

Ética e Estética são Um? O que isto pode ter a ver com a Educação escolar?

Fausto dos Santos Amaral Filho¹

¹Universidade Tuiuti do Paraná (UTP), Curitiba/PR – Brasil

RESUMO – Ética e Estética são Um? O que isto pode ter a ver com a Educação escolar? A partir das duas perguntas que intitulam o presente artigo compreende-se, ao responder à primeira, que aquilo que identifica Ética e Estética é o fundamento polissêmico da linguagem que as constitui, em contraposição à linguagem monossêmica da Ciência. Assim, passando para a segunda pergunta, sem deixar o horizonte da linguagem, encontramos uma interpretação da Modernidade e da Pós-modernidade e os modos da Educação de situar-se aí. Quando, então, tentando superar uma visão monossêmica da Educação, passa-se a pensar nas possibilidades daquilo que se pode chamar de *polissemia escolar*.

Palavras-chave: **Ética e Estética. Educação. Modernidade. Polissemia Escolar.**

ABSTRACT – Ethics and Aesthetics are One? What could this have to do with school Education? From the two questions present in the title of this text, we understand, answering to the first question, that what identifies Ethics and Aesthetics is language's polysemic grounding, in contraposition to science's monosemic language. Therefore, going to the second question, still taking language into account, we were able to find a Modern and Post-modern interpretation as well as ways for Education to be inserted therein. Trying to overcome a monosemic point of view on Education, we started thinking on the possibilities of what we can call academic polysemy.

Keywords: **Ethics and Aesthetics. Education. Modernity. Academic Polysemy.**

Wittgenstein, no final do seu *Tractatus*, afirma que “[...] a Ética e a Estética são Um” (Wittgenstein, 1987, p. 138) e que, além disso, estariam destinadas àquelas coisas diante das quais, não se podendo falar proposicionalmente, com valor de verdade, deveríamos nos manter calados (Wittgenstein, 1987, p. 142). Assim, o que une, identificando, Ética e Estética é justamente o fato de estarem fora do âmbito proposicional orientador dos valores de verdade que imageiam as estruturas da realidade¹. Ambas não *compartilham* os pressupostos necessários para que possam ser inseridas nos limites da linguagem lógica e, portanto, para que, além da significação (*lógos semantikós*), possam agregar a si a capacidade de dizer a verdade e a falsidade das coisas (*lógos apophantikós*). Mas quem os compartilha, então?

Ora, não é de hoje, sabemos, que a lógica estrutura a linguagem perfeita para a Ciência. Mas hoje, de uma maneira ainda mais circunscrita, aquilo que circunscreve a linguagem lógica está delimitado ao horizonte das ciências da natureza, através dos seus procedimentos empírico-formais. Assim, toda palavra à qual corresponda *um* ente cujo modo de ser no mundo possa ser permeado pelo cálculo passa a ser mais um *instrumento* (*órganon*) da maquinaria necessária para se chegar a dizer aquilo que o mundo realmente é.

Mas como *uma* palavra pode chegar a esse tipo de correspondência? Já está dito. Desde que ela *corresponda* a *um* ente. Ou seja, desde que reprima as suas potencialidades semânticas às exigências daquele mesmo ente ao qual resolve corresponder, calando-se em relação a tudo o mais. Reafirmando constantemente a identidade do correspondido, ela própria adquire um *status* identitário para si; justamente aquele que se adequa à identidade do correspondido. Dessa maneira, tal palavra é aquela que está fadada a, repetidamente, sempre dizer o mesmo. Dizer sempre o mesmo é o que lhe mantém adequadamente na segurança da *correspondência* (*adaequatio*) e, portanto, perfeitamente ajustada para adentrar no cálculo proposicional da linguagem, onde a verdade e a falsidade são decididas.

Mas como assim? Alguém bem pode perguntar: como é que a linguagem científica pode estar fundamentada na monossemia das palavras? Como é que a partir de palavras que dizem sempre o mesmo a Ciência pode avançar? Não é justamente a Ciência aquela que continuamente avança? Sim, evidentemente que a Ciência *avança*, quem seria capaz de negá-lo? Mas para onde avança a Ciência? A Ciência só pode avançar em direção ao *mesmo*, não permitindo que nada de novo aconteça para fora do seu próprio âmbito que, evidentemente, é sempre o mesmo: a repressão da linguagem em prol do delineamento do mundo. Portanto, se a Ciência só pode avançar em direção ao mesmo, o que avança na Ciência é justamente o delineamento do mundo a partir da repressão da linguagem. Sendo assim, a Ciência é aquela que, avançando, impõe cada vez mais limites ao *mundo*, transformando-o em uma coisa só.

Mas e a Ética e a Estética, o que é que elas fazem no *mundo*, então? E ainda mais, para serem consideradas, da mesma laia, um? Como

sempre, a mãe zelosa parece compreender muito bem tal identificação quando diz para o seu filho “Menino, tire o dedo do nariz que é feio!”. Mas como nós podemos compreender isso? Vejamos, já que, apesar do filósofo, não conseguimos ficar calados.

Geralmente designamos por Ética aquele tipo de discurso filosófico que recai diretamente sobre as questões da vida, das mais comezinhas às consideradas mais elevadas, das mais simples às mais complexas. Por isso, desde Aristóteles, a Ética tem que ser pensada junto com a Política: qual a vida que posso realizar junto aos outros? Se há opções, qual será a melhor a seguir? Há liberdade para decidir sobre isso, ou a única coisa que há é a liberdade para decidir sobre isso? Há de fato uma forma de vida melhor que a outra e, portanto, todos devem segui-la, sem distinção? De fato, como nos diz o filósofo “[...] o mundo dum homem feliz é diferente do dum homem infeliz” (Wittgenstein, 1987, p. 139)? Certamente deve ser. Mas quem estabelece o que é a felicidade para poder delimitar a diferença? É um mal que não consigamos fazê-lo? Mas, se é um mal, é algo que possamos remediar em nossas vidas, ou é uma espécie de miasma, assim como um pecado original, ou apenas uma espécie de mal estar da nossa civilização para o qual pode haver um cuidado? Mas se há um mal que nos é próprio, qual o nosso bem?

Como se vê, quando resolvemos falar sobre Ética, várias palavras vão adquirindo substancialidade no discurso: política, liberdade, formas do viver, dever, felicidade, pecado, culpa, neurose, cuidado, remissão, mal e bem. Evidentemente que tais palavras não são as únicas que a fala Ética acolhe, mas apenas e tão somente aquelas que este nosso discurso aqui acolheu. Mas, se tais palavras adquirem *substância* (*hypokeímenon*) no discurso Ético, o que é que elas *suportam*?

Ora, como já vimos, cada palavra suporta aquilo mesmo que se adequa aos limites do ente ao qual corresponde. Mas que tipo de ente delimita a palavra *liberdade*, ou ainda, *dever*, *felicidade*, *bem* e *mal*? Creio que mesmo olhando rapidamente dá para perceber que tais palavras parecem designar *coisas* um tanto quanto diferentes daquelas que as palavras das ciências empírico-formais designam. Qual a diferença? Simples, as coisas que a palavra Ética designa não têm forma empírica. As palavras dos discursos éticos não correspondem a fenômenos sensíveis apreendidos pela intuição. Sendo assim, tais fenômenos, ainda que nomeáveis, não são propriamente passíveis de serem valorados pelo cálculo. Com o que, de fato, escapam ao estrito delineamento que a palavra lógica exige para que possa adentrar no jogo proposicional revelador da verdade e da falsidade daquilo que foi nomeado. Dito de outra forma, são palavras e, portanto, é claro que possuem *sentido*. Afinal, estão no léxico da nossa língua; todos nós as distinguimos de um mero ruído qualquer. Contudo, não possuem *referente* algum. O som proferido significativamente não corresponde a qualquer objeto empírico passível de identificação. São como recipientes *vazios* de conteúdo. Seres sem *identidade* e, assim, necessariamente, *contraditórios* também. Dessa maneira, se a palavra Ética é vazia, o que neste contexto significa dizer que ela não possui um conteúdo referencial determinável, o que acontece com ela, então?

Ora, o recipiente vazio é o ser cheio de potencialidades. A princípio, há espaço nele para que o preenchamos das mais variadas maneiras. Pode ser o caso, inclusive, que, ao fazê-lo, ultrapassemos os limites do *transbordo* (*metáphora*). Pois, não estando determinada a corresponder à identidade referencial alguma, a palavra, quando Ética, pode acolher uma *pluralidade* de significações possíveis. Por isso, a palavra Ética nunca diz apenas e tão somente o *mesmo*, mas, diante da indeterminação que lhe é própria, vai constituindo-se suportando *diferenças*. O discurso Ético é sempre *polissêmico*.

Pois bem, e o discurso Estético? O que é que ele suporta que pode torná-lo passível de identificação com o discurso Ético? Como sabemos, a palavra *estética*, assim como a empregamos para designar um dos aspectos da reflexão filosófica, ainda que compartilhe a mesma origem grega que a *ética*, não é tão vetusta quanto ela, tendo adentrado em tal meio já na Modernidade. Foi Alexander Baumgarten quem a introduziu, fundamentalmente, a partir da sua tese intitulada, justamente, *Aesthetica*, publicada em dois volumes (1750, 1758). De uma forma geral, distinguindo a representação sensível dos objetos da representação conceitual, tenta legitimar a possibilidade de um conhecimento próprio da percepção sensível, não intelectual, cujo paradigma seria a noção de belo, que a arte é capaz de expor (Baumgarten, 1993). Já Hegel, ainda que o tenha adotado, não gosta muito do nome. O que podemos entender pela carga etimológica que a palavra comporta, fazendo parecer que toda questão Estética recaia fundamentalmente sobre a percepção sensível. Afinal, a palavra *estética* é proveniente do adjetivo grego *aisthētikós*, que, em sua forma nominativa plural neutra, *tà aisthētiká*, pode significar *aquilo que é percebido pelos sentidos*. Como um substantivo, *aísthesis*, geralmente se traduz por *sensação*, *sensibilidade*. O que pode levar a Estética a recair em uma espécie de investigação da natureza, o que Hegel recusa². Por isso, para o filósofo, o melhor nome para aquilo que ele mesmo chamará de Estética seria “[...] *filosofia da arte* e, mais precisamente, *filosofia da bela arte*” (Hegel, 2001, p. 27).

Aqui, antes de prosseguirmos com a Estética, podemos notar que já conseguimos um ponto, se não de identificação, pelo menos de aproximação entre Ética e Estética, pois, quando o filósofo exclui do discurso Estético a fala sobre a natureza, direciona-o única e exclusivamente para um dos aspectos da *produção humana*, a arte. Portanto, podemos pensar que são como discursos que falam da *produção da humanidade* que primeiramente Ética e Estética se apresentam para nós como passíveis de identificação.

Mas, então, voltemos para a nossa pergunta sobre o discurso Estético que, ao que parece, já pode ser respondida, ainda que parcialmente: o que é que o discurso Estético suporta? O discurso Estético suporta amplamente a arte, e, mais especificamente, aquilo que Hegel chama de *bela arte*.

Adjetivando o âmbito daquilo que a arte deve suportar quando Estética, o filósofo nos previne de antigas confusões. Não esqueçamos que a palavra grega *tékhne* – que tanto nos textos de Platão quanto nos

de Aristóteles, aparece geralmente nas proximidades da palavra *epistémē*, quando não, e muito frequentemente, unidas pela conjunção *kai*, o que, do ponto de vista lógico, as transforma em termos inseparáveis de um mesmo conceito – adentra na maioria das línguas modernas através da tradição da tradução latina, que o fazia por *ars*, *artis*. Dessa maneira, tais línguas, inclusive o alemão do filósofo, tradicionalmente traduziram *tékhne* por *arte* (*kunst*). Com o que, podemos chegar a falar da *arte* do mecânico, do padeiro e do eletricitista. Chegamos até mesmo a fundar Escolas de Artes e Ofícios, onde, basicamente, eram as técnicas necessárias para o manuseio do *instrumental alheio* disponibilizadas diante das demandas da constituição e manutenção de uma existência justamente fundada no *modo de produção do alheio* que a Modernidade trouxe consigo.

Não, não é este tipo de *arte* (*tékhne*) que devemos questionar se queremos saber o que o discurso Estético suporta, para então podermos levantar a questão da sua identidade com o discurso Ético. Se ainda podemos continuar a pedir a ajuda do filósofo, ele já nos deu a resposta quando diz que o discurso Estético é aquele que fala “[...] tão-somente do belo da arte” (Hegel, 2001, p. 27), por isso, obviamente, suporta a Bela Arte. Assim, por contraste, podemos desconfiar por enquanto que o *belo da arte* do qual nos fala Hegel é algo que está relacionado com a *produção* daquilo que nos é mais *próprio*.

Mas então, de uma vez por todas, pois até parece que já preambulamos por demais, que Bela Arte é esta que o discurso Estético suporta? Na verdade são belas. É o filósofo quem continua com a palavra dizendo quais são: Arquitetura, Escultura, Música, Pintura e Poesia. Com o termo poesia, Hegel atinge também a poesia dramática, englobando assim o Teatro. Agora que já sabemos qual é a arte, na verdade artes, que o discurso Estético suporta, para além de Hegel, na sua sequência, poderíamos engordar a lista: Fotografia, Cinema, Happening, etc. Hoje o termo Artes Visuais consegue abranger uma boa parte das mais distintas produções artísticas.

Sim, já sabemos, são esses os tipos de produção artística que o discurso Estético suporta. Mas, para nós, o que é que eles podem ter de belo? Aliás, se seguimos os filósofos, desde Platão, não aprendemos a desconfiar da *produção artística* (*poiésis*)? O próprio Hegel, como sói acontecer nesses casos, apesar de todo louvor, não nos diz que “a arte é para nós coisa do passado” (Hegel, 1952, p. 48)? Aliás, não esqueçamos o começo do nosso texto: Wittgenstein não nos aconselhou inclusive a calarmos a boca em relação à Estética? De qualquer forma, é o próprio filósofo que nos dá uma chance para compreendermos que o belo propriamente artístico não está sedimentado em possíveis predicados puramente físicos, quando exclui do discurso Estético o belo natural. A beleza suportada pela arte não seria puramente determinada pelas qualidades fisiológicas dos seus produtos. Então, como já desconfiamos, ela só pode estar relacionada com aquilo que nos é mais *próprio*.

Aquilo que nos é mais *próprio* não é apenas *dizer aquilo que é e aquilo que não é*, mas também, e talvez o mais esquisito, *dizer aquilo*

que não é como aquilo que é. Cada um a seu modo, Zêuxis, o famoso pintor da Grécia antiga, fazia isso tão bem que era capaz de enganar os passarinhos que vinham bicar as uvas que pintava, sendo ele próprio enganado pelas cortinas pintadas por Parrásio. O nosso fotógrafo Sebastião Salgado também faz o mesmo com alguns de seus retratos, quando nos mostra a miséria linda por demais. Pensando assim, não foi a troco de nada que Platão expulsou o poeta da sua cidade ideal! Aquilo que o poeta diz não é exatamente aquilo que é, ou o que não é, o que dá no *mesmo*. Mas uma mescla de ser e não-ser, algo de *indeterminado*.

Mas o que é que indetermina a fala do poeta que, para nós, indetermina o discurso Estético de uma forma geral? Tentemos nos aproximar da questão a partir de algo bem determinado, capaz, inclusive, de determinar nossas vidas: a palavra *relógio*.

Evidentemente que todos nós a conhecemos, pois o som que a anuncia faz *sentido*. Mas não é só isso, pois também conhecemos a que classe de objetos ela se *refere*. Não sendo nada difícil para nós, até mesmo corriqueiro, diante da multiplicidade dos objetos que nos vem à mão no dia-a-dia, por mais diferentes que sejam, sabermos distinguir aqueles que a palavra relógio suporta daqueles que ela não suporta. Afinal, sabemos *usar* o relógio e, na cotidianidade do uso, sabemos precisamente o que ele é, correspondendo à precisão do relógio de maneira precisa. Mas o que acontece quando nos deparamos com um relógio que não se encontra exatamente disposto no mundo para ser *usado* em meio à regulação dos deveres do nosso cotidiano? Seria ainda um relógio tal objeto que praticamente não serve pra nada? Mas, então, o que estaria suportando a palavra *relógio* quando, por exemplo, mesmo diante de algo como *A Persistência da Memória* de Salvador Dalí, somos capazes de usar, não exatamente a pintura, mas a palavra *relógio*? Evidentemente que não correspondemos aos relógios de Dalí da mesma forma como correspondemos àqueles que carregamos em nossos pulsos. Mesmo que se possa identificar com precisão o horário de um dos relógios do pintor, muito provavelmente ninguém, ao se deparar com a indicação dos ponteiros, sairá dali correndo por julgar que está atrasado para o trabalho, por exemplo.

Eis, então, um aspecto da sua *indeterminação*: o relógio, quando de Dalí, de fato é um relógio, não há como não *dizer* que não o é, se não o fosse, nunca chegaríamos a proferir tal som diante do referido quadro do pintor. No entanto, não correspondendo precisamente apenas e tão somente àqueles objetos que estão dispostos no mundo para serem usados conforme o som que os nomeia, a palavra Estética também é capaz de corresponder àquilo que ela não é.

Mas, então, o que acontece? A Estética sempre parte de uma *contradição*? Então é por isso que devemos ficar calados em relação a ela? Pois assim, partindo de uma contradição, é claro que ela mesma, desdizendo o que diz, não é capaz de falar nada?

Ora, obviamente que desde o *Sofista* de Platão as coisas não precisam mais ser necessariamente dessa maneira. A palavra Estética, dizendo *aquilo que é e aquilo que não é*, não fala daquilo que se auto anula,

mas, antes pelo contrário, daquilo que pode se expandir a partir da alteridade. Não dizendo apenas e tão somente aquilo que o relógio diz, a palavra, quando Estética, acaba podendo dizer muito mais. O *mais* que a palavra Estética suporta é justamente aquilo que ela não é: o *outro*. Dessa maneira, o relógio de Dalí, não estando limitado a dizer sempre o *mesmo*, aquilo que o relógio é, definindo-o enquanto tal, acaba suportando a possibilidade de dizer algo que seja *diferente*. Afinal, diante das coisas que temos para resolver na vida, ficar constantemente afirmando que o relógio é relógio – não esqueçamos que toda definição é tautológica – até parece uma piada, e de muito mau gosto.

Mas se a palavra Estética não suporta, não se conformando, à mera afirmação identitária dos objetos dispostos no mundo, o que é que ela suporta, então?

Sim, já falamos, o *outro*, o *diferente*. Condição de possibilidade para que se possa chegar a falar do *mesmo*, do *idêntico*. Tanto quanto a constituição *polissêmica* da linguagem, de toda ela, é a condição de possibilidade da definição *monossêmica*. Portanto, diferentemente da linguagem da Ciência, que deve partir da palavra monossêmica e, para tanto, deve antes de tudo reprimir as suas possibilidades semânticas aos estreitos limites da definição, a palavra Estética suporta, acolhendo, aquilo que para a constituição epistemológica do mundo é um problema a ser suprimido. Dessa maneira, acolhendo a polissemia das palavras que suporta, o discurso Estético é sempre *polissêmico*.

Pronto, aí está! Se estávamos procurando aquilo que pode identificar Ética e Estética é evidente que encontramos: o discurso Ético, *idêntico* ao discurso Estético, é sempre *polissêmico*. O que, supostamente, não é pouco. Pois aquilo que os identifica é aquilo mesmo que os constitui, a linguagem que *comungam* – e não poderia ser diferente para que houvesse efetivamente a possibilidade da identificação.

Assim, se de alguma forma conseguimos responder à primeira pergunta do nosso título quando chegamos a perceber que aquilo que faz com que Ética e Estética sejam *um* é a polissemia da linguagem que as constitui, agora, tentemos responder à segunda: o que isso pode ter a ver com a Educação?

Mas, para tanto, para tentarmos compreender o que a Ética e a Estética, sendo um, podem ter a ver com a educação, primeiro precisamos saber qual a relação que elas mantêm com o seu antípoda, a ciência, pois, afinal, todo e qualquer conhecimento se produz por contrastes. Vejamos, então.

Pois bem, quando *falamos* em Educação, como fica claro, antes de tudo, *falamos*. Portanto, Educação, evidentemente, como de resto tudo que de fato é propriamente nosso, é um fenômeno da *linguagem*, sem a qual nem o nada chegaria ao *mundo*. Contudo, não é assim, um simples fenômeno qualquer, mas antes, um fenômeno especialíssimo. Pois, de uma forma geral, aquilo que entendemos por Educação é o lugar privilegiado onde se dá justamente a produção da *inserção* e *permanência* na linguagem – a possibilidade de adentrar em um *mundo*. O inserido sempre o é em um *mundo* pré-produzido pela linguagem que lhe é pró-

pria. Quando ele chega, o *mundo* já está aí conformado às palavras que lhe convém e, inserir-se no mundo, daqui para frente, sempre implicará a questão de conformar-se, de uma maneira ou de outra, com tal fato. Aos modos de *conformação* correspondem os modos da *permanência* no mundo. Permanecer no mundo é necessariamente fazer parte da sua *reprodução*, tanto quanto das possibilidades da sua *produção*. Portanto, em última análise, estabelecendo a correspondência entre *linguagem* e mundo, Educação é especialmente o lugar da *produção* e *reprodução* da existência propriamente humana (*mundana*). Este é o seu privilégio. Tanto quanto o seu *poder*.

Por isso mesmo, pelo poder que possui, geralmente esperamos muito da Educação. Desde a Modernidade, em meio a sua institucionalização, esperamos que ela seja capaz de iluminar a humanidade, proporcionando “[...] a saída do homem de sua menoridade” (Kant, 2008, p. 63). O obscuro no humano é que ele recuse a vida adulta e prefira viver em um mundo infantil, carregado de fantasias, fora da realidade. Trazer, o humano para o *real* passa a ser, portanto, o projeto de um mundo iluminado, produto da Educação. Daí a necessidade primeira, como parte de tal projeto, de se traçar os limites da realidade acessível ao humano, para que possamos distinguir aquilo que efetivamente é, daquilo que não é, o que, evidentemente, já pressupõe uma escolha, o uso *proposicional da linguagem*. Ainda que tal escolha no mais das vezes surja com o epíteto de necessidade, mais precisamente de *necessidade lógica*, justamente por ser uma necessidade da lógica, vale ressaltar aqui, não é propriamente uma necessidade da *escolha*.

Mas qual é a necessidade da lógica para que possamos fazer uso da linguagem proposicional, para que assim, definitivamente livres de qualquer ilusão consigamos nos manter nos limites da realidade? Ora, isso nós já sabemos, a lógica necessita, antes de tudo, reprimir a linguagem, até que cada palavra que vá constituir o seu uso proposicional só possa dizer apenas e tão somente uma coisa só. O que só consegue fazer quando direciona sua voz castradora para os objetos da empiria. Aqueles mesmos que, assim, podem ser calculados. Em última instância, a lógica necessita da *monossemia* das palavras, sem a qual a Ciência jamais poderia chegar a nos iluminar, distinguindo *aquilo que é*, daquilo *que não é*, situando-nos em meio à realidade.

Portanto, para nós, é assim, achando que a Ciência é a única capaz de nos situar em meio à realidade, justamente porque pressupomos que ela é a “forma superior do conhecimento” (Pinto, 1969, p. 63), que a tarefa da Educação passa a coincidir com a tarefa da Ciência. Já que a Educação deve preparar o Cidadão para o mundo tal qual ele é. Dessa maneira, se há um traço comum a toda Pedagogia, quer possa ser rotulada de liberal ou libertadora, tradicional ou nova, é que não há uma que não deseje a alcunha de científica. Afinal, vivemos em um mundo realmente regido pela técnica e pela ciência, e a Educação não pode nos afastar da realidade, antes pelo contrário. Não é assim que aprendemos? Não é assim que ensinamos?

Mas que realidade é esta regida pela técnica e pela ciência da qual não podemos nos afastar? Ora, esta realidade só pode ser *uma* e tão somente *uma*: aquela mesma produzida pela linguagem que lhe convém. Linguagem que não apenas determina o que é o real, mas que, ao fazê-lo, só pode reconhecê-lo como um, o que não poderia ser diferente, na medida em que a linguagem da Ciência só é capaz de reconhecer aquilo que reduz aos estreitos limites da identidade monossêmica.

Porém, pensando bem, é certamente provável que apareça alguém aqui dizendo que isso bem poderia valer, quem sabe, até, por exemplo, a queda do Muro de Berlim, mas que hoje as coisas já não são mais assim. Afinal, já se foi o tempo do Iluminismo, os tempos modernos ficaram para trás, vivemos na *Pós-Modernidade*. Mas, então, cabe a nós perguntar o que é que *vale* na Pós-Modernidade que pode invalidar tudo aquilo que foi dito até agora?

Num primeiro olhar é fácil perceber que pelo menos o nome *modernidade* continua valendo no nome *pós-modernidade*. Evidentemente, não é porque preposamos uma palavra antes dela, no caso *pós*, que ela perde o seu valor, ainda mais quando a ligamos por um hífen. É justamente o contrário que acontece. É a partir da vigência do seu valor que algo como um *pós* pode ser nomeado. Assim, se ainda devemos escutar o que a linguagem diz, é em meio aquilo que de Moderno vigora que podemos nos questionar sobre o seu final, sobre aquilo que vem depois. E é justamente isto que muitas vezes se faz com a alcunha de *Pós-Moderno* na contemporaneidade: uma crítica à Modernidade diante da percepção da sua consumição. Daí a ânsia por um *pós*. O problema é quando passamos a confundir a expressão de um desejo com a realidade, pois, de tanto *falarmos* na fragmentação da Razão Moderna, até parece que nossa *vida* virou um caco, que já não fazemos parte de mosaico algum, quando o que acontece, parece ser justamente o oposto disto. Na contemporaneidade, cada vez mais, quase não há como viver fora do mosaico. O mosaico não mostra tanto a imagem que fazemos do *mundo*, mostra mais a maneira como a produzimos.

Ora, produzimos o *mundo* em concordância com as palavras que lhe convém. Já sabemos disso, confesso que já está soando um tanto quanto repetitivo. No entanto, se para aquele que produz o mundo de acordo com as palavras que lhe convém podem valer as palavras bíblicas que nos alertam que *nem só de pão vive o homem* (Cf. Bíblia, Mt. 4:4, p. 2323), também parece certo afirmar que tampouco viverá só de palavras. A humanidade também produz as condições de possibilidades da sua existência material. Mas, evidentemente que as produz em concordância com as palavras que dispõe para tanto.

Pois bem, então, basta refletirmos um pouco e logo perceberemos que o modo de produção da existência material contemporâneo, fundamentalmente, não é outro senão aquele mesmo que tem o seu início com a Modernidade. Modo de produção que se abre a partir das possibilidades dos avanços da *indústria técnica* e *científica*. Tais possibilidades, cujos modos de ação incluem a redução da natureza a simples objetos de cálculo, possibilitam, desde então e cada vez mais, à indústria redu-

zir a natureza a simples mercadorias, objetos de consumo, que, por sua vez, serão objetos de cálculo também. Ora, se não superamos o modo de produção da existência material próprio da Modernidade, evidentemente por não termos superado a linguagem que o produz, não há como afirmar que já vivemos em um seu além, que ela tenha ficado para trás, mesmo que muito recentemente. Ainda que possa parecer muitas vezes que vivenciamos o seu *final*.

O *final* de um *mundo* não é a sua aniquilação. Sendo antes momento de júbilo pela plenitude da sua afirmação. Vivência, portanto, da satisfação dos seus desejos. Dessa maneira, é sempre no auge da sua completude que um mundo pode chegar ao seu final. Exatamente quando ele mais nos parece *perfeito* e, assim, *acabado* (*perfectus*).

Mas o que desejava a Modernidade para que possamos considerá-la satisfeita? Sejamos justos: desejava que pudéssemos vivenciar a humanidade a partir da *liberdade* que nos é própria. E, para tanto, contava com isto que estamos chamando aqui de Ciência: o uso monossêmico da linguagem. O que a Modernidade chama de *liberdade* é algo que só é possível a partir da *repressão* da linguagem, que, por sua vez, só pode ser efetivada no *mundo* produzido por tal linguagem. Portanto, uma noção de liberdade que, de saída, monossêmica, excluindo necessariamente as possíveis significações do *outro*, só pode concebê-la como a participação de *todos* no *mesmo*. No mesmo *mundo* para o qual tal noção de liberdade foi produzida.

Como se vê, na medida em que a própria efetivação do *mundo* Moderno pressupõe a eliminação do outro, tal mundo só pode efetivar-se *avanzando*. O seu *avanço final* é o que chamamos de *globalização*. Se o outro lado do Muro de Berlim tivesse vencido a guerra chamaríamos, provavelmente, de *internacionalização*. O que, evidentemente, não mudaria nada. Seria a mesma linguagem produzindo o mesmo mundo. Este mundo em que vivemos, nunca dantes tão homogeneizado. Onde, hegemonicamente, apenas um e tão somente um modo de produção da existência humana é considerado legítimo. É isso afinal e apenas isso que estamos chamando de um possível *final* da Modernidade. O fato de ela estar no pleno acabamento das suas potencialidades, já tendo reduzido o mundo a um. Diante do que, parece lícito perguntar: mas, então, o que esperar mais dela? Que nos deixe gozar placidamente em meio à massa a liberdade que nos convém? Mas qual é a liberdade que convém às massas no mundo contemporâneo?

Geralmente quando adentramos no reino da liberdade no mundo Moderno, acabamos na seara do Direito. Um dos direitos básicos do nosso mundo é o *direito* à Educação. Em contrapartida, *dever* do Estado. Sendo o Estado aquele que deve *favorecer* a efetivação do *mundo*, é preciso que todos adentrem a Escola para que, inseridos na linguagem que nos é própria, permaneçamos *livremente* em meio à reprodução e produção do mundo. Dessa maneira a Escola só pode valorizar, ensinando, a linguagem própria ao *favorecimento* do mundo ao qual corresponde. *Incluindo* as massas no favorecimento da livre produção do mundo.

Mas, então, continuemos com nossas perguntas: aquilo que favorece a livre produção do mundo contemporâneo favorece conjuntamente a grande massa dos incluídos? Por que é que todos, sem escapatória, devem ser reduzidos a um? Por que é que toda a diversidade só pode ser aceita sob a forma da inclusão? Estranha ideia esta a nossa de liberdade que se desenvolveu *pari passo* com as possibilidades da repressão, resultando na fórmula: quanto mais repressão, mais liberdade.

Até mesmo por isso, pelas coisas que vão se evidenciando ao final da Modernidade, já somos capazes de elaborar tais perguntas, questionando, inclusive, os princípios de tais questões. Pois hoje já estamos suficientemente iluminados e esclarecidos para percebermos que “[...] aquele mesmo empreendimento que em um momento deu ao homem as ideias e a força para se libertar dos medos e preconceitos de uma religião tirânica agora faz dele um escravo dos seus interesses” (Feyerabend, 2011, p. 94). Por isso, já está mais do que na hora de questionarmos efetivamente a Ciência enquanto o único pensamento destinado à produção de um mundo livre. Liberdade esta que, como já pudemos perceber, nos coloca em um círculo infundado, na medida em que é “[...] concedida somente àqueles que já aceitaram parte da ideologia racionalista (isto é, científica)” (Feyerabend, 2011, p. 95). O que faz com que a Educação só possa ser pensada, com o doce humanismo que lhe é próprio, como uma forma de inclusão. Não voltada propriamente para o humano que somos e que podemos ser, mas antes, para a humanidade que nos convém, pré-determinada pelas conveniências que, mesmo englobando a todos, não são propriamente as de todos.

Portanto hoje, podemos pensar que uma das nossas principais tarefas não é apenas “[...] reconhecer que o povo é humano, é gente, que seus filhos chegam às escolas já humanos, mas desconstruir que será humano plenamente, na medida em que fizer o percurso de formação, humanização, único, universal, de que o Nós é a síntese” (Arroyo, 2014, p. 57). Dessa maneira, chegamos a um momento em que as escolas, se é que ainda podem ter alguma participação na produção de um *mundo* livre, só podem fazê-lo rompendo com a Educação. Pois, em nosso mundo, onde “[...] o Estado e a Ciência trabalham rigorosamente juntos” (Feyerabend, 2011, p. 92), a Educação, sempre comprometida com aquilo que o Estado deve favorecer, não pode deixar de ser, única e exclusivamente, científica. Promovendo apenas e tão somente a liberdade que convém às conveniências do Estado, não mais propriamente aquela que convém a um mundo livre. Afinal, já podemos perceber claramente que outras liberdades são não apenas efetivamente possíveis, mas, sobretudo legítimas. Como nos diz Feyerabend (2011, p. 14):

Uma sociedade livre é aquela em que todas as tradições têm os mesmos direitos e acesso igual aos centros de poder (isso difere da definição habitual em que indivíduos têm direitos iguais de acesso às posições definidas por uma tradição especial – a tradição da Ciência e do Racionalismo ocidental).

Mas de onde tais tradições que não a nossa recebem tais direitos? Não querem elas agora usurpar nossos valores? Deixemos que Feyerabend continue respondendo: “Uma tradição recebe esses direitos não em virtude da importância (o valor em dinheiro, aliás) que ela tem para pessoas externas a ela, e sim porque dá sentido à vida daqueles que participam dela” (Feyerabend, 2011, p. 14).

Pois bem, aí está, justamente como suspeitávamos *desde o princípio* (*eks arkhés*)! Em se tratando da questão da produção da humanidade possível, o que está por princípio em jogo é sempre a questão do *sentido*. Com o que recaímos, ou melhor, nunca chegamos a sair da linguagem. É aqui, então, que ela tem que ser pensada. Voltemos, então, para o princípio.

Estão lembrados de Wittgenstein? Sim, aquele mesmo que ofereceu o mote para o que se tentou pensar até aqui, que se mostrava tão preocupado em que só pudéssemos “[...] dizer o que pode ser dito, i.e., as proposições das ciências naturais” (Wittgenstein, p. 141)? Pois é ele o mesmo que nos diz “[...] que mesmo quando todas as possíveis questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam por tocar” (Wittgenstein, p. 141).

Se o filósofo pode chegar a falar isso é porque podemos chegar a pensar que a Ciência, ainda que seja útil, não é capaz de corresponder às necessidades propriamente humanas, não respondendo efetivamente as questões da vida. Ora, e por que não o faz? Porque não está comprometida com a *produção do sentido*, pré-ocupada, antes, em reprimi-lo.

É aquilo que o filósofo chama de Ética e Estética, que se estabelecem polissemicamente no acolhimento da alteridade que, no mínimo, favorece a compreensão da possibilidade da acolhida do diferente. É por isso que toda produção daquilo que é legitimamente humano (Ética) só pode ser polissêmica. Pois só assim se chega a produzir algo a partir daquilo que possa existir de belo em nós, o diferente (Estético).

As escolas, evidentemente, enquanto elas próprias não forem capazes de acolher a polissemia da linguagem e saber lidar com a produtividade a que ela conduz, certamente continuarão incapazes de lidar com a pluralidade das potencialidades humanas, inerentes à produção do sentido, e só poderão continuar a fazer aquilo que já fazem, reprimir as possibilidades da produção do sentido, em prol da produção do Trabalho. Como nos diz Nadja Hermann (2005, p. 105):

A educação, que sempre teve uma atração inevitável à unidade, em decorrência de suas bases metafísicas, pode-se beneficiar diante do reconhecimento da pluralidade de novas configurações de sentido que a estética promove, sem abrir mão dos princípios éticos que regulam a vida social, nem entender de forma redutora a busca de aperfeiçoamento moral. A formação do sujeito ético, demanda histórica do pensamento pedagógico clássico e moderno, encontra na experiência aberta da estética, momentos do livre jogo da imaginação que ampliam o eu e o conduzem ao aperfeiçoamento.

Mas, para tanto, as escolas, comprometidas com a Educação, sempre comprometida com aquilo que o Estado deve favorecer, podem tomar uma *decisão*. A que mundo aquilo que nós professores falamos em sala de aula deve corresponder? Àquele que ao seu final já não corresponde aquilo mesmo que nos favorece, ou àquele mesmo que necessita de nós para começar e que talvez possa corresponder de fato à pluralidade das nossas potencialidades mais próprias?

Se a linguagem é capaz de estabelecer um *mundo*, não começamos mal se começamos falando. Contudo, não esqueçamos da contrapartida de todo o falar: não começamos mal se começamos ouvindo. Sobretudo o outro.

Recebido em 27 de novembro de 2015

Aprovado em 08 de junho de 2017

Notas

- 1 “A proposição só pode ser verdadeira ou falsa por ser uma imagem da realidade” (Wittgenstein, 1987, p. 59).
- 2 “Por meio desta expressão [*filosofia da arte*] excluimos de imediato o belo natural” (Hegel, 2001, p. 28).

Referências

- ARROYO, Miguel Gonzalez. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Estética: a lógica da arte e do poema**. Tradução de Miriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BÍBLIA. **Livro de Matheus**. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- FEYERABEND, Paul. **A Ciência em uma Sociedade Livre**. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de Estética**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- HERMANN, Nadja. **Ética e Estética: a relação quase esquecida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e Existência**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico Filosófico**. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Fausto dos Santos Amaral Filho é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do PPGED da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Autor de obras como: *A Estética Máxima* (2003) e *Os Filósofos e a Educação* (2014).
E-mail: faustodossantos@outlook.com