefas executadas pelo trabalhador, rotação das funções, constituição de grupos de trabalho) e nova administração do trabalho (mudanças gerenciais, envolvimento do trabalhador com interesses da empresa, etc.). O toyotismo (ALVES, 2000; ANTUNES, 1999; CORIAT, 1994) ou acumulação flexível (HARVEY, 1992) é a expressão mais acabada destas transformações.

As transformações contemporâneas do trabalho ocorrem, basicamente, dentro de um contexto marcado pelas exigências de um novo padrão tecnológico-produtivo para fazer frente à concorrência intercapitalista, de acordo com o qual as empresas adotaram procedimentos fundados na automação microeletrônica, procurando elevar seus lucros e reduzindo, assim, os custos com mão-de-obra. Isto tem implicações significativas tanto no mercado de trabalho quanto no trabalho dentro das empresas, tais como: qualificação em determinados setores e desqualificação em outros, insegurança no trabalho, estresse, “novas” doenças do trabalho, terceirização, flexibilização e desregulamentação das relações

de trabalho, intensificação do ritmo do trabalho em função das novas tecnologias, contratação temporária de trabalhadores, desemprego estrutural, etc.(ANTUNES, 1999).

Apesar das transformações ocorridas, as perspectivas de um processo geral de enriquecimento não se realizam completamente. A dualidade da mão de obra persiste. A proximidade da matéria-prima ou da informação nestes processos produtivos flexíveis diferenciará os trabalhadores quanto à estrutura ocupacional, pois alguns utilizam, na produção, recursos como abstração e outros já mencionados, e muitos continuam com sua rotina de atividades mais degradadas. Este é um processo que atinge todo o mundo do trabalho, inclusive a escola que, é também um local de trabalho, no qual já penetraram as mutações do trabalho, reconfigurando o trabalho docente, não de maneira idêntica ao que aconteceu nas fábricas, mas com suas especificidades. Neste sentido, é possível perceber como os novos processos de trabalho estão presentes na educação hoje. (ANTUNES, 1999; APPLE, 2002).

O trabalho docente tem se reestruturado de maneira rápida, com fortes mudanças na sua forma de organização e gestão, e, conseqüentemente nas condições de trabalho docente. Para entender este quadro, apontamos três eixos: a intensificação, a degradação e o controle sobre o docente.

Neste sentido vamos utilizar alguns dados da pesquisa “Trabalho Docente na Educação Básica no Brasil”, realizada entre setembro e novembro de 2009, em sete estados brasileiros: Minas Gerais, Pará, Paraná, Rio Grande do Norte, Santa Catarina, Espírito Santo e Goiás. Nesta primeira fase da pesquisa foi aplicado um survey com questões abertas e fechadas para 8795 docentes, de um universo composto de 664.985,280 docentes em 34.556 unidades da educação básica de rede pública e conveniada.

Esta pesquisa teve como eixo quatro hipóteses básicas sugeridas pelas transformações do trabalho docente nos últimos anos: 1) ampliação da jornada de trabalho; 2) ampliação de funções e responsabilidades dos docentes; 3) intensificação e autointensificação do trabalho; 4) emergência de uma nova divisão técnica do trabalho nas

escolas. É importante ressaltar que as preocupações desta pesquisa são próximas daquelas que pretendo realizar teórica e praticamente, com um trabalho etnográfico em duas escolas de Goiânia, da rede estadual e municipal, para verificar as hipóteses apontadas acima. (OLIVEIRA; VIEIRA, 2012).

A intensificação do trabalho docente

Mais atividades e sobrecarga de trabalho têm sido uma reclamação constante na vida do professor nos últimos anos. Este, não sendo um fenômeno exclusivo desta categoria, perpassa toda sociedade contemporânea. Apple define assim a intensificação:

A intensificação ‘representa uma das formas tangíveis pelas quais os privilégios de trabalho dos/as trabalhadores/as educacionais são degradados’. Ela tem vários sintomas, do trivial ao mais complexo – desde não ter tempo sequer para ir ao banheiro, tomar uma xícara de café, até ter uma falta total de tempo para conservar-se em dia com sua área. Podemos ver a intensificação atuando mais visivelmente no trabalho mental, no sentimento crônico de excesso de trabalho, o qual tem aumentado ao longo do tempo. (APPLE, 1995, p. 39).

Para ele, este processo de intensificação não é recente dentro do âmbito do capitalismo, mas tem adquirido contornos exacerbados nos últimos anos com a grave crise econômica e as políticas neoliberais que reduzem sobremaneira os gastos com educação e, conseqüentemente, com pessoal. Assim, uma gama mais diversificada de tarefas, de responsabilidades passa a ser atribuída a poucas pessoas dentro da instituição escolar seja porque houve redução do quadro, seja porque não se contratam novos funcionários. Os indivíduos então se veem colocados na situação de aprender o desempenho de novas atividades, devido ao escasso tempo para isso. Logo, uma grande contradição passa a afetar o trabalhador: ao mesmo tempo em que ele deve ter mais habilidades e assumir novas e mais tarefas, não consegue manter-se atualizado em sua especialidade.

Aqui, percebemos claramente o efeito da intensificação na vida docente hoje: a aprendizagem de múltiplas habilidades versus a dificuldade para manter a especialização. Esta contradição é decisiva no trabalho docente porque pode implicar na perda de sua especificidade, e “se vê obrigado a desempenhar funções de inspetor de alunos, assistente social, enfermeiro, psicólogo, entre outras”. (OLIVEIRA, 2008, p. 54).

Temos, então, um grande aumento de trabalho, intensificação de trabalho com mais sobrecarga e horas de trabalho com o mesmo salário, normalmente para suprir a falta de outros profissionais especializados que estão ausentes da escola. Assim temos dois vetores importantes que implicam na intensificação do trabalho: o da falta de pessoal e o de novas atribuições para o professor.

O excesso crônico de trabalho tem também levado alguns trabalhadores/as não-manuais a aprender ou reaprender certas habilidades e capacidades. A crise financeira tem levado à escassez de pessoal em diversas áreas. Assim uma gama mais variada de tarefas, que costumava ser coberta por outras pessoas, deve agora ser executada, pelo fato de que essas outras pessoas simplesmente não estão mais na instituição (APPLE, 1995, p. 40).

Um efeito não menos importante desta intensificação é a perda da qualidade do trabalho executado, “simplesmente ‘acabar a tarefa’ tornou-se a norma. Existe tanta coisa a fazer que simplesmente cumprir o que é especificado exige quase todos os esforços da pessoa” (APPLE, 1995, p. 41). E, evidentemente vai operar neste caso uma profunda contradição na exigência de que o trabalho docente opere por meio de várias habilidades, ao mesmo tempo em que se transfere aos escalões superiores dos órgãos governamentais a concepção de programas de ensino a serem executados pelos professores, que são obrigados a preencher formulários avaliativos de seus alunos de acordo com objetivos alheios aos estabelecidos por eles próprios. Isto evidentemente aligeira a qualidade do ensino executado, não por culpa do professor, mas pela sobrecarga de atividades e as dificuldades encontradas por ele para se atualizar.

Mais ainda é possível identificar outro efeito deste processo. Na falta de condições de trabalho para executar uma atividade de qualidade, um número razoável de professores passa a dispender esforços extraordinários para que o trabalho educacional aconteça. Este grupo de “professores explorarão a si mesmos, trabalhando ainda mais, em condições intensificadas e com pouco suporte financeiro, para superar as pressões contraditórias a que estarão sujeitos” (APPLE, 1997, p. 200).

Desta forma, podemos repensar esta dimensão importante do trabalho docente da perspectiva das mutações do mundo produtivo, especialmente pela introdução de

mecanismos toyotistas, que antes de serem processos de trabalho mais humanos são, na verdade, processos intensificadores do trabalho.

O conceito de intensificação, também é analisado pela sociologia do trabalho, que tem abordado a sua generalização nos processos toyotistas de trabalho. De acordo com Dal Rosso,

Chamamos de intensificação os processos de quaisquer naturezas que resultam em um maior dispêndio das capacidades físicas, cognitivas e emotivas do trabalhador com o objetivo de elevar quantitativamente, ou melhor, qualitativamente os resultados. Em síntese, mais trabalho! (DAL ROSSO, 2008, p. 23)

Isto é a face moderna do trabalho que atinge não só os trabalhadores da indústria, mas também de outros setores, inclusive da educação. Intensificam-se, assim, todos os trabalhos, elevando-se a carga e o esforço de trabalho sem aumentar, necessariamente, às horas trabalhadas. O trabalho pode ser organizado de forma que se exija mais do trabalhador pelo mesmo tempo de trabalho. Os tempos mortos de trabalho devem ser eliminados da jornada, substituindo-os por tempo de trabalho ativo (DAL ROSSO, 2008).

Intensidade distingue-se de produtividade, assim como também se diferencia da categoria envolvimento humano. Produtividade refere-se aos resultados obtidos e intensidade faz menção ao objeto trabalho, enquanto envolvimento humano relaciona-se exclusivamente com o sujeito trabalhador (DAL ROSSO, 2008, p. 20 e 21). Quando se fala em envolvimento humano, abarca-se o sentido de esforço empregado pelo trabalhador na realização de seu trabalho.

Produtividade restringe-se a descrever os efeitos das mudanças tecnológicas sobre a elevação de resultados. Desta forma, é possível separar os conceitos de intensidade, que se referem ao esforço humano despendido, e de produtividade, que se aplica às mudanças tecnológicas agregadas ao trabalho na produção de mais resultados.

Importante, nesta conceituação, é colocar num mesmo plano de importância o dispêndio de energia física, intelectual e emocional, pois mostra o envolvimento humano

investido e o gasto de energias do trabalhador na execução de uma atividade. A intensidade do trabalho é, então, muito mais que o mero esforço físico, já que envolve todas as capacidades do trabalhador: do corpo, da mente, da afetividade, dos conhecimentos adquiridos e transmitidos. Todos os trabalhadores são “convocados” a fornecer todas as suas capacidades ao capital. Não é exclusividade de nenhum tipo de trabalhador o uso da capacidade mental, física e emocional. Todos devem intensificar os usos de suas energias.

Dois outros pontos são importantes nesta discussão:

a. O processo de intensificação não é restrito apenas a atividades industriais. Todas as atividades que concentrem grande volume de dinheiro e são competitivas, inclusive as atividades imateriais (onde se insere a educação), que são cada vez mais cobradas por resultados e envolvimento.

b. O nível de intensidade é sempre resultado de uma disputa entre capital e trabalho. O trabalhador não define autonomamente seu grau de envolvimento com a atividade e nem suas condições de trabalho, claro que isto pode variar de categoria para categoria, mas, se tratando de professores do ensino fundamental, esta definição esta se distanciando cada vez mais das mãos dos docentes. (DAL ROSSO, 2008).

É importante observar que Dal Rosso aponta a análise da intensificação do trabalho do ponto de vista histórico e mostra que estamos vivendo a mais recente onda deste processo, “aquela que varre e transforma o trabalho contemporâneo com mil exigências de velocidade, agilidade, ritmo, polivalência, versatilidade, flexibilidade, acúmulo de tarefas e busca incessante de mais resultados.” (DAL ROSSO, 2008, p. 43). Isto pode ser verificado também através da pesquisa “Trabalho Docente na Educação Básica no Brasil” (TDEBB), como podemos ver:

De acordo com os resultados da pesquisa TDEBB, 72% dos respondentes costumam levar a atividade do trabalho para ser realizada em casa sempre e frequentemente. Destes, 45% dedicam 5 horas semanais a essas tarefas, e 26% dedicam de 5 a 10 horas de trabalho semanais em casa. Do total de sujeitos entrevistados (excetuando os voluntários e os que não responderam) 50% não tem tempo remunerado para realizar atividades extraclasse. (OLIVEIRA; VIEIRA, 2012, p. 170).

A mesma autora em outro artigo registra outra face desta discussão:

Os trabalhadores docentes se veem então forçados a dominarem práticas e saberes que antes não eram exigidos deles para o exercício de suas funções e, muitas vezes, recebem tais exigências, como avanço da autonomia e da democratização da escola e de seu trabalho. (OLIVEIRA, 2008, p. 40).

Algumas delas são resultados de lutas políticas dos movimentos sociais ligados à educação, como gestão democrática, projeto político pedagógico, planos educacionais que implicam na participação do professorado para além de suas atividades estritamente educacionais da sala de aula. Porém, somados a outros, representam claramente um aumento de trabalho, uma intensificação de suas atividades. Neste caso a contradição que podemos apontar é aquela da ausência de condições adequadas para cumprir suas atividades, como salários e melhores condições de trabalho.

A degradação do trabalho docente

Para a discussão que nos interessa neste ponto, optamos pelo termo degradação por exprimir melhor o “processo de deterioração social e econômica de uma parte da população, com o conseqüente rebaixamento do status relativo” (CATTANI, 1996, p. 67) que é provocado tanto pela separação entre concepção e execução como pela desqualificação que o trabalho docente vem sofrendo na sociedade contemporânea.

A separação entre concepção e execução ocorre quando tarefas complexas são divididas em operações simples e rotineiras e a pessoa que passa a realizá-la perde o controle sobre seu trabalho e o controle do processo vai para escalões superiores. Como consequência, os trabalhadores que perdem o controle se desqualificam, perdendo, ao longo do tempo, habilidades que antes dominavam. Isto afeta o professor, pois o controle que perde sobre seu trabalho passa às estruturas administrativas do Estado, isso ocorre especialmente em época de crises econômicas, a fim de se obter uma maior racionalização (eficiência e produtividade) dos recursos administrativos. Esse processo implica na desqualificação dos professores, sobretudo com a implantação de novos procedimentos de controle.

Quanto ao processo de desqualificação, Apple (1995) vai observar que a “diversificação de habilidades” no trabalho do professor (polivalência no toyotismo) vai se instalar como uma norma e, concomitantemente, a reestruturação capitalista vai exigir a eliminação de funções, de cargos e de postos de trabalho na escola. Isto implica na desqualificação intelectual daqueles profissionais que ficam na escola, pois se afastam de suas próprias áreas e, ao mesmo tempo, passam a depender das apreciações, procedimentos e de controles criados por especialistas.

OLIVEIRA e VIEIRA (2012), na pesquisa que fizemos referência anteriormente, também discutem o processo de degradação a que são submetidos os docentes. Para as autoras este complexo processo passa pela perda de autonomia sobre o trabalho, pelo arrocho salarial, e pela deterioração das condições de trabalho, como podemos observar na citação abaixo:

O fato de mais da metade dos sujeitos, em todas as etapas, perceberem um aumento das exigências sobre seu trabalho em relação ao desempenho dos alunos, maior no ensino fundamental com 64% de casos; de mais de 60% afirmarem que houve a incorporação de novas funções e responsabilidades nas suas atividades, em que mais uma vez a maior frequência observada foi no ensino fundamental; de mais de 86% concordarem que o trabalho poderia ser mais eficiente se fosse planejado e executado em condições mais favoráveis; de mais de 2/3 perceberem que houve mudança no perfil dos alunos, e que mais de 70% (mais de 80% na educação infantil) consentirem que a manutenção da disciplina em sala de aula exige muita energia, indica-nos um quadro de tensões no exercício da docência na educação básica brasileira que produz efeitos negativos sobre a saúde dos indivíduos. (OLIVEIRA; VIEIRA, 2012, p. 177).

Controle sobre o trabalho docente

Alguns autores apontam dois tipos de controle para identificar o trabalhador com seu trabalho: o controle direto e a autonomia responsável. No primeiro tipo, temos a designação de responsabilidades pequenas e uma supervisão estrita. No segundo, se concede algum grau de liberdade, autoridade e responsabilidade ao trabalhador para cumprir sua tarefa. Diz Densmore que o objetivo desta estratégia é canalizar os impulsos criativos e estruturar a responsabilidade e a autonomia do empregado de forma que não ameace a organização do trabalho (1990, p. 129). Para ela, este segundo tipo vem a calhar para o professor.

Nesta mesma linha Ozga (2000) afirma igualmente a existência de duas formas de controle: o direto e indireto. A autora parte do pressuposto, na análise das políticas educacionais, de que o professor é sempre uma peça chave, logo, o controle sobre seu trabalho deve existir.

Um levantamento sobre a história da educação e das políticas educativas na Inglaterra aponta uma oscilação destas duas formas de controle sempre instáveis. Nos tempos atuais de reformas neoliberais, a educação deve servir mais diretamente à economia, com a aplicação mais direta de critérios econômicos na reestruturação dos sistemas educativos para se tornarem mais eficientes e conseguirem preparar uma força de trabalho adequada ao atual momento e mais compatível com uma visão que enfatiza o profissionalismo e a responsabilidade do professor. O argumento de Ozga

(...) é que os profissionais do ensino são governados quer pela promulgação de uma ideologia profissional, que regula o seu comportamento de uma maneira particular (por exemplo, a militância em sindicatos, é substituída pela cooperação responsável) e cria um clima de consulta e de autonomia curricular, quer através de uma regulação direta, o que permite o controle do currículo mas que promove a militância e revela injustiça. (OZGA, 2000, p. 41)

Em quase todo o mundo, nas últimas décadas um misto destas formas de controle sempre esteve presente. O apelo insistente nos últimos anos tem sido para o profissionalismo e a autonomia, sendo os professores convidados para participar ativamente da construção da educação e da melhoria da escola. Porém, ao mesmo tempo, prevaleceu um severo “controle sobre o conteúdo, o ensino e a avaliação deslocando-se para fora da sala de aula” e a presença mais acentuada de uma tendência para constituição de currículos sistematizados e padronizados em um nível central, com avaliações também padronizadas. (APPLE, 1999, p. 182-183).

O controle sobre o trabalho do professor, ou expropriação de suas competências tem uma escala: o Ministério da Educação e as administrações regionais, e depois as editoras de livros didáticos e materiais educacionais. Retira-se do professor o poder de decisão sobre um dos elementos chaves de sua profissão que é o currículo.

(APPLE, 2002). Interessante observar que esta perda de controle é mascarada com um relativo sentido de participação e com apelos a um profissionalismo falso, fornecendo uma falsa sensação de controle:

As mudanças que se produzem no processo docente podem ser entendidas no contexto de diversas formas de controle. Em geral, a crença no bom juízo e na autonomia individual, e em que ambos de fato aconteçam, ao menos aparentemente, são características importantes da organização do trabalho nas escolas. De fato, ao manter a aparência de um grau significativo de autonomia no desempenho do trabalho, legítima as limitações que se impõem ao trabalho do professor. (DENSMORE, 1990, p. 131)

E abre caminho para todas as formas de racionalização do trabalho que trazem em seu bojo a desqualificação, a intensificação e conseqüentemente (mas nem sempre), a passividade frente a medidas tomadas pelo estado. Uma das facetas desta situação é aquilo que alguns autores apontam como o aumento da responsabilidade do professor. Os professores ampliam suas responsabilidades frente à educação e a escola das mais diferentes maneiras, inclusive, às vezes, do ponto de vista financeiro, porém sem um mínimo de condições para transformar a realidade de seu trabalho. É aquilo que chamamos de “responsabilidade sem poder”. (CONTRERAS, 2002, p. 266)

Este é um fenômeno complexo. Contreras aponta que uma das armadilhas mais ardilosas do chamado profissionalismo é atribuir ao professor a responsabilidade por algumas tarefas na escola que acabam sendo desenvolvidas sem remuneração. A tarefa realizada ou a participação nas reuniões acontece como um requisito de profissionalismo compartilhado pelos colegas de trabalho, sem o professor perceber que, na realidade, participa e toma decisões coletivamente, mas só sobre assuntos periféricos, pois “a administração define o âmbito curricular, fixa os procedimentos de colaboração e atuação nos centros, organiza a seqüência de ação e prestação de contas, e os docentes desenvolvem profissionalmente o trabalho” (CONTRERAS, 2002, p. 67).

Os professores se sentem prestigiados com alguma forma de participação (trabalho coletivo, reuniões pedagógicas e de planejamento), e não percebem os reais limites impostos ao seu trabalho e a sua escola o que torna a autonomia uma aparência.

Além de tudo, esta forma de participação não ultrapassa as fronteiras da escola à qual pertence o docente. Trata-se, portanto, de uma autonomia aparente e despolitizada.

Do professor é exigida uma presença mais constante na resolução dos problemas diários da escola como forma de melhoria dos serviços escolares, embora o controle não deixe de acontecer, agora na forma de controle do processo e não dos produtos e, para tanto, é importante seguir certos procedimentos: trabalhar em equipe, elaborar projetos, envolver professores nas tarefas e na comunidade, apoiar a presença de líderes dinamizadores, entre outras medidas.

A cessão de responsabilidades de gestão se realiza mediante uma definição precisa dos objetivos em função dos quais se avalia o êxito, a rentabilidade ou a qualidade dos referidos serviços e de sua gestão. Neste sentido, o que vem sendo proposto é que os serviços públicos devem também imitar as empresas privadas nas novas formas de gestão e estas se caracterizam precisamente por suas características pós-fordistas. Já não se trata de que os empregados se dediquem exclusivamente a executar os planos da direção. Agora se pretende mobilizar os recursos humanos, aproveitando a capacidade e a iniciativa dos trabalhadores. Para isso, é fundamental flexibilizar o trabalho, ceder responsabilidades aos trabalhadores e controlar seu rendimento, e isso requer uma clara definição de objetivos. (CONTRERAS, 2002, p. 255)

A citação é importante por apontar a presença na escola e na educação de métodos pós-fordistas como forma de organizar e gerir as instituições educacionais. Contreras repete esta ideia quando afirma que as formas atuais de participação semelhantes ao modelo japonês de organização e gestão do trabalho coadunam com os novos modelos de organização do trabalho fabril, como na criação de pequenos grupos que assumem atividades de controle de qualidade e tomam determinadas decisões melhorando sensivelmente a produção.

Juntando-se assim as peças deste grande quebra-cabeças para entender o trabalho docente na época contemporânea podemos afirmar que o toyotismo ou acumulação flexível adentrou a educação:

Se durante todo este século pudemos constatar que os sistemas educacionais não permanecem indiferentes ante as mudanças no modo de produção e gestão

empresarial (...) é lógico pensar que as soluções propugnadas pelo toyotismo também tenham deixado sua marca no sistema educacional. (SANTOMÉ, 1998, p 20).

Desta forma é de grande importância entender a reestruturação produtiva enquanto núcleo duro das reformas conservadoras da década de 80 cuja expressão mais real é o toyotismo, como referência central na organização e gestão do trabalho no mundo contemporâneo. É importante igualmente entender os princípios que regem este tipo de processo de trabalho, que agora estão presentes de maneira muito mais forte no cotidiano da escola. Vejamos alguns princípios deste método:

a. Uma das grandes preocupações do toyotismo é com a eficiência e para tanto, a redução dos efetivos é uma solução. Na escola, como apontamos antes, apesar da demanda por serviços educacionais de toda espécie ter crescido, menos professores têm que dar conta de mais trabalho.

b. Outra inovação toyotista no caminho da eficiência é a ideia de polivalência. O trabalhador deve cuidar de várias máquinas e exercer várias funções. Como na escola o objetivo principal não é lidar com máquinas, a polivalência ou multiatividades aparece naquilo que Apple chama de “diversificação de habilidades”. O professor tem que lidar com a mais variada gama de atividades, assuntos e problemas e solucioná-los.

c. O just in time, ou produção no tempo certo. Produzir o que o mercado demanda no tempo certo e sem perdas. O labor do docente implica em preparar para o mercado a força de trabalho pedida, sem repetência, sem evasões e com formação razoável.

d. Talvez o fator mais importante a ser colocado sobre as similaridades entre o trabalho toyotista da fábrica e do professor, seja o que podemos denominar de engajamento estimulado. (CORIAT, 1994, p. 108). O rearranjo das tarefas com seu enriquecimento busca aumentar a produtividade e qualidade da produção pelo estímulo do engajamento do trabalhador, ou a apropriação crescente da subjetividade daquele que trabalha (ANTUNES, 1999, p. 131). O trabalho em equipe, os círculos de controle, as sugestões são todas iniciativas de incitação a uma maior participação e engajamento na

produção para sua melhoria. E mais: a flexibilidade é uma nova exigência. Flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e, principalmente, da disposição dos trabalhadores em ceder sua subjetividade para todo o tipo de trabalho a ser realizado. Isto é uma realidade inegável para quase todo tipo de trabalho na sociedade atual, e invade a vida do professor, que deve dispor de suas capacidades para todo tipo de atividade que a escola desenvolva. O que chamamos de gestão by stress, ou a fábrica tensionada (CORIAT, 1994), se aplica agora inteiramente à escola (também tensionada), onde o trabalhador deve sempre estar de prontidão a atender todos os casos e problemas que possam aparecer. Para Alves,

(...) é a flexibilidade da força de trabalho que expressa a necessidade imperiosa de o capital subsumir – ou ainda submeter e subordinar – o trabalho assalariado à lógica da valorização, pela perpetua sublevação da produção (e reprodução) de mercadorias (e até, e principalmente da força de trabalho). É por isso que a acumulação flexível se apóia sobretudo, na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho (e, ainda dos produtos e padrões de consumo). É a flexibilidade do trabalho, compreendida como a plena capacidade de o capital tornar domável, complacente e submissa a força de trabalho, que irá caracterizar, como veremos, ‘o momento predominante’ do complexo da reestruturação produtiva. (ALVES, 2000, p. 25)

Compreender como este processo, que adentra a sociedade, afeta o trabalho docente, exige o conhecimento da realidade concreta do professorado, pois é necessário saber como os princípios apontados desta nova forma de organizar o trabalho tomam corpo no cotidiano do trabalhador da educação e apontam para a introdução do toyotismo dentro da escola e da educação.

Referências Bibliográficas

- ANTUNES, R. Os sentidos do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.
- ALVES, Giovanni. O novo (e precário) mundo do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2000.
- _____. Trabalho e subjetividade. São Paulo: Boitempo, 2011.
- APPLE, Michael. Trabalho docente e textos: economia política das relações de classe e de gênero em educação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- _____. Educação e Poder. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.
- BRAVERMAN, H. Trabalho e Capital Monopolista – A Degradação do Trabalho no Século XX. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- CATTANI, A. D. Trabalho e Autonomia. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CONTRERAS, José. A autonomia de professores. São Paulo: Cortez, 2002.

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação - NEPEFE
AÇÃO DE EXTENSÃO – 2016/1
1º Ciclo de Palestras - FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.

- CORIAT, B. Pensar pelo Avesso: o Modelo Japonês de Trabalho e Organização. Rio de Janeiro: Revan/UFRJ, 1994.
- DAL ROSSO, Sadi. Mais trabalho! A intensificação do labor na sociedade contemporânea. São Paulo: Boitempo, 2008.
- DENSMORE, Kathleen. Profesionalismo, proletarización y trabajo docente. In: POPKEWITZ, Thomas (org.). Formación del profesorado – tradición, teoría e práctica. Espanha: Universitat de València, 1990.
- GORDON, David; EDWARDS, Richard; REICH, Michael. Trabajo segmentado, trabajadores divididos: la transformación histórica del trabajo en Estados Unidos. Madri: Centro de Publicaciones - Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, 1986.
- HARVEY, D. Condição Pós-Moderna. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- HYPOLITO, Álvaro Moreira. Trabalho docente, classe social e relações de gênero. Campinas: Papirus, 1997.
- OLIVEIRA, Dalila; VIEIRA, Livia Fraga (orgs.). Trabalho na educação básica: a condição docente em sete estados brasileiros. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.
- _____. La cuestión docente: Brasil, las condiciones laborales de los profesores de educación básica. Buenos Aires, Fund. Laboratório de Políticas Públicas, 2008.
- OZGA, Jenny. Investigação sobre políticas educacionais – terreno de contesta o. Porto: Porto Editora, 2000.
- SANTOMÉ, Jurjo Torres. Globaliza o e interdisciplinaridade: o currículo integrado. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

A FENOMENOLOGIA E A FORMAÇÃO HUMANA: O ATO EDUCATIVO COMO INVESTIMENTO FORMATIVO DO HUMANO

Carlos Cardoso Silva¹
Faculdade de Educação-UFG

Minha ideia de formação é, pois, aquela do alcance de um modo de ser, mediante um devir, modo de ser que se caracterizaria por uma qualidade existencial marcada por um máximo possível de emancipação, pela condição de sujeito autônomo. Uma situação de plena humanidade. A educação não é apenas um processo institucional e instrucional, seu lado visível, mas fundamentalmente um investimento formativo do humano, seja na particularidade da relação pedagógica pessoal, seja no âmbito da relação social coletiva.

Antônio Joaquim Severino

Introdução

A expressão fenomenologia (phainómenon + logos) vem do grego, do verbo phaino que significa brilhar, fazer-se visível, aparecer, mostrar-se. Phainómenon é o que aparece, é visível, se mostra. O verbo lego (infinitivo: légein), também do grego, possui vários significados: juntar, contar, enumerar, dizer, declarar, anunciar, designar, escolher, ler, refletir, pensar.

O substantivo logos, originário desse verbo, significa palavra, o que é dito, discurso, revelação divina, resposta de um oráculo, máxima, ordem, matéria de estudo ou de conversação, argumento, pensamento, inteligência, juízo, explicação, estudo, razão ou valor de uma coisa, justificação. Portanto, logos é o que permite ver, oferece razão, o sentido, a natureza, a causa, o fundamento de alguma coisa (HEIDEGGER, 1989).

Compreendendo e interpretando o sentido e o significado do fenômeno, o mundo fenomenológico se evidencia, aparece (BICUDO, 1999). Etimologicamente, fenomenologia é o estudo ou a ciência do fenômeno. Entendendo-se fenômeno como aquilo que aparece e se mostra por si mesmo e logos como discurso esclarecedor, temos fenomenologia como sendo o discurso esclarecedor daquilo que se mostra por si mesmo.

¹ Doutor em Educação pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás – UFG: área: formação de professores (Didática e Estágio Supervisionado). Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia – NEPEFE/UFG - carlos.cardoso27@gmail.com

Procura-se abordar diretamente o fenômeno, interrogá-lo e descrevê-lo, numa tentativa de captar a sua essência (MARTINS, 1992).

Uma das principais preocupações da fenomenologia como método é evidenciar as estruturas em que a experiência ocorre, é deixar transparecer na descrição das experiências as suas estruturas universais. De acordo com Husserl (2000), os fenômenos são os atos e os correlatos dessa consciência vividos pela consciência. Assim, Husserl apresenta as categorias da fenomenologia que contribuem para melhor apreensão do fenômeno, dentre as quais destacamos: a intencionalidade, a epoché e a redução eidética. O autor esclarece que uma das ideias principais da fenomenologia é a de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Trata-se de uma intencionalidade da consciência que se define na medida em que visa ao objeto. Assim, “a intencionalidade significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu cogitatum em si próprio” (HUSSERL, 2000, p. 48). De outra forma, a todo conteúdo visado, a todo ato de conhecimento (noema) corresponde a certa modalidade de consciência (noesis).

Em relação à suspensão provisória de juízos, ou epoché, Husserl esclarece que essa suspensão é uma forma de apreensão do fenômeno como ele realmente é e não da forma como dizem que ele é, ou seja, é uma atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico no modo de ser da existência das coisas do mundo. Com a epoché, diz Husserl:

Pomos fora de ação a tese geral própria da atitude natural e pomos entre parênteses tudo o que ela compreende; por isso, a totalidade do mundo natural que está sempre ‘aqui para nós’, ‘ao alcance da mão’ e que continuará a permanecer como ‘realidade’ para a consciência, ainda que nos agrade colocá-la entre parênteses (Apud ABBAGNANO, 1999, p. 339).

Ainda por meio da epoché, isto é, por meio da suspensão de juízos, Husserl afirma:

Fazendo isso, como é de minha plena liberdade fazê-lo, não nego o mundo, como se fosse um sofista, não ponho em dúvida o seu existir como se fosse um cético, mas exerço a epoché fenomenológica, que me veta absolutamente qualquer juízo sobre o existente espaço-temporal. (Apud ABBAGNANO, 1999, p. 339)

Segundo Husserl (2000, p. 20), essa suspensão é fundamental para a compreensão do fenômeno: “a epoché filosófica, que nos propusemos praticar, deve consistir, formulando-o expressamente, em nos abstermos por completo de julgar acerca das doutrinas de qualquer filosofia anterior e em levar a cabo todas as nossas descrições no âmbito desta abstenção”.

Já redução eidética, segundo Husserl, é uma decorrência da epoché, uma forma de descrição dos fenômenos como eles são, isto é, no seu estado “primitivo”, anterior a qualquer interpretação. Neste sentido, a redução eidética é um desvendar, um pôr a descoberto, um desentranhar o fenômeno para além da sua aparência. Uma vez suspensos os pré-conceitos (epoché), a redução eidética (descrição) e tendo-se clareza de que toda consciência é intencionalidade, faz-se necessário um trabalho de interpretação (hermenêutica) para apreender os significados do fenômeno. Essa tarefa interpretativa consiste em decifrar o sentido aparente, em explicitar os sinais de significação. Para a fenomenologia, todo fenômeno está relacionado com o mundo humano, por isso, todo fenômeno é uma multiplicidade de significados.

Como se pode constatar, semelhante descrição do fenômeno diz respeito, diretamente, ao sujeito humano e ao sentido de sua existência. Se, no fenômeno, o que está em questão é o sentido, este aparece como sendo, antes de tudo, o do homem em função de Sua existência. Mas, se se trata do sentido da existência, não poderemos falar do sujeito humano em sentido abstrato, e sim, de maneira engajada com referência explícita ao mundo. A fenomenologia da existência surge da dialética entre o homem e o mundo, na interação da existência com o mundo, tal como vivida na experiência da intencionalidade.

A palavra fenômeno, em sua etimologia, como vimos, quer dizer aparecimento, manifestação. Não se trata das aparências como, às vezes, apressadamente se diz. Trata-se da experiência em que aparece ao homem, à sua consciência, como o mundo, a cultura, o sentido, isto é, em que algo se possibilita a conhecer. Dessa forma, Heidegger (1989) afirma que o fenômeno nos remete à questão da verdade (alétheia), cuja etimologia grega significa

desvelamento, desocultamento. A experiência fenomenológica é, precisamente, a do ser no mundo. É o que nos incita a dizer que o fenômeno aparece como uma estrutura, isto é, como uma multiplicidade significativamente unificada por meio das relações características dessa mesma estrutura. Nesse sentido, Capalbo (1996, p. 19) afirma:

Não nos é possível separar o fenômeno e coisa em si. O fenômeno é conhecido diretamente, sem intermediários, ele é objeto de uma intuição originariamente doadora. Não há fenômeno que não seja fenômeno para uma consciência de algo, não há consciência sem que ela seja consciência de algo, sem que seja determinada como certa maneira de visar os objetos, o mundo.

Destarte, podemos dizer que a análise do “ser-no-mundo” aproxima-nos da compreensão de que o ser humano é um ser histórico. Assim, do ponto de vista da fenomenologia, a história apresenta-se como manifestação do esforço da interação dos homens entre si, e destes, com o mundo. As ideias de Husserl criaram um caminho fecundo para o estudo do comportamento humano, e coube à fenomenologia a tarefa infinita de explicar e compreender a gênese e o sentido do mundo e do ser humano. Conforme Zitkoski (1994, p. 101-102),

a pretensão de Husserl fora bastante grande, mas a prudência e a seriedade filosófica não o deixaram cair na ilusão e/ou convencimento ingênuo. A fenomenologia como ciência primeira sempre fora concebida por Husserl como uma tarefa infinita e/ou um ideal que se desenvolveria com a colaboração de sucessivas gerações de filósofos até atingir o grau máximo de racionalidade e universalidade científicas.

A fenomenologia, portanto, primariamente é um método de videnciação (Entendida no sentido apodítico reflexo-radical), significa, para Husserl, a busca de um fundamento sólido para a filosofia e a ciência, uma ciência radical. Zilles (2002, p. 40 - 41) afirma que Husserl

tenta estabelecer uma filosofia primeira, criando uma ciência fundamental da subjetividade pura. A consciência atuante é este fundamento primeiro de toda a objetividade. Tal filosofia primeira é a fenomenologia como a ‘ciência descritiva eidética da consciência pura transcendental’ ou a ‘doutrina pura descritiva das essências das estruturas imanentes da consciência’. A filosofia tornar-se-á ciência de rigor quando nos fizer tomar consciência de que as construções teóricas do espírito não podem restringir-se à descrição objetivista dos fatos individuais e subsistentes em si mesmos.

Portanto, como ciência rigorosa, a fenomenologia demandará do estudioso, do pesquisador, do ser humano, uma atitude fenomenológica que nos guiará às raízes, isto é, às origens últimas de todas as coisas. Segundo Zilles (2002, p. 41), “na fase da crise, Husserl busca este fundamento, de alguma forma, no mundo da vida (Lebenswelt)”. Esse pressuposto é basilar para o pensador na constituição de sua teoria.

2. O Lebenswelt: o mundo da vida

A categoria do Lebenswelt é fundamental e significativa para Husserl em toda a sua trajetória como homem e pesquisador rigoroso; porém, a partir de 1934 – 1937 sua preocupação com essa categoria se intensificou; esse período, em que se dedicou a estudar a crise da modernidade, Husserl chamou de: A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia. Ele entendeu que a crise tinha como uma das razões a conjuntura em que se encontrava a filosofia. Segundo o autor (2000, p. 22), nas meditações cartesianas:

O estado de divisão no qual se encontra atualmente a Filosofia, a atividade desordenada que ela empreende nos levam a pensar. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia ocidental encontra-se, desde meados do século passado, num visível estado de decadência em relação às épocas precedentes. Por toda parte, desapareceu a unidade: tanto na determinação do objetivo quanto na colocação dos problemas e no método.

Preocupado com esse estado de desordem, Husserl aborda a problemática que, a seu ver, levou à crise. Na sua concepção, a crise se instalou a partir do momento em que houve a matematização da ciência, a aceitação como verdade das repostas dadas pelo método científico, enfim, momento de afastamento do homem do seu mundo-vida, da sua humanidade. Mas, o que significava para Husserl esse mundo-vida que ele denominou de Lebenswelt? O que era para Husserl a denominação de humanidade? Por que a preocupação com essa humanidade, a ponto de dizer que havia uma crise da humanidade europeia?

Segundo esse estudioso, a expressão mundo-vida remete para uma instância que ultrapassa a dimensão exclusiva da vida biológica; é uma dimensão que rompe com os pressupostos de um conhecimento, de um saber puramente científico. O Lebenswelt para Husserl constitui o horizonte pré-categorial e originário que foi esquecido pelo mundo que vive uma crise de ordem espiritual.

Segundo Zilles (1996, p. 48), Husserl entende o Lebenswelt como sendo: “a redução ao mundo da vida, quer dizer, ‘colocar entre parênteses’ o que se refere a ele [mundo]. Entretanto, a epoché não é o recurso de um idealista escrupuloso, mas o método para o acesso à experiência transcendental por vocação rigorosamente filosófica”. Ainda, de acordo com Zilles (2002, p. 48), “por mundo da vida Husserl não entende, pois, o mundo de nossa atitude natural, na qual todos os nossos interesses teóricos e práticos são dirigidos aos entes do mundo. O mundo da atitude natural era preenchido por interesses teóricos e práticos direcionados ou dirigidos aos entes do mundo”.

O mundo da vida é preenchido a partir da atitude fenomenológica que faz a suspensão de nossa atenção no horizonte da atitude natural para ocupar-nos unicamente com o próprio mundo da vida, isto é, “como tem lugar para nós a permanente consciência da existência universal, do horizonte universal de objetos reais efetivamente existentes” (ZILLES, 2002, p. 48).

Portanto, o Lebenswelt é o âmbito de nossas originárias “formações de sentido”, do qual nascem as ciências. Para Husserl, o mundo da vida é um a priori dado com a subjetividade transcendental, isto é, um horizonte privilegiado do eu transcendental ou puro, enquanto doador de sentido em relação ao eu empírico, mundano, ou seja, uma consciência pura.

Nas suas últimas obras, referindo-se à filosofia, Husserl, com seu rigor, pesquisa atentamente o processo histórico; visualizando a possibilidade de uma perspectiva fenomenológica, analisa que houve um afastamento do ser humano em relação a sua própria humanidade. Mas, o que seria esse afastamento da sua humanidade? Husserl se

deparou com questões subjetivas diante do momento tecnicista em que vivia a ciência, devido aos métodos científicos como o psicologismo e o positivismo. Nesse contexto, a ideia de humanidade deveria ser bem esclarecida para não se tornar uma simples divagação metafísica.

Conforme esse autor, a palavra humanidade era utilizada como um discurso vazio de significado, um uso que apenas se referia às relações humanas num campo comum do diálogo. Esse se tornou frágil porque estava sistematizado por hipóteses, opiniões a partir de bases naturais. Era um tema que qualquer pessoa, mesmo desprovida de fundamentação filosófica, utilizava em argumentações sobre essa temática.

A humanidade a que Husserl se referia tratava de uma rigorosa investigação da natureza filosófica sobre a relação, a interação do homem com seu mundo, o qual deveria ser compreendido como todo o horizonte noético-noemático², possível de ser captado nas essências da redução fenomenológica. É justamente na dimensão da captação das essências que Husserl se apresenta como um filósofo rigoroso em busca da constituição do mundo da vida, do lebenswelt, por meio da fenomenologia. Por isso, é importante lembrar que humanidade não são apenas as manifestações afetivas e emocionais que predominam no senso comum, isto é, na atitude natural; humanidade, conforme Husserl (apud Zilles, 2002, p. 43), significa

uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços com as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro das sociedades múltiplas de diversas complexidades, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar interior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual.

Fazer parte de uma humanidade é colaborar com a cultura; é contribuir para os valores que a constituem; é a fatalidade de todos aqueles que são excelentes e se elevam acima das suas preocupações e infortúnios individuais, é fazer parte de uma humanitas autêntica. Tudo isto está contido numa análise científica de essência da ideia de uma

² Relação sujeito e objeto como uma unidade, não separados como entendia a visão da ciência positivista.

humanidade racional que conduz a múltiplas investigações particulares que se vão ramificando (FABRI, 2005, p.157 - 172).

O afastamento da humanidade ocorre a partir do momento que o homem deixa de se preocupar com o fundamento absoluto do viver originário, isto é, deixa de compreender a sua interação homem-mundo na dimensão noético-noemático. Ele passa a viver um relativismo extremo esquecendo-se da existência do ser, isto é, como ser-no-mundo; e como consequência afasta-se do sentido de humanidade. Então, distante da humanidade, resta pouco como referência à mesma. Distanciado, o homem não sabe e não encontra o que buscar. Portanto, fica como se houvesse perdido a sua essência. Em outras palavras, afasta-se do que o torna singular e do que o torna humano.

A preocupação de Husserl com a crise da humanidade europeia, como foi mencionada, estava justamente em esclarecer os equívocos da ciência moderna, na qual as teorias e correntes de pensamento tinham como finalidade uma leitura físico-matemática da realidade e de todo o mundo envolvido. Abrangia, desse modo, tanto a realidade física e natural como a realidade espiritual, ou seja, a realidade humana, com o objetivo de fusão do mundo físico/natural e do mundo do espírito numa única concepção, a saber, a concepção científica. Contrário a essa visão cientificista que o empirismo buscava para a realidade humana, Husserl apresenta as causas e os problemas originados pelo empirismo exagerado e impróprio. Também esclarece as inconvenientes assimilações que a psicologia fez da lógica.

Na obra *As Investigações Lógicas*, Husserl discorreu sobre o seu tratado de lógica pura e esclareceu a separação entre o ato psíquico e o conteúdo do pensamento. Na quinta investigação (cf. HUSSERL, 1985, 471– 487) apresentou um novo conceito de consciência, ou seja, consciência como intencionalidade. Por ser um estudioso da matemática, percebia os limites que a ciência exata tem para explicar todas as realidades, principalmente a realidade subjetiva, como queriam vários estudiosos que se intitulavam filósofos e que pretendiam propiciar às realidades (física, natural e humana) uma visão

exclusivamente por meio da ciência positivista. Husserl afirmava que a matemática como ciência exata e as demais ciências de cunho tecnicista não dariam respostas e nem compreenderiam o campo da humanidade, isto é, o campo do saber humano e do mundo da vida; por isso, ocorreu a crise que a humanidade europeia estava vivendo naquele momento.

Esse fato se evidencia na atualidade com o desenvolvimento tecnológico, com a comunicação de massa e o processo de globalização. A trajetória intelectual de Husserl pode ser concebida em etapas. Para efeito de compreensão é dividida na seguinte ordem, conforme Zilles (1996, p. 14):

Os intérpretes costumam distinguir três etapas no pensamento de Husserl, relacionadas a três de suas principais obras. Fala-se do Husserl das Investigações lógicas caracterizadas por um logicismo essencialista; das Ideias como o idealismo transcendental; da Crise como o vitalismo historicista.

A partir dessas etapas, podemos, de forma simplificada, assim denominar esse autor: primeiro Husserl, segundo Husserl e último Husserl. Na terceira etapa, ou na fase do vitalismo historicista, marca-se o seu momento de denúncia com a Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia. É significativo ressaltar que, mesmo caracterizado por etapas, o pensamento de Edmund Husserl, apresenta unidade, isto é, existe continuidade no projeto husserliano: explicação oportuna para chamar a atenção de algum espírito mais desavisado ou que pretendesse descaracterizar o projeto do pai da fenomenologia.

De acordo com as mencionadas fases, o pensamento de Husserl, ou melhor, as distintas fases do seu pensamento, de sua intelectualidade, revelaram que o espírito desse pensador era movido e guiado por uma Filosofia Verdadeira. Era evidente a sua exigência pelo rigor e por uma incansável disposição de retomar seus trabalhos continuamente, com a finalidade de novos questionamentos, numa procura constante de uma base radical para o pensamento.

A obra, A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia, é considerada o testamento político de Edmund Husserl, conforme Stefan Strasser apud Zilles (2002, p.

43). É a sua fase de maturidade intelectual, do vitalismo historicista. É o testamento que confirma o espírito metucioso de um pensador incansável e de um filósofo criterioso no aprendizado constante que se manifestou com o objetivo de instituir uma filosofia como ciência rigorosa, especialmente, diante da condição de fragilidade em que a mesma se encontrava nos tempos do filósofo.

O inconformismo de Husserl, sua atitude rigorosa de investigação, a agudez do seu espírito o tornavam distinto dos demais cientistas e pensadores. Entendia que o que estava em questão eram a vida, as vivências humanas e não cálculos, variantes expressões matemáticas ou um método que tratasse o homem com a mesma precisão das ciências naturais. A sua preocupação e pretensão de apresentar uma filosofia como ciência de rigor indicava a sua inquietação em não admitir que a vida humana ficasse à mercê de um projeto frágil, incoerente, de suporte teórico ou de teoria volátil e vulnerável (KELKEL e SCHÉRER, 1954).

Para Husserl, estava exposta a crise da humanidade, por conseguinte, a sua preocupação em evocar a herança cultural que originou e constituiu o alicerce comum da civilização ocidental. Seu posicionamento foi contra o desvio racionalista e, conseqüentemente, contra o irracionalismo. Assim expôs a sua concepção contra esse irracionalismo, denominado por ele de racionalismo ingênuo, presente nos séculos XVII e XVIII e ao qual fez oposição. Entendia as tarefas infinitas da razão humana e, ao mesmo tempo, era contrário ao objetivismo reinante nas ciências positivas, de forma marcante na psicologia, devido à consciência científica que se percebia do espírito enquanto espírito, impossível de ser captada pelo método e por técnicas dessas ciências.

Zilles (1996, p. 42 – 43) afirma que as palavras de Husserl ecoaram como uma profissão de fé: “e, portanto, as ideias são mais fortes que todas as forças empíricas”. Para Husserl, a crise estava posta, não havia como negar a sua existência, por isso era um fato de que se deveria tomar consciência. Entender essa crise era perceber que o humano estava

sendo esquecido ou afastado do projeto de ciência da modernidade. Ao mencionar a crise da humanidade, Zilles (2002, p. 43) esclarece que

Esta crise refere-se às ciências europeias e ao homem europeu; refere-se à Europa como maneira espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os U.S.A., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços com as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro das sociedades múltiplas de diferentes complexidades, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar interior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual.

Husserl considerava que o grande erro do objetivismo foi o esquecimento ou a desvalorização do subjetivo, ao substituir o mundo da vida pela natureza idealizada na linguagem dos símbolos. As teorias lógico-matemáticas impuseram o objetivismo a uma instância de ordem subjetiva que seria impossível alcançá-la por meio do método lógico-Matemático.

O resgate do mundo da vida para Husserl só seria possível a partir do resgate do mundo humano. O anúncio de uma crise da humanidade europeia e a filosofia são o seu legado histórico e, ao mesmo tempo, uma ação política de contestar todo o universo científico imposto pelas ciências lógico-matemáticas.

O mundo estava em crise motivado pelo irracionalismo do objetivismo que forçava o desaparecimento da subjetividade, porque o progresso científico era explicado como única saída e única resposta para os problemas do mundo. Husserl observava com pesar esse fato, pois era uma confusão, uma ilusão essa interpretação que estudiosos e filósofos tomavam como escolha para a situação. Ele entendia que tal escolha não teria condições para solucionar o enigma constituído pelo conveniente mau uso da ciência, do esquecimento e do alheamento do mundo da vida. Como mencionado anteriormente, Husserl não desconsiderava a importância das ciências físicas e naturais; ele acreditava na função que cumpriam no plano objetivo do mundo físico e da natureza, porém advertia que a atividade que se desvenda por excelência como a mais ilustre do compromisso humano é o des-velar o mundo da vida (o Lebenswelt), o mundo humano. Para tanto,

Husserl indicava a fenomenologia como um direcionamento para uma solução ou superação da crise que alienava o ser humano da sua origem, ou seja, da sua humanidade.

Husserl analisou, detidamente, o papel da crise e reforça que a mesma foi a extensão das ciências positivistas na sociedade moderna que fez o distanciamento do subjetivo no homem; por isso a sua veemente crítica ao reducionismo da racionalidade moderna que reduziu o conhecimento, o saber à mera esfera do técnico-científico. Ele entende que essa visão cientificista afastou e afasta a filosofia da sua função primeira; isto é, colocar a ciência como exclusivo e determinante elemento de compreensão do mundo. A racionalização da ciência, ou melhor, a razão técnico-científica torna-se pensamento único. Nesse contexto, Pizzi (2006, p. 23) esclarece que

o fato de dar-se conta da crise gera também reações que indicam a busca de alternativas plausíveis. A partir do amplo leque da reflexão filosófica encontramos, nas últimas obras de Husserl, aspectos que identificam a crise das ciências modernas como expressão da cultura do final do século XIX e início do seguinte, furto do matematicismo do saber, atitude que afasta a razão dos problemas humanos. Diante disso, o autor insiste que é necessário reorientar a razão e as próprias ciências. Essa proposta objetiva aprofundar a discussão em torno da clássica relação entre Filosofia e racionalidade, cujo objetivo pretende apontar alternativas que possam ampliar o conceito de razão, até o ponto de reconhecer, no debate filosófico, a contribuição desse saber inerente ao Lebenswelt.

Desse modo surge sua proposta de um novo e rigoroso método que tivesse como base fundamental a valorização das pessoas no seu mundo da vida, situando-as como seres histórico-culturais, tendo como origem as vivências e as experiências do cotidiano. Para atender a sua proposta de “reumanização do homem”, Edmund Husserl assumiu a fenomenologia como método, por meio do qual os homens, os sujeitos se descobrissem como seres no mundo em uma sociedade de sujeitos receptivos aos demais.

Assim, a Fenomenologia restabelece a ideia de humanidade – originária da cultura grega nos seus primórdios –, ou melhor, restaura as certezas e as verdades que a compreensão humana não conseguira elaborar, devido à ação do positivismo que limitou a verdade no campo das ciências exatas. A verdade não se afasta da sua origem, como a compreende a maneira de visar da consciência. Neste aspecto, Morujão (2002, p. 331 – 332) confirma que:

No sentido fenomenologicamente mais primitivo, revelou-se o mundo como mundo de coisas, fundamento de todos os outros; mundo perceptivo, englobante de todos os objetos possíveis da nossa experiência, terreno universal de cada uma das nossas experiências singulares. O retorno a este mundo é o retorno ao mundo da vida (Lebenswelt), ao mundo em que continuamente vivemos e que oferece o terreno para toda a atividade cognoscitiva e toda determinação científica, representando uma esfera infinita de ser válido. O Lebenswelt será o âmbito dos fenômenos puramente subjetivos, embora, não de puras faticidades de fluxos psicofísicos de dados sensuais, mas sim de fluxos espirituais que, nessa qualidade, necessariamente, exercem a função de constituírem estruturas significativas. Simplesmente, nenhuma filosofia, até hoje, elegeu como tema a esfera do subjetivo e, deste modo, realmente a descobriu; se a meditação filosófica, contudo, quiser realizar o seu sentido de fundamentação originária (Urstiftung) como ciência universal e ordenada a fundamentos últimos, necessariamente virá tirar essa esfera do anonimato.

A compreensão de que nenhuma filosofia assumira, até a atualidade, o objeto do conhecimento na dimensão subjetiva, torna a fenomenologia uma filosofia do humano. Segundo Van Breda apud Capalbo (1971, p. 39), “Husserl define a fenomenologia como uma direção do nosso olhar se voltando das realidades experimentadas para o caráter de serem experimentados”.

Capalbo esclarece que Husserl almejava liberar o olhar humano para a análise do vivido. Nessa análise, o olhar humano visava de forma intencional e significativa ao objeto, sem ter em conta a sua presença. Assim como nesse intento expressivo o objeto se faz presente, ou melhor, quando esta intenção é preenchida pela presença do objeto, nós temos uma intuição. De acordo com Capalbo (1971, p. 39 – 40), a intuição é

o preenchimento (erfüllung) da intenção. A consciência dessa intuição se chama evidência. Intuição e evidência são correlatas, e podem ser de tipos diversos, podem se dar em modos diversos. A intuição será, portanto, constituinte pois é graças ao preenchimento da intenção que ela irá constituir o objeto, tornando-o presente, e fazendo-o evidente. Para que se dê a intuição constituinte são necessários os seguintes elementos: a) helvéticos ou materiais: corresponderão aos dados sensíveis. Esses elementos se dão numa sequência temporal, e serão unificados, através da temporalidade, pelo eu transcendental, pelo eu puro. b) formais: correspondendo à intencionalidade que unificará os dados materiais e os significará. Essa intuição evidente é diferente da opinião puramente subjetiva. A evidência se dá quando a realidade visada está imediatamente presente à consciência; ela não necessita da mediação dos signos ou dos símbolos. Essa intuição é doadora, ela é um ver que constitui seus objetos. Conhecer é ver, é colocar-se à distância dos objetos, é dirigir-se a eles; ela não se une aos objetos nem os apossa, mas ela os visa progressivamente.

Essa intuição poderá se completar de duas formas: a) pela imaginação – quando a coisa, o objeto é dado em imagens; b) pela percepção ou pelo ato sensível ou hilé, (matéria

do visado) quando for percebida ou, de forma categorial, quando a forma do visado for captada. Portanto, a consequência adquirida pelo preenchimento é ter uma significação completa, ou seja, resultante de uma significação vazia.

A significação vazia é a intenção significativa que não considera a presença do objeto; ao contrário, quando ela considera o objeto, ela é preenchida pela presença do mesmo, então ocorre uma intuição. Por isso, no fenômeno, a verdade se apresenta à consciência na totalidade, isto é, ela se faz presente e se mostra como constituinte e constituída de uma só coisa. Cada ideia acontece no todo e numa sequência contínua. Exemplo: quando se pensa em árvore, a ideia de árvore se faz no todo; a árvore intuída ou percebida aparece à consciência de forma completa; o sujeito não capta a raiz, o tronco, as folhas para formar a ideia de árvore; ela se fará presente como objeto total constituído na consciência. Mota (2006, p. 130) assevera que

a consciência como ‘consciência de qualquer coisa’, também é, de um certo Modo, derivada de si mesma, fundada. Na medida em que o em si é apenas o Correlato da consciência intencional igualmente esta lhe é correlativa, fundada nos objetos que funda. A consciência é unidade subjetiva de diversidades objetivas visadas e constituídas por si num habitus como atividade intencional, cujos objetos lhe aparecem assim como seus produtos, dos quais ela é a consciência (o conjunto no ato de coligir, o número no ato de enumerar, a parte da divisão, o predicado ou o ‘estado de coisas’ na predicação ou explicação duma percepção).

Na perspectiva de que a consciência é fundante, por isso mesmo analogamente fundada na percepção, a consciência que apreende as idealidades é uma consciência “fundada”, isto é, organizada. Conforme Mota (2006, p. 131), “Na medida em que o seu ‘fundamento’ é uma intuição sensível – temporal –, o eu portador das verdades predicativas será ele-mesmo um eu temporal”. Portanto, é um eu constituído no mundo da vida, “o solo ‘natural’ reduzido da consciência absoluta”. Por isso, esse “solo” deve ser muito significativo, pois é nele que se fundamenta a verdade da consciência. Porém, se as coisas e os objetos são verdades da consciência, adentramos na significação ôntica da vida dos fenômenos humanos. Para Husserl, as ciências modernas não conseguiram atingir a dimensão de humanidade devido à simplificação do fenômeno humano a uma dimensão

numérica, positivista e cartesiana de ver, apreender e conceber a humanidade, ou seja, o homem.

Na obra *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, como já foi dito anteriormente, Husserl propõe uma volta ao mundo da vida; e reafirma, o mundo da vida é uma atitude experienciada e pré-científica das coisas, ou melhor, é a atitude de “ir às coisas mesmas”. Conforme Mota (2006) é uma atitude que as crianças, os ignaros e os primitivos têm e tiveram, isto é, o privilégio de serem donos de uma visão constituída apenas de uma sabedoria ‘a priori’, com uma “estrutura universal” mantendo-se e formando-se no seu próprio mundo e modos de devir, isto é, de vir a ser. É capacidade de tornarem-se seres dotados de idealidades, preenchidos pela atitude natural, porém eivados de significados no seu mundo-vida.

Com base nessa concepção, a ação da Fenomenologia será a de evidenciar a razão por meio da consciência humana, por meio das suas vivências, pelas experiências, pelas tradições e fragmentações de sentido que sugeriam não existir antes dela, porém lhe competiam, ou seja, eram seu objeto desde a sua genealogia.

Vincular o mundo da vida à consciência é extraí-lo da penumbra é tirá-lo da opacidade de uma realidade, em si estranha, e subordiná-lo à claridade da razão e ao domínio da liberdade. Diante da razão e da liberdade, o sentido não poderá perder-se na história, porém deverá tornar-se cômico para refletir filosoficamente, bem como restabelecer de forma atuante o sentido da História. É fundamental perceber que o sentido não está dado de maneira antecipada; ele é a razão não aparente que se procura na experiência humana e na reflexão filosófica e científica sobre essa experiência. Portanto, o retorno à subjetividade constitui o retorno ao mundo, a priori, dado, isto é, ao mundo da vida, ao mundo subjetivo. O mundo-vida, a partir da perspectiva fenomenológica, expande-se em esperanças espirituais, apresenta um espaço para novas ideias e propicia possibilidades de constituição de um mundo novo. Essa ocorrência acontece, principalmente, devido ao fato de a Fenomenologia ser essencialmente provocadora do

reexame dos problemas que, supostamente, já se apresentavam como resolvidos. A concepção fenomenológica provoca um novo olhar sobre os mesmos fatos, as mesmas coisas, os mesmos problemas, com atitude de reflexão, repensando, reelaborando, reconstruindo os dados fundamentais que estão intrinsecamente voltados para o mundo da vida.

Então, na perspectiva husserliana, o resgate do mundo da vida é a volta ao princípio de humanidade constante do ser humano. Ao perceber a sua dimensão de humanidade, o homem liberta seu espírito, princípio fundamental para o exercício do pensamento, isto é, do ato de pensar. A libertação do espírito possibilitará ao ser humano compreender o mundo de forma dinâmica e mutável, e não de forma engessada por uma visão de mundo idealizado. Assim, possibilitará perceber os fundamentos utilizados pelo mau uso da ciência ou mesmo da razão e contribuir, em contrapartida, para a procura de uma humanidade plena, com a qual almeja o ser humano. É esta possibilidade de reflexão que a fenomenologia propõe ao exercitar, a partir do mundo da vida, um novo universo de compreensão, interpretação e “iluminação” que modificará a relação do sujeito com o mundo extraindo dele o melhor sentido. Por isso, para Husserl, a fenomenologia é a busca para o sentido da existência.

2. A Fenomenologia e a Formação Humana

Falar de Fenomenologia e a Formação Humana é um desafio, principalmente, em uma época cada vez mais marcada pela ausência do humano em que impera a tecnologia, o consumismo, o imediatismo, a impessoalidade, a exclusão e o poder do capital. É uma era marcada pela crise de civilização, crise de valores, crise política, crise social. Uma sociedade que valoriza mais o Ter que o Ser. Qual a contribuição da fenomenologia neste contexto quando se fala de ciência, formação, utopia e desencanto?

Para a fenomenologia, a formação humana se refere a uma ação de afirmação da humanização. Do nascimento biológico as mais diversas formas de socialização não são garantias de sua efetivação, é necessária a existência processual de orientação do ser

humano para sua formação direcionada para o processo civilizatório. A temática da formação humana foi tema, em maio de 1935, da conferência que Husserl apresentou abordando A crise da Humanidade Europeia e a filosofia. Período de crise em que a sociedade se encontrava e sofria as imposições do poder capitalista e nacionalista-socialista, as manifestações racistas e a perseguição que se tornaram uma realidade para as pessoas, principalmente, para os judeus no que se refere ao preconceito político, situação que na atualidade de certa forma vivenciamos com a exploração econômica, as guerras, as intolerâncias religiosas, políticas, de gênero, de raça e desrespeito as diversidades humanas.

A situação da Europa dividida pelos nacionalismos belicistas transformou o território europeu em campo de extrema violência, em que imperava a visão totalitarista que provocou o surgimento do nazifascismo; as ações de controle e poder sem limites que levaram a Itália, sob o comando de Benito Mussolini, e a Alemanha, com Adolf Hitler, aos atos da maior barbárie a que o mundo contemporâneo assistiu: genocídio, execuções sumárias, mutilações físicas, esterilização em massa, perseguições por raça, credo religioso, ideologia política, isolamentos e trabalho forçado em campos de concentração nazistas.

Registrou-se uma violação total dos direitos humanos, sobretudo os direitos das pessoas e grupos contrários ao regime nazista ou que representasse alguma divergência aos seus líderes e simpatizantes. Nesses grupos estavam inclusos trabalhadores urbanos e rurais, bem como suas lideranças e representantes de sindicatos de qualquer categoria profissional, mulheres, negros, judeus, outras etnias e minorias religiosas, crianças, adolescentes, idosos, professores e alunos universitários.

Contra essa barbárie, violação dos direitos e desvalorização da vida e existência humana, Husserl anuncia a crise da humanidade europeia, uma crise espiritual, em que o homem, que é racional e deveria usar a razão em benefício da humanidade, a utiliza contra o gênero humano. A razão que nega o humano é irracional, o que acontecia na Europa era a desumanização da sociedade em sentido literal. Estamos, portanto, segundo Husserl, diante de uma crise de civilização; crise espiritual do ente europeu; crise da Europa como

ente cultural; crise negadora da dimensão humanizadora. É a identidade europeia inautêntica personificada no capitalismo, no socialismo ditatorial e outras formas de poder autoritárias que buscam preservar os interesses do capital, a manutenção do poder, a afirmação do espírito objetivista e cientificista, a manutenção da exclusão social, o consumismo, o individualismo e a banalidade da vida humana. É o processo de instrumentalização da razão que Husserl chama de objetivismo.

Essa racionalidade instaurou uma profunda crise na civilização europeia, assolada por guerras, preocupação desmedida com a acumulação de capital, profundas desigualdades sociais. Diante da catástrofe para a qual caminhava a Europa, Husserl se posiciona, conforme afirma Pelizzoli (2002, p. 24):

[...] a exposição de 1935 (Krisis...) é precisa e sintomática, revelando o que estaria no contraponto de toda busca da fenomenologia: crise. Crise da humanidade europeia, bem esboçada na catástrofe 'autofágica' de 1914 a 1917. Mas mesmo antes, afiguram-se pressentimentos, com os quais os filósofos, ao modo dos artistas, se envolvem in profundis, algo de um tremor e grande temor existencial e cultural – bem expresso no racismo e preconceitos variados, no purismo e racionalismos, que são como que pontos aglutinadores de reações por parte de uma humanidade que tenta desesperadamente se afirmar contra o seu estranhamento, sua dispersão, o seu outro.

Pelizzoli (2002, p. 25) ainda acentua que o pressentimento de Husserl era não só em relação ao presente, mas ao futuro da humanidade ocidental:

Assim [...] o que está em jogo, na verdade o presente e o futuro de toda a grande tradição do pensamento ocidental. [...] estamos submersos num dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reformas. Para ele, está em questão não só o destino da filosofia, mas da Europa, da humanidade, na mediada em que a primeira é a sua raiz, seu centro, seu sentido teleológico último, o sentido que a razão tomou punho. Definitivamente, a flexibilidade e relativização paradigmática que se espalhava nas várias pulverizações dos cânones da racionalidade ocidental, abalando sua orientação, e, em especial, a ameaça dos irracionalismos, tudo assustava Husserl e era motivo para buscar uma superação e um resgate. Na verdade, trata-se de restaurar o sentido maior do progresso da razão, das luzes mesmas, expressas em especial no racionalismo e nas filosofias da consciência com base no cogito; o final da Crise [...] é sintomático, ao buscar resgatar o racionalismo de seu 'fracasso aparente'. A superação em jogo não se daria por um novo golpe de progresso técnico ou nova modalidade de cultura para o futuro, mas pelo retorno a uma instância mais originária de sentido, iniciando pela suspensão do objetivismo e naturalismo reinantes, que estavam pretensamente a solapar a instância do espírito.

Na expectativa de ver solapada toda a instância do espírito filosófico, diante do racionalismo excessivo, tecnicista e cientificista, que era uma forma de irracionalidade,

Husserl busca restaurar o sentido maior do progresso da razão, das luzes mesmas, isto é, um retorno da razão à consciência com base no cogito humanizado. Era à volta ao sentido originário do pensar, contra o psicologismo, o empirismo, o naturalismo e o positivismo vazio de humanidade, ou seja, orientações teóricas voltadas somente para o progresso técnico e cientificista que impunham ao homem a cultura do tecnicismo, do cientificismo, burocratismo e capitalismo. Com esse espírito objetivista e pragmatista a filosofia se distanciou do lebenswelt, do mundo vivido, da atitude crítica e questionadora. É por isso que Husserl propõe que a filosofia e as ciências se voltem para as coisas mesmas, para o seu estado originário e antipredicativo, para apreender o seu verdadeiro sentido. Husserl, na conferência de 1936, considerada o seu verdadeiro testamento filosófico – a Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental, afirmava (2002, p. 65):

Nesta conferência quero ousar a tentativa de suscitar um novo interesse para o tão frequentemente tratado tema da crise europeia, desenvolvendo a ideia histórico-filosófico (ou o sentido teleológico) da humanidade europeia. Ao expor a função essencial que, neste sentido, tem a exercer a filosofia e suas ramificações, que são nossas ciências, a crise europeia também ganhará uma nova elucidação.

Para Husserl, era inconcebível que a Europa, berço da razão crítica e humanizadora desde os gregos antigos, negasse a dimensão da vida como estava ocorrendo. Por isso, Husserl (2002, p. 66) alertava para a importância de dirigir-se o olhar “da corporeidade humana para a espiritualidade humana”. A filosofia e as ciências, ao se distanciarem do lebenswelt, se distanciaram do mundo humano, se fecharam no mundo das doutrinas, mundo das interpretações, do já dito e esqueceu-se de sua finalidade. Portanto, a crise da humanidade europeia era uma crise do pensar e da orientação da ação, da intervenção do homem no mundo.

As nações europeias estão enfermas. Diz-se que a própria Europa está em uma crise. Não faltam curandeiros. Estamos submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reforma. Mas por que aqui as ciências do espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam o serviço que as ciências da natureza cumprem excelentemente em sua esfera? Aqueles que estão familiarizados com o espírito das ciências modernas poderão responder sem dificuldade: a grandeza das ciências da natureza consiste em elas não se conformarem com uma empiria sensível porque, para elas, toda a descrição da natureza só é uma passagem metódica para a explicação exata, em último lugar, físico-química. Os mesmos opinam que as ciências ‘meramente

descriptivas' nos prendem às finitudes do mundo circundanteterreno. Mas a ciência da natureza matemático-exata abrange, com seu método, as infinitudes em sua efetividades (in ihrer Wirklichkeiten) e possibilidades reais (und realen Möglich-keiten).

Nesse cenário de crise e de enfermidade, como a considerava, o pensador reagiu e teceu severas críticas ao modelo e às concepções de ciências vigentes. Com base nessa concepção, a ação da Fenomenologia será a de evidenciar a razão por meio das suas vivências, experiências, tradições. Vincular o mundo da vida à consciência é extraí-lo da penumbra, é tirá-lo da opacidade de uma realidade, em si estranha, e subordiná-lo à claridade da razão e ao domínio da liberdade. Diante da razão e da liberdade, o sentido não poderá perder-se na história, porém deverá tornar-se cômico para refletir filosoficamente, bem como restabelecer o sentido da História. É fundamental perceber que o sentido não está dado de maneira antecipada; ele é a razão não aparente que se procura na experiência humana e na reflexão filosófica e científica sobre essa experiência. Portanto, o retorno à subjetividade constitui o retorno ao mundo, o a priori, o dado, isto é, ao mundo da vida, ao mundo subjetivo. O mundo-vida, a partir da perspectiva fenomenológica, expande-se em esperanças espirituais, apresenta um espaço para novas ideias e propicia possibilidades de constituição de um mundo novo. Essa ocorrência acontece, principalmente, devido ao fato de a Fenomenologia ser essencialmente provocadora do reexame dos problemas que, supostamente, já se apresentavam como resolvidos. A concepção fenomenológica provoca um novo olhar sobre os mesmos fatos, as mesmas coisas, os mesmos problemas, com atitude de reflexão, repensando, reelaborando, reconstruindo os dados fundamentais que estão intrinsecamente voltados para o mundo da vida.

Então, na perspectiva husserliana, o resgate do mundo da vida é à volta ao princípio de humanidade constante do ser humano. Ao perceber a sua dimensão de humanidade, o homem liberta seu espírito, princípio fundamental para o exercício do pensamento, isto é, do ato de pensar.

A atitude fenomenológica possibilitará ao ser humano compreender o mundo de forma dinâmica e mutável, e não de forma engessada por uma visão de mundo

idealizada. Assim, possibilitará perceber os fundamentos utilizados pelo mau uso da ciência, da técnica, da razão e do capital e contribuir, em contrapartida, para a afirmação da humanidade plena, com a qual almeja o ser humano. É esta possibilidade de reflexão que a fenomenologia propõe ao exercitar, a partir do mundo da vida, um novo universo de compreensão, interpretação e orientação que modificará a relação do sujeito com o mundo. Por isso, para Husserl, a fenomenologia é a busca para o sentido da existência.

Diante do exposto, podemos perceber a visão de educação enquanto formação humana para Husserl, que passa pelo rigor intelectual e estende-se ao mundo-vida, isto é, à sua dimensão acadêmica e humana. O pensamento de Husserl apresenta um caráter pedagógico, formativo, pois expressa tanto uma preocupação com o rigor e o método, quanto com a questão do humano. A vida de Husserl apresenta posições fundamentais sobre o homem, a razão e a vida, as quais o levaram ao enfrentamento do regime nazista que anulava o ser humano em defesa de um ideal totalitário.

O combate ao nazismo, ao fascismo e ao capitalismo feito por Husserl foi de denúncia e resistência ao mal que estas formas de poder causavam à humanidade. Ao destituir o homem da sua condição de ser, da sua capacidade de pensar e refletir a partir da sua vivência, da sua experiência, do seu mundo-vida, estas formas de poder negavam ao homem a sua condição essencial para a existência: a sua humanidade. Husserl instaura, então, uma dimensão pedagógica de resistência do sujeito ao mundo de banalização da existência que se fazia presente, naquele momento histórico.

A ação de resistência ao ideal totalitário é um retorno do humano ao mundo da vida. Era um apelo à razão filosófica, um apelo à capacidade do homem de se orientar pela sua consciência interna e não por uma consciência externa, ou seja, perceber o mundo a partir da sua razão e não pela razão imposta por uma visão totalitária. É uma ação pedagógica de busca da verdade é o “conhecer-te a ti mesmo”, lema do templo de Delfos, na Grécia antiga. Essa busca se faz pela reflexão e ação, é uma volta ao que foi pensado de forma irrefletida para orientar a intervenção humana. Daí o surgimento do lema

husserliano à volta “às coisas mesmas” por meio de uma consciência que visa a algo, pelo caráter da intencionalidade de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Esta é uma dimensão pedagógica fundamental para o processo ensino-aprendizagem, dada a intencionalidade em direcionar a consciência para essa finalidade.

O ato de enfrentamento e resistência de Husserl apresentava a possibilidade de o homem resistir ao pensamento imposto, à razão totalitária, e tornar-se sujeito da sua ação, da sua condição de ser humano. Conforme Kelkel e Schérer (1954) e Merleau-Ponty (1999), Husserl se preocupava com a questão do ser e como o ser compreendia a realidade dada pela consciência; porém, o seu pensamento apresentava um caráter formativo, pedagógico radical (ir à origem) e rigoroso, fundamentado pelo método fenomenológico.

Como condição de revelação do mundo, a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério deste e o mistério da razão. A partir do resgate da categoria de *Lebenswelt*, é admissível restaurar os diferentes mundos: docente e discente, sujeito e consciência, razão e emoção, objetivo e subjetivo. Compreender o significado de cada um e contribuir para um projeto de educação orgânico e coerente com as aspirações de formação humana voltada para a autonomia, logo, significativo e emancipador. Por isso a categoria *Lebenswelt* é uma referência importante de análise e imprescindível para Husserl na constituição do pensamento fenomenológico e do pensamento pedagógico em toda sua obra. Desta forma, o pensamento de Edmund Husserl ratifica a sua importância para o conhecimento humano na idade contemporânea.

O mundo globalizado neoliberal se mostra a cada dia mais tecnicista e cientificista, esvaziado de humanidade, tal como a Europa em que Husserl viveu. No presente, em nome do capital, de uma ciência e uma visão tecnológica, estamos cada vez mais distantes do humano, da dimensão ontológica do existir. Estamos em crise, ou seja, vivenciamos o aprofundamento da crise da humanidade europeia, que é a crise da humanidade ocidental, isto é, a crise da desumanização.

Vivemos, novamente, um racionalismo tecnológico que leva o homem à irracionalidade em relação ao ser e ao existir, enquanto pessoa, como humanidade. Estamos perdendo a razão, a racionalidade como condição humana de ser e de existir para o desenvolvimento de um irracionalismo vazio, calculista, preso a valores fúteis e externos à vida, distantes fisicamente e próximos pela tecnologia. Porém, esse mesmo homem sente-se angustiado e perplexo diante da existência, movido por ganância econômica, poder político e cada vez mais individualista e solitário em sua humanidade.

Portanto, diante do exposto, a partir da fenomenologia podemos compreender o processo de educação e formação humana e o processo de ensino deve ser formativo não na medida em que “conforma” ou molda, mas no sentido em que indica uma trilha de cultura humana já percorrida e que deve abrir para as possibilidades de novas trilhas. Aí a ideia de formação carrega o sentido de fazer-se, de construir-se nas e a partir das relações humanas já dadas e em processo. Em devir. O empreendimento aqui principiado é uma solicitação para continuar a filosofar a respeito. Um convite aos professores, estudantes e as pessoas em geral a refletir fenomenologicamente sobre as ações do homem no mundo. No momento histórico em que vivemos marcados pelo drama de milhões de refugiados que colocam em risco a própria vida para fugir das guerras, da intolerância e da fome, assim como a escalada cada vez maior da acumulação do capital às custas da miséria, da fome, do desemprego, e a falta de ética na gestão da coisa pública, talvez seja uma importante contribuição para a educação problematizar os atuais problemas enfrentados pela humanidade.

Referências Bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 3ª. ed. revista e ampliada, São Paulo: Martins fontes, 1999.
- BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; CAPELLETTI, Isabel Franchi (Orgs.). Fenomenologia: uma visão abrangente da educação. São Paulo: Olho d'água, 1999.
- CAPALBO, Creusa. Fenomenologia e Ciências Humanas. 3ª edição revista e aumentada. Londrina: Ed. UEL, 1996.
- CAPALBO, Creusa. A Fenomenologia Segundo Husserl. In: Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1971, p. 39 - 46. vol. XXI Fasc. 81.
- FABRI, Marcelo. A atualidade da ética husserliana. Princípios, Natal, vol. 12, nº 17 – 18, jan./dez. 2005, p. 157 – 172.
- HEIDEGGER, Martin. Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social. Apresentação, introdução, notas e epílogo Dr. Sólón Spanoudis; tradução e comentário Dulce Mara Critelli. São Paulo: Moraes, 1989.
- HUSSERL, Edmund. A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia; introdução e tradução de Urbano Zilles. - 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Coleção filosofia vol. 41).

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação - NEPEFE
AÇÃO DE EXTENSÃO – 2016/1
1º Ciclo de Palestras - FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.

- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Porto, Portugal: Edições Rés, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: sexta investigação – elementos de uma elucidação do conhecimento*. Tradução: Zeljko Loparik; Andréa Maria Altino Campos Loparik. São Paulo: Nova Cultural, 1985
- KELKEL, L. Arion; SCHÉREER, René. *Husserl*. Tradução de Joaquim João Coelho Rosa Lisboa: Edições 70, 1954.
- MARTINS, Joel. *Um enfoque fenomenológico do currículo: educação como poíasses*. In: ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha (Org.), São Paulo: Cortez, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORUJÃO, Alexandre F. *Estudos Filosóficos*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002 (Coleção: Estudos Gerais – Série Universitária).
- MOTA, Pedro. *De Husserl a Merleau-Ponty e Mikel Dufrenne: Fenomenologia e Estética: reflexão crítica*. Prometeu, 3 – Edições Ecopy, Porto, PT, 2006.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a indiferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (Coleção filosofia vol. 150).
- PIZZI, Jovino. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Ed. Inijuí, 2006 – (Coleção filosofia 11).
- ZILLES, Urbano. *A Fenomenologia Husserliana como Método Radical*. In: EDMUND HUSSERL: *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, ed. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2002. vol. 41 (Coleção Filosofia).
- ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ZITKOSKI, Jaime José. *O Método Fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994 – (Coleção Filosofia: vol. 12).

EDUCAR EM UMA ÉPOCA PÓS-HUMANISTA A CRISE DO HUMANISMO COMO FORÇA EDUCADORA- DOMESTICADORA

Dr. Wanderley José Ferreira Jr.
Faculdade de Educação - UFG

... não nos é lícito nem equivocarmos, nem apenas encontrar a verdade. Antes porém, com a necessidade que uma árvore oferece seus frutos, brotam de nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sim e nossos não, nossas perguntas e nossas dúvidas - ... tudo isto como testemunho de uma única vontade, de uma única saúde, de um único reino terreno, de um único sol. Se esses frutos desgostaram alguns, mas que importa isto às árvores. Que nos importa isso a nós, os filósofos...” (NIETZSCHE, 1985,§2, p. 18).

Introdução

Vamos expor em um primeiro momento, um diagnóstico da época atual na qual se configura uma crise dos humanismos (Cristão, Marxista e Existencialista) que sustentam concepções de homem alheias à verdadeira essência do ser humano enquanto existente. Em tal contexto pergunta-se: até que ponto podemos postular a possibilidade de educar, melhorar o ser humano, mediante a leitura de alguns clássicos? A existência humana cada vez mais administrada e submetida a controles pode ser considerada uma verdadeira vida ou se reduz apenas a uma mera sobrevivência. Em um segundo momento? Tomando tais questões como fios condutores, vamos expor alguns aspectos da crítica heideggeriana ao humanismo, que teria perdido sua capacidade de educar-amansar o homem, além de desvirtuar o verdadeiro caráter de sua essência enquanto existente simplesmente aí jogado no mundo. Mostraremos que as teorias de auto-afirmação humana chamadas de humanismos não pensaram em sua radicalidade o ser humano em sua condição de ser-aí que se faz sendo sob condições que não escolheu. O trabalho conclui com questões que acreditamos serem incontornáveis para o debate acerca da biopolítica hoje e suas possíveis relações com a questão da formação, tais como: como nos posicionar frente ao homem redesenhado, frente às manipulações genéticas que sabemos serão feitas quer se queira ou não? Será que a questão sobre o cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação?

Como educar o ser humano rompendo com as concepções humanistas sem cair numa espécie de anti humanismo?

Para não dizer que não falei em Fenomenologia – É preciso re-começar sempre.

O movimento fenomenológico é a expressão de um contínuo e sempre renovado esforço para resgatar o contato originário (pré-reflexivo) com os fenômenos tais como se mostram seja nas vivências (Erlebnis) da consciência ou no mundo (Heidegger). Nesse esforço para alcançar “a coisa mesma”, a Fenomenologia constituiu uma tradição histórica que deveria servir mais como fonte de inspiração do que como acervo de conhecimentos e métodos disponíveis para serem usados indiscriminadamente.

A atitude fenomenológica exige que em cada momento e contexto temos que sempre de novo chegar à visualização e à análise do fenômeno, que tem que ser visto sempre de novo com um olhar que sabe que não existe ser do fenômeno, mas apenas fenômeno de ser. A fenomenologia, portanto, sempre foi e será alimentada por um impulso de voltar ao originário e tornar conscientes as vivências da consciência ou o meu ser-no-mundo (Heidegger) para a própria consciência e numa dimensão pré-cognitiva, infável e anterior a cisão consciência-mundo ou sujeito-objeto.

Essa vocação da fenomenologia por um recomeço na filosofia que suspende a tese geral sobre o mundo (atitude natural), própria do senso comum e da ciência, não pode dispensar o conhecimento de algumas obras e noções básicas da fenomenologia tal como se desenvolveram ao longo de sua tradição. A fenomenologia, ao propor a “volta às coisas mesmas” a partir do caráter intencional da consciência (Husserl) ou desvelando os constituintes da abertura originária do homem no e para o mundo, que se dariam numa dimensão pré-reflexiva (Heidegger), coloca-se radicalmente contra alguns dogmas positivistas (objetivismo, mecanicismo, determinismo, atomismo) que sustentam concepções de homem e de mundos ainda bastante arraigadas em nós.

"Ir à coisa mesma" significa então não desmentir o dado fenomênico como mera aparência ilusória, mas ver o eidós, a essência que está no dar-se das coisas enquanto

vivências conscientes de uma consciência doadora de sentido. Procurando cumprir a exigência de ir às coisas mesmas, Husserl realizará uma descoberta fundamental que certamente exercerá alguma influência sobre seu assistente Martin Heidegger - demonstra que a constituição do saber científico assenta-se sobre a base de uma relação imediata e natural com o mundo e com a realidade, e que aquele saber, uma vez constituído, não pode por em dúvida. O cientista pressupõe uma fé na existência de um mundo exterior passível de ser conhecido objetivamente via representação, a Fenomenologia vem colocar em questão essa crença dogmática própria da atitude natural a ser superada. A razão deixa de ser esse poder absoluto, que não é questionado em sua origem, seu sentido e seu alcance.

Mas, afinal, o que está em jogo em nossa época

Vivemos em uma época em que o poder parece ter dominado todas as dimensões da realidade e da existência humana: dos genes, passando pelo corpo, pela afetividade, psiquismo, o poder invade a inteligência, a imaginação e a criatividade. Na realidade deve-se falar de instancias de poder: as ciências, o capital, o Estado, as mídia, etc. E os mecanismos mediante os quais se exercem esses poderes são anônimos e fragmentados. Sem centro, o poder configura-se agora em rede, atomizado em múltiplas relações complexas que modula nossa forma de perceber, de sentir, de amar, de pensar e procriar. Todas as esferas da existência humana – a esfera das relações de produção (trabalho), a esfera da criação simbólica (cultura) e a esfera das relações de poder (política) e agora, a afetividade, o corpo, são administradas e submetidas a mecanismos de modulação, controle, monitoramento que obedecem a lógica de uma racionalidade instrumental e do discurso de competência. Felizmente, o que parecia controlado, traz em si potencias indomáveis e inesgotáveis que sempre se rebelarão contra a coerção sistêmica ao vivido. Cada organismo vivo é um padrão de ordem em meio ao caos e está na contramão da tendência entrópica do universo que evolui para estados cada vez mais caóticos.

Mas como podemos pensar uma resistência a essa onipresença e onipotência do poder que tudo controla e monitora? Ora, a própria vida e a vontade de potência, que lhe é inerente e imanente, que se recusa a entregar-se à maquinação, ao poder desafiador da técnica e do pensamento calculador. A sociedade civil com a possibilidade de se articular fora dos espaços públicos convencionais (partidos, igrejas, escolas, instituições, etc) começa a perceber sua potência político-social. O que antes parecia totalmente dominado pelo capital e submetido ao ritmo das máquinas, a própria vida, agora se apresenta como uma reserva inesgotável de sentidos, direções, impulsos, que não se deixam controlar, monitorar, pelas estruturas de comando e dispositivos de controle existentes. Assim, podemos falar de um poder sobre a vida, o biopoder, mas também temos as potências da vida, que impõem resistências à planificação e controle de tudo.

O fato é que um longo processo de bestialização/domesticação do homem, levado a cabo por essas doutrinas de autoafirmação do homem, que genericamente podemos chamar de humanismo, produziu isso que somos nós – existências tão esvaziadas que nem sofrem mais e nem percebem sua indigência, que se manifesta com os sinais do progresso e do bem estar. Na realidade, somos todos sobreviventes, vidas impotentes até mesmo para sofrer, vida sem forma seja nos regimes totalitários ou nas chamadas democracias ocidentais.

Nosso próprio corpo não é mais o corpo domesticado pelas instituições disciplinares - a fábrica, o exército, a escola. Agora nos submetemos voluntária à alguma teoria ou recomendação científica (discurso competente) ou a modismos ditados pelas celebridades. É inegável uma espécie de obsessão pela bela forma física, uma espécie de “compulsão do eu para causar o desejo do outro por si mediante a idealização da imagem corporal, mesmo que isso custe o bem estar do sujeito.” (PELBART, 2007). Esse excessivo cuidado de si não visa a bela vida, sábia, justa e feliz, mas o corpo, sua longevidade.

Não é por acaso que os atos extremos de terroristas, soldados ou heróis anônimos, que sacrificam a vida por uma crença, uma causa ou um ideal qualquer, causam admiração, assombro ou mesmo revolta. Fomos educados e treinados para preservar a vida a qualquer custo, não importa em que condições, queremos simplesmente sobreviver. Somos os “últimos homens” de Nietzsche (1986) que resistem em perecer e prolongam sua agonia numa existência banal afundada no consumismo e em múltiplos prazeres diários momentâneos e passageiros. Não percebemos a gravidade da situação, não fomos nós que falhamos ou erramos, nós somos a própria falha, somos o erro a ser corrigido para que de nossas cinzas nasça um novo tipo de homem, que avalia e quer para além de bem e mal. (Nietzsche, 1986).

Nada mais contemporânea que a pergunta do apóstolo Paulo: quem está realmente vivo hoje? Será que estamos realmente vivos, ou apenas contentando com uma existência vazia, sem sentido, afundada na impessoalidade de escolhas que fizeram por nós? Tudo que vive, já nos ensinou Nietzsche, quer aumentar seu domínio, não pode se contentar, como esse aviltante animal de rebanho, em apenas sobreviver. Entretanto, na sociedade do espetáculo, do sobrevivencialismo, preferimos ser Sisífo, ou seja, sobreviver realizando uma tarefa inútil e enfadonha, sem sentido. Poucos ousam ser Prometeu, fazer algo de extraordinário, imprevisível, imponderável, irrepitível, verdadeiramente diferente. Temos horror ao verdadeiramente novo, nesse reino da substituição total de tudo e tomado pela inquietação da busca do novo do mais novo.

O terrorista a ponto de explodir a si mesmo e os outros, o bandido e o policial que vivem situações extremas colocando-se frente a frente com a morte, não estariam mais vivos que nós, seguros no conforto de nosso lar, domesticados e reféns de nosso próprio medo? A sociedade da vigilância total quer nos convencer de que algo pode acontecer conosco a qualquer momento, portanto, é preciso se cuidar, se preservar, ou seja, abrir mão de viver e apenas sobreviver uma existência anônima e esvaziada de sentido.

O fato é que a vida morre de inanição em nossa busca obsessiva por uma existência indolor, sem sofrimentos ou rupturas e prolongada ao máximo em meio a prazeres cada vez mais simulados, artificializados e banalizados no ciberespaço. Muitos não entendem que vida e morte não são fatos objetivos, mas estados subjetivos, condições existenciais, podemos dizer que há mais vida no ato voluntarioso de um terrorista do que nessas figuras de trabalhadores exaustos, que lotam os trens e ônibus de nossas metrópoles. Em tal contexto é urgente repensar os fins e os meios utilizados para formação humana num contexto pós-humanista no qual todos estão submetidos a ditadura do impessoal.

A analítica existencial realizada por Heidegger (1988) em *Ser e Tempo* mostra que, originariamente o ser-aí, que nós somos a cada momento, é assimilado por seu mundo, perdendo a si mesmo em meio a suas ocupações com as coisas e preocupações com as pessoas. O mundo e os outros determinam como e quando sentir, como e quando compreender, como e quando comunicar. O impessoal constitui assim o sujeito que não é ninguém em particular, mas é todo mundo na medianidade cotidiana. O ocupar-se da alimentação e vestuário, o tratar do corpo doente, o ser por outro ser, contra outro ser, sem os outros, o passar ao lado de outros, o não sentir-se tocado pelos outros, são modos possíveis de preocupação. Esses modos deficientes de ser-com marcam a convivência cotidiana imediata com os outros.

Estamos diante de um mundo aprovado, no meio do qual lutamos para sermos aceitos. Divertimos-nos como impessoalmente se faz, lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se lê, vê e julga. Achamos revoltante o que impessoalmente se acha revoltante. O impessoal, na medida em que prescreve a decisão e o julgamento no que está decido e julgado, retira nossa responsabilidade sobre os nossos atos e julgamentos. Veste-se, come-se, diverte-se, fala-se, morre-se, vive-se, sem que ninguém seja responsável, senão, um eles, um Se impessoal que a tudo nivela e banaliza. (Cf. Heidegger, 1988).

É desse contexto de sobrevivencialismo, de uma vida nua, de uma existência inautêntica, que surgem as polêmicas propostas de Peter Sloterdijk: criar um conselho ético-filosófico para nortear as inevitáveis experiências que podem mudar as características genéticas da espécie e promover uma seleção pré-natal na qual se decide quem tem ou não direito de nascer. Ou pior, quem serão os sujeitos da seleção, os criadores, e quem serão aqueles que serão objetos da seleção, o rebanho. (Sloterdijk, 2000).

Educar em uma época pós-humanista: O fim do humanismo como força educadora-domesticadora

No ano de 1999 em um castelo da Baviera o pensador Peter Sloterdijk pronunciou uma palestra que tomava como ponto de partida o diagnóstico heideggeriano da crise do humanismo, a suspeita-denúncia nietzschiana da domesticação apequenadora do homem pelo homem até chegar às recomendações de Platão sobre “arte de pastorear seres humanos”. Algumas inquietações que Sloterdijk compartilha com Heidegger e Nietzsche são motivadas por questões tais como: Para onde nos conduzirá o fim do humanismo, do sonho da emancipação humana via formação? Como nos posicionar frente a crescente bestialização do homem transformado numa besta do trabalho(Heidegger), quando não na primeira e fundamental matéria prima no ciclo perverso da produção – circulação – consumo?

Logo no início de sua palestra, Sloterdijk esclarece que a humanitas desde os tempos de Cícero faz parte das consequências da alfabetização. Daí a natureza e a função do humanismo: propiciar e cultivar a amizade por meio da escrita. Ora, para o velho mundo e até a véspera dos modernos Estados nacionais, saber ler significava algo como participar de uma elite. Assim os humanizados nesse contexto de erudição referia-se a uma seita de alfabetizados com projetos universalistas.

Um dos aspectos fundamentais do humanismo burguês é sua imposição dos clássicos à mocidade, que deveria tomar posse do imenso e complexo patrimônio cultural da humanidade, percebendo-se parte de uma totalidade. Hoje, no crepúsculo da Era atômica, a época do humanismo nacional-burgues chegou ao fim porque a arte de escrever

já não bastaria para atar os laços entre os habitantes de uma sociedade de massas, domesticada e alienada na produção e no consumo e na qual, como já dissemos, há apenas sobreviventes, existências inautênticas, vida nua, indiferente e impotente até mesmo para sofrer.

A difusão mediática da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 pelo rádio, depois de 1945, pela Televisão e hoje pela revolução da internet, fez com a coexistência humana nas sociedades atuais fosse retomada em novas bases. A literatura, a sabedoria humana contida nos grandes clássicos, supostamente portadores dos espíritos nacionais, chegou ao limite, não tem mais a relevância que tinham no humanismo clássico. A síntese sociocultural não é mais algo em que livros e cartas tenham papel predominante. O humanismo moderno, que nasce junto com o ideal de um pleno controle da natureza via ciência e da sociedade via política, e que oferece os pressupostos, princípios, valores e finalidades do que se convencionou chamar de formação humana e construção da cidadania via educação, esgotou-se como modelo de escola e de formação. O foco central de qualquer humanismo é o desembrutecimento humano, a crença subjacente aqui é – as boas leituras conduzem a melhoria do homem – sua humanização, que mais parece um processo de domesticação contra as tendências bestializadora.

Não se pode compreender o humanismo antigo sem considerar que ele toma partido em um conflito de mídias – o livro propõe uma resistência contra o anfiteatro, assim como a leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência, prudência, bom senso e criadora de consciência opõe-se às sensações e embriaguez desumanizadoras, impacientes e intolerantes dos estádios. Ontem sacrifícios de cristãos e combates mortais entre gladiadores, hoje shows, festas Raves, Funk, carnaval e, claro, futebol. Do mesmo modo que na Antiguidade o livro perdeu a luta contra as arenas, as forças desinibidoras, atualmente a escola está gradativamente perdendo a batalha contra as forças indiretas de formação: a televisão, os filmes e jogos eletrônicos violentos, entre outras mídias desinibidoras.

Essa luta no cerne do humanismo entre tendências bestializadoras e civilizadoras – domesticadoras, essa luta entre o livro, a leitura dos clássicos e os espetáculos ruidosos e, as vezes, cruéis e eróticos tão ao gosto do hedonismo das massas, faz com que o humanismo signifique mais que a suposição de que a leitura forma.

Mas em que sentido se pode falar de fim do humanismo ou em época pós-humanista?

Em 1946, Heidegger escreveu uma carta intitulada Sobre o humanismo e endereçou a um jovem pensador francês Jean Beaufret. Certamente, ao escrever sua carta Sobre o humanismo, Heidegger não pretendia reforçar a ideia de uma comunidade de amigos forjada na leitura de clássicos, que supostamente encarnariam o espírito do povo ou da cultura. Nesse texto, ao interrogar as condições do humanismo europeu, o filósofo inaugurou um campo de pensamento pós-humanista. Heidegger escreve sua carta sobre o humanismo como resposta a uma pergunta feita por Jean Beaufret – Como conferir novamente um sentido a palavra humanismo? (1983a). O filósofo observa que essa questão expressa a intenção de preservar a palavra humanismo, além de admitir que ela perdeu o sentido. Ainda certamente marcado pelas tragédias e horrores da II Guerra Mundial, o filósofo pergunta se “... já não é suficientemente óbvio o desastre que todos títulos desse tipo anunciam? (HEIDEGGER, 1983 Apud SLOTERDIJK, 2000, p. 22).

O que Heidegger tenta mostrar é que o termo humanismo não tem que ser apenas re-significado, ele tem que ser abandonado. Afinal, para que exaltar novamente o ser humano enquanto membro de uma comunidade de amigos forjada na leitura das grandes obras de nossa cultura Ocidental?

As catástrofes do presente e ao longo da história parecem mostrar que o problema é o próprio ser humano e seus sistemas de auto-elevação e auto-explicação que recebem o nome genérico de humanismo. Quando Heidegger propõe o abandono do termo humanismo, o filósofo coloca em questão as três principais respostas à crise europeia de 1945 que são: o cristianismo, o marxismo e o existencialismo cristão ou ateu.

Todos variedades de humanismo que procuram evitar “a radicalidade ultima da questão sobre a essência do ser humano.” (Heidegger, 1983a). Toda espécie de humanismo padece de uma crônica incapacidade de colocar de forma adequada a questão sobre a essência do ser humano, que deve ser compreendida nos marcos da analítica existencial de Ser e Tempo. Heidegger rejeita o humanismo e toda filosofia que tome o homem como “medida de todas as coisas”, até mesmo do próprio Ser. O homem é apenas “o pastor do ser” (Cf. HEIDEGGER, 1950; 1983).

Os humanismos em suas diferentes formas (cristianismo, marxismo, existencialismo) obstruíram, com suas interpretações apressadas e equivocadas da essência do ser humano, uma genuína discussão sobre a essência humana tal como foi colocada em Ser e Tempo (1927). Por mais que as espécies de humanismos distingam entre si, segundo suas metas e fundamentos, segunda a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto:

“... que a humanitas do homo humanus é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo. ...Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do ser com ser humano. Mas o humanismo tolhe mesmo esta questão, pelo fato de, por causa de sua origem da Metafísica, não conhecê-la nem compreendê-la.” (HEIDEGGER, 1983a, p. 19)

Mas em que sentido Heidegger pretende corrigir ou oferecer uma alternativa aos humanismos? Devemos em primeiro lugar renunciar a uma errônea subestimação do homem. “A questão sobre a essência do ser humano não entra no rumo certo até que nos afastemos da mais velha, mais obstinada e mais perniciosa das práticas da metafísica europeia – definir o ser humano como animal rationale.” (HEIDEGGER, 1983a Apud SLOTERDIJK, 2000, p. 24-25).

Na compreensão metafísica de homem como animal racional, este continua ser entendido como animal com algumas propriedades ou faculdades espirituais como o pensamento, por exemplo. A analítica existencial de Ser e Tempo refuta a compreensão tanto da animalidade quanto da racionalidade como constitutivo da essência humana. Uma

essência que se faz sendo, já que o homem é um constante ainda não que tende necessariamente a ser.

Contra todos os humanismos e suas boas intenções, Ser e Tempo nos mostra que aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a “essência” do homem reside em sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de existência, que significa realidade efetiva, à diferença com a essência enquanto possibilidade. ... O homem desdobra-se assim em seu ser (west) que ele é o “aí”, isto é, a clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser.(HEIDEGGER, 1983a, p. 21).

Na perspectiva heideggeriana, a essência do ser humano não pode ser compreendida na dimensão zoológica ou biológica, ainda que acrescida da espiritualidade, ou racionalidade. Ela se desdobra nos diversos modos de ser do ser-aí que nós mesmos somos a cada momento. Não há nenhuma comunhão ontológica, ou seja, de natureza entre o animal e o homem. Existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou espécie, mas uma diferença ontológica, de modo de ser e estar no mundo. O Homem não pode ser concebido como um animal dotado de razão e capacidades espirituais. O modo de ser do homem enquanto existente marca sua radical distancia, diferença dos animais e de todos os outros entes – Deus é, a montanha é, o rio é, o homem existe, ou seja, ele se perfaz como um constante arrancamento para fora de si, um ser simplesmente aí jogado sob condições que não escolheu e a partir das quais terá que fazer escolhas.

O que a analítica existencial de Ser e Tempo nos mostra é que o homem é um ser no mundo, ele não está simplesmente no mundo como a água dentro do copo, ou como plantas e animais atrelados aos seus ambientes. O homem como ser no mundo mora, habita o mundo e o constitui enquanto complexo de relações, remissões, significados que surgem na medida em que ele é obrigado a preocupar-se com os outros e ocupar-se com as coisas. As coisas e os animais estão próximos ou distantes no mundo, o homem, por sua vez, mantém uma relação de familiaridade, comprometimento com o mundo no qual habita. A dignidade humana, sua singularidade, em relação as demais coisas, não reside no fato dele possuir uma sensibilidade diferenciada que o faz criar uma obra de arte, ou uma racionalidade que lhe dá a ilusão de controle e domínio sobre a totalidade das coisas.

A dignidade humana está no fato do homem ser o escolhido pelo Ser, o que faz da existência humana uma clareira na qual o ser pode desvelar-se no dizer e no pensar do homem, ainda que originariamente ele esteja afundado na impessoalidade e tagarelice que nada diz. Pensamento e linguagem são dádivas do ser ao homem, daí nosso pensar e dizer deveriam, antes de tudo, serem atos de agradecimento ao Ser por fazer de nós seus guardiões. Não é por acaso, pois, que Heidegger define a filosofia como uma co-respondência na linguagem ao apelo do ser. (Cf. HEIDEGGER, 1983b).

Na carta *Sobre o humanismo* está dito que a linguagem é antes “a casa do ser; ao morar nela o homem existe, à medida que compartilha a verdade do ser, guardando-a. O que importa na definição da humanidade do ser humano enquanto existência, é que o essencial não é o ser humano, mas o ser...(HEIDEGGER, 1983a, p. 24). Não tem sentido objetar, como alguns tentaram, que a crítica de Heidegger ao humanismo e seus princípios iluministas, cristãos, existencialistas, conduziria a um anti-humanismo. Heidegger procura evitar essa queda no inumano, ao mesmo tempo em que não aceita as alegações do humanismo de já ter explicado suficientemente a essência do homem. O filósofo procura preservar uma das funções mais importantes do humanismo clássico: o estabelecimento da amizade do ser humano pela palavra do outro. Não podemos esquecer que a existência humana se perfaz como tarefa, como resposta a um apelo há muito silenciado – o homem como pastor do ser tem a missão de guardar o ser, corresponder a ele naquilo que sente, pensa, diz ou faz. Com Heidegger, o homem ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade. “O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ec-sistência consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser.” (HEIDEGGER, 1983a, p. 29).

O fato é que a crítica de Heidegger ao humanismo propõe uma mudança de atitude que aponta para uma espécie de ascese (saída do abafamento da existência sob o impessoal) que vai além das metas da educação e do humanismo. Exige-se aqui uma atitude

de respeito, escuta, condescendência ao Ser. Não é por acaso que o humanismo tem a mesma origem que o tecnicismo, apesar de muitos oporem tais termos. Ambos são resultados de uma busca por controle e domínio da totalidade do real por uma subjetividade pura desencarnada.

O comunismo, o fascismo e o americanismo não passariam de três variações dessa força antropocêntrica que coloca o homem como senhor e controlador de tudo que é.

Mas o que ainda forma o homem, se o humanismo fracassou como escola da domesticação humana, enquanto forma de controlar tendências desinibidoras? O que educa o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro o que ou o quem educa os próprios educadores?

O ser humano é uma força criadora e domesticadora de coisas e homens. Nietzsche percebeu isso.

Em todos os lugares, vejo portões mais baixos...Ando por entre esse povo mantendo os olhos abertos. Eles se tornaram menores e ficam cada vez menores – nisso consiste sua concepção de felicidade...Alguns deles querem, quanto a maioria porém, outros querem por eles. São redondos, corretos e bons uns com os outros...Abraçar modestamente uma pequena felicidade – a isso chamam resignação...Querem no fundo ingenuamente uma coisa acima de tudo – que ninguém lhes faça mal...Virtude é para eles aquilo que torna modesto e domesticado – fazem do lobo um cão e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens.(Cf. NIETZSCHE, 1986).

Os homens da atualidade são acima de tudo– bem sucedidos criadores que conseguiram fazer do homem selvagem o ultimo homem. O que seria a educação senão um sistema que insiste em banir as exceções a favor do medíocre. O que são escolas, famílias, igrejas senão lugares onde se amansa a besta humana e se ensina, não a viver a vida, mas a sobreviver uma vida bestializada e impotente. A tese do ser humano como criador, domesticador de seres humanos faz explodir o horizonte humanista. O humanista assume o homem como dado e aplica-lhe então seus métodos de domesticação, treinamento e formação. Nietzsche percebe, contudo, que por trás da domesticação escolar

dos homens, descortina-se um horizonte sombrio. Lutas intermináveis surgirão sobre o direcionamento da criação de seres humanos.

O fato do homem ter ficado menor, tornado-se uma besta do trabalho dócil, uma vida nua e vazia, é o resultado de uma política de criação indiscutível. Os homens conseguiram com ajuda de uma hábil combinação de genética e ética criar a si mesmos para serem menores. “Eles próprios se submeteram a domesticação e puseram em pratica sobre si mesmos uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade a maneira de animais domésticos”.(SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

Em sua suspeita contra a cultura humanista, Nietzsche aponta aqueles que detém o monopólio da criação-domesticação dos homens: padres, professores, apresentam-se como amigos do homem e ensinam disputas entre correntes de criadores e diferentes projetos de criação. Esse será o conflito do futuro, a luta entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os criam para ser grande, pensando e sentindo além de bem e mal e inocentando a vida mesmo na dor e no sofrimento. O que a perspicácia de Nietzsche denuncia é que a domesticação do ser humano é o ideal inconfessado de toda espécie de humanismo que acredita que pode melhorar o homem via educação. Entretanto, seria ingênuo e simplista pensar que esse processo de domesticação do ser humano se deu através da leitura de alguns clássicos.

A leitura teve um imenso poder na formação humana, mas é a seleção (hoje baseada na meritocracia) que opera por trás da proposta de formação do humanismo. Nesse sentido, Peter Sloterdijk fala da necessidade de se formular um código das antropotécnicas que alteraria retroativamente o significado do humanismo – a humanitas não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano via textos, cartas, ela implica também que o “homem representa o mais alto poder para o homem...”(NIETZSCHE, 1986).

As próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de decisões políticas quanto a espécie. Será que a humanidade e suas elites culturais conseguirão encaminhar procedimentos de autodomesticação? A todo momento somos testemunhas

da luta interminável entre impulsos domesticadores e os bestializadores. Nosso processo civilizatório é perpassado por uma tendência desinibidora, que desemboca na barbárie. Não se pode prever se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de característica do gênero humano, se será possível mudar do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré natal.

Conclusão

Apesar da revolução epistemológica que vivemos nesse início de milênio, com a emergência de novos paradigmas no campo das ciências, em nossas universidades prevalece ainda a valorização extrema, quase que obsessiva, da eficácia e eficiência no funcionamento dos dispositivos tecnológicos, entre os quais se encontraria a própria universidade. A eficácia incondicionada e a competição tornam-se critérios últimos de hierarquização, ordenação e avaliação dos diversos dispositivos tecnológicos, entre eles a universidade e o próprio homem. O mais inquietante é que não está em nossas mãos mudar tal situação.

O que seria necessário fazer, dentro das limitações impostas por nossa condição de “funcionários da técnica”, para que a universidade volte a constituir-se em genuíno e autêntico poder espiritual? Como fazer da universidade a mais alta escola do povo apta a formar homens a altura das tarefas e desafios de nosso tempo? A questão da fragmentação da universidade em departamentos, por exemplo, reflexo da inteligência cega (Morin) e do predomínio do discurso da competência, sempre foi questionada por Heidegger. Não há como negar a atualidade do diagnóstico feito pelo filósofo em 1929 na conferência *Was ist Metaphysik?* (Que é metafísica?) sobre essa universidade da era da técnica. Ela não passaria do resultado da fragmentação da ciência numa diversidade de especialidades e disciplinas que são artificialmente reunidas em Universidades e Faculdades. Na realidade, constata o filósofo, desapareceu o enraizamento das ciências, da universidade e do próprio homem no mundo da vida (*Lebenswelt*) (Cf. HEIDEGGER, 1979, p.21).

O fato é que a universidade na Era da técnica planetária corre o sério risco de se tornar uma instituição técnica determinada por princípios tais como: funcionalização, automação, burocratização e informação. A própria concepção de homem que subjaz ao funcionamento das universidades na chamada Sociedade do conhecimento, o reduz à condição de animal de trabalho (*arbeitendes Tier*), ou material humano (*Menschenmaterial*) (Cf. HEIDEGGER, 1997). Nesse sentido, veremos que o caráter radicalmente técnico de nossa época faz da universidade um dispositivo tecnológico semelhante a uma fábrica ou a uma agência prestadora de serviço, que privilegia em suas grades curriculares uma concepção meramente técnica e científica do mundo natural e humano. O pior é que nos iludimos de que, sob a mediação da técnica, podemos controlar e dispor da totalidade das coisas conforme nossa vontade. Ora, Heidegger observa que a força que organiza isso tudo, conferindo coesão à sociedade, é uma vontade de potência cujo único objetivo, como já observou Nietzsche, seria seu próprio engrandecimento, ou seja, o aumento de seu próprio domínio sobre a totalidade dos entes.

Infelizmente, essa disponibilidade incondicional de todas as coisas à fúria da técnica faz com que a universidade deixe de ser um poder espiritual decisivo na constituição de uma verdadeira nação, de um verdadeiro espírito do povo (*Volkgeist*). Enquanto instituição organizada tendo as leis de mercado como condição, a burocracia como meio e a formação de incompetentes sociais como resultado, a universidade tem agora como missão básica a formação desse animal de trabalho – o homem, que se converte em material humano que deve ser preparado para render o máximo no processo de produção, ou ser descartado como uma espécie de ruído que compromete a otimização da performance do sistema.

O fato é que hoje proliferam diversas formas de se falar em crise da razão e seus conceitos operatórios, o que exigiria uma nova universidade para a formação de um novo tipo de homem adaptado a uma realidade na qual a única coisa permanente é a própria impermanência e transitoriedade das coisas. Infelizmente, esses novos paradigmas, que

instauram novas formas de adquirir, armazenar e transmitir conhecimentos, nem sempre são considerados ou compreendidos pelos gestores, professores e alunos em nossas escolas e universidades. Que desafios se colocariam à universidade nessa época de emergência de novos paradigmas e no âmbito da chamada sociedade do conhecimento? Em que medida essa universidade pode ser crítica e inovadora em relação à crescente padronização e especialização do conhecimento num mundo cada vez mais uniforme e esquadrinhado pelo cálculo?

Reconhecemos que a ciência contemporânea procura reintegrar o homem no mundo que ele descreve, tentando talvez re-encantar a natureza e devolver o mistério que cerca cada coisa em sua simples presença. Essa nova postura certamente exige novas formas de produzir, assimilar, armazenar e distribuir o conhecimento adquirido, não apenas através da ciência e sua insistência sobre o demonstrável, mas mediante uma relação realmente significativa e originária com um mundo reabitado pelo mistério.

Infelizmente, a universidade hoje, refém do mercado, está impossibilitada de buscar um equilíbrio no uso do cálculo e da planificação em seus modelos de gestão, em suas pesquisas e nos conteúdos programáticos das diversas disciplinas. O pensamento calculador erige-se como a única maneira de pensar válida, como consequência, o conhecimento científico, com seu método experimental/matemático, torna-se o único digno de ser ensinado, em detrimento de outras formas de narrativas e experiências (arte, religião, filosofia, etc.) fundamentais para o processo de humanização do homem.

Diante desse cenário aparentemente estéril e inóspito do mundo uniforme do cálculo, Heidegger nos aconselha a serenidade (*Gelassenheit*) – uma atitude que nos faz inserir e utilizar de forma conveniente os dispositivos tecnológicos, evitando que sejamos triturados e devastados por eles. Portanto, não devemos nos deixar levar por nenhum ativismo ou qualquer espécie de revolta diante da técnica, sob pena de cair na armadilha do pensamento calculador.

A questão que se coloca, então, é: estaríamos nós, filhos de uma época uniformizada pelo cálculo, aptos a resgatar uma relação mais originária com os outros e com as coisas? Vale a pena vender tão caro nossa liberdade por todo esse aparato de segurança e um certo conforto material, que só nos tornam mais indolentes e alienados em relação às nossas mais autênticas necessidades e capacidades?

O fato é que no crepúsculo da Era atômica, não é mais uma terra sobre a qual o homem vive. O pior é que a filosofia não pode produzir um efeito imediato, fazendo mudar o estado presente do mundo. Resta-nos preparar, mediante o pensamento e a poesia, uma disponibilidade para a aparição do sagrado ou para sua ausência em nossa decadência. Em último caso, cabe a nós decidir se da noite desse tempo de penúria e indigência surgirá uma nova aurora do pensamento do Ser. Enquanto isso, o “deserto cresce...”. E errando por uma terra devastada e uniformizada pelo cálculo, o homem continua surdo ao canto do poeta – Lá onde brota o perigo nasce também o que salva (CF. HÖLDERLIN, Patmos).

APÊNDICE

O caso Heidegger

Além das dificuldades intrínsecas a todo discurso filosófico, no caso de Heidegger, não podemos esquecer que estamos diante de um filósofo cujo próprio status filosófico é questionado por aqueles que insistem na cumplicidade do pensamento heideggeriano com o crime extremo, reportando-se ao engajamento temporário do filósofo na “revolução nacional-socialista” durante seu reitorado na Universidade de Freiburg em 1933. Sobre o tema - técnica e política em Heidegger, remeto o autor às reflexões de Silvio Vietta presentes em sua obra *Heideggers Kritik am Natiosozilismus und an der Technik*. Para Vietta, uma análise escrupulosa dos textos demonstra que existiria uma implicação entre o aprofundamento da reflexão sobre a técnica moderna e a história da ciência e o distanciamento crítico de Heidegger do nacional-socialismo, que não passaria no plano político de uma forma aberrante do gigantismo e da violência explícita ou implícita do aparato técnico-científico que estende seu domínio por todo planeta. Cf. VIETTA, Silvio. *Heideggers kritik am Natiosozilismus und na der Technik*. Tubingen: Niemeyer, 1989. Infelizmente, por má fé ou por pura e simples ignorância, ainda temos que deparar com textos que, levemente, sem nenhum aprofundamento da questão sobre Heidegger e o nazismo, insistem na cumplicidade de seu pensamento com o crime extremo. O texto *Vida e Obra da col. Os Pensadores*, escrito pela profa. Chauí, alimenta algumas calúnias sobre o engajamento do filósofo no nazismo. Acho que é muito graveo que ela diz ali. 1a calúnia - Afirma que Heidegger, "em alguns textos" teria dito que só é possível filosofar em grego e alemão. Heidegger NUNCA disse isso. E depois, uma calúnia mais grave - Dizer que Heidegger enquanto reitor de Freiburg perseguiu o antigo mestre Husserl e permitiu queimas de livros de autores judeus, MENTIRA, Heidegger fez justamente o contrário. E a adesão do filósofo ao nazismo na década de 30, antes dos

campos de concentração, deveu-se a uma crença de que o nazismo poderia levar a Alemanha para uma 3ª via, nem comunismo nem capitalismo. Nem Rússia, nem USA. O próprio filósofo já no final da década de 30 reconheceu seu equívoco, o nazismo na verdade representava a fúria da técnica em querer dominar toda práxis humana. Mas a quem pedir perdão? Quem é suficientemente inocente para dar o perdão ao nosso filósofo? Ele preferiu o silêncio. No silêncio a presença do ser é tão contundente que prescinde das palavras...mas o silêncio é uma ofensa para uma época tagarela que nada diz e vegeta uma existencial banal, administrada no mundo do todo nós. Heidegger jamais apoiaria um estado totalitário, que massifica, arrebanha, embrutece o home

Referências Bibliográficas.

- AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1998.
- . Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
 - . O Fim do Pensamento. Tradução de Alberto Pucheu Neto, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2004.
 - . "O que é o contemporâneo? e outros ensaios." Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó - SC: Argos, 2009.
- DELEUZE, Gilles. Controle e Devir. In: Conversações. Trad. de Peter Pál Pelbart. São
- FARIAS, Vitor. Heidegger e o Nazismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FOUCAULT, Michel. Nascimento da biopolítica. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. Heidegger et la Langage de la Methaphysique. Paris: Archives de Philosophie, 1973.
- GIACOAIA, Oswaldo. Corpos em fabricação. *Natureza Humana*, 5 (1), pp. 175-202, jan.-jun. 2003.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2a. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- . Essais et Conférences. Trad. A. Preau. Paris: Gallimard, 1958.
 - . O que é isto, a filosofia?. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983b.
 - . sobre o Humanismo. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983a.
- .Entrevista póstuma. In. *Der Spiegel*. 1966 (Sem dados).
- .Holzwege. Aufl. Frankfurt: V. Klostermann, 1972.
 - .Introdução à Metafísica. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
 - .Was heisst Denken? (1954). 3. Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1971.
- LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela Técnica. *Cad. de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 6, n. 2, p. 107-138, jul-dez. 1996.
- MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: *O Homem máquina: a ciência manipula o corpo*. Organizador: Aduino Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Assim falava Zaratustra. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação - NEPEFE
AÇÃO DE EXTENSÃO – 2016/1
1º Ciclo de Palestras - FENOMENOLOGIA: Temas e Pesquisas.

PELBART, Peter. Biopolítica. In. Sala Preta. USP-ECA, V. 7, n. 1, 2007. Disponível em: http://www.eca.usp.br/salapreta/PDF07/SP07_08.pdf – Acessado em 15/09/2012.

PLATÃO. Diálogos. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PÖOGELER, Otto. Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1967.

SLOTERDIJK, Peter. Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Estação Liberdade: São Paulo, 2000.