

O conhecimento pode ser um embaraço dilatatório da guerra? Ou apenas um de seus efeitos?

Could Knowledge be a Delaying Obstacle to War? Or just one of its Effects?

Magda Guadalupe dos Santos*

RESUMO

No artigo se analisam as possibilidades interpretativas e axiológicas acerca da significação do conhecimento lógico e racional no Ocidente. Poderia sua base investigativa ser tomada como edificante ou crítica e quais os sujeitos de pensamento e ação que se deparam com o caminhar de uma construção do processo civilizatório ou de sua destruição e desabamento por força das guerras e dos interesses políticos que as sustentam historicamente.

Palavras-chave: conhecimento lógico; interpretação edificante e crítica; interesses e guerras.

ABSTRACT

The article analyzes the interpretative and axiological possibilities regarding the meaning of logical and rational knowledge in the West Civilization. Its investigative basis could be taken as edifying or critical, and which subjects of thought and action are faced with the progress of a civilizing process or its destruction and collapse due to wars and the political interests that historically sustain them.

Keywords: logical knowledge; edifying and critical interpretation; interests and wars.

1 INTRODUÇÃO

O título desse artigo se propõe a um questionamento ambíguo, qual seja, seria possível se tomar o conhecimento tanto quanto um obstáculo eficaz da guerra, quanto apenas uma de suas múltiplas consequências? A ambiguidade estaria centrada como elo entre os dois questionamentos. Para quem desenvolve um conhecimento, sobretudo, ético, a guerra é reconhecida como um resultado atroz e imensurável de horrores. Por outro lado, seus efeitos têm sido vistos ao longo da história como conquistas, técnicas, avanços científicos para apaziguar os estragos por ela causados. Um longo caminho histórico apenas na tradição ocidental demonstra-se de grande complexidade ética ao se problematizar os motivos pelos quais ocorre a escolha da violência por parte dos governos.

Na tradição ocidental, dos antigos gregos ao cenário contemporâneo, os conceitos de guerra e ética parecem conflitivos, embora Platão tenha proposto uma forma de defesa da cidade justa sem que a degradação de outrem fosse necessária. As qualidades éticas deveriam

Artigo submetido em 11 de dezembro de 2024 e aprovado em 15 de janeiro de 2025.

* Professora doutora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil. Pesquisadora de filosofia e teorias feministas. Integrante do Conselho Editorial (*Editorial Board*) de *Simone de Beauvoir Studies*. Integrante dos Grupos de Trabalhos (GT): “Desconstrução, Alteridade e Linguagem” e “Filosofia e Gênero” da ANPOF. Brasil. E-mail: magda.santos@uemg.br

prevalecer até mesmo quando os guardiões da *kallípolis* (bela e boa cidade) tivessem que proteger a cidade justa dos ataques dos bárbaros (Platão, *Rep.* V. 471a-e).

Saber no cenário atual quem são os guardiões gregos e quem são os bárbaros e onde fica a bela e boa cidade justa é algo complexo e delicado. Contudo, caso se mantenha justificado o caminho de valoração positiva do conhecimento como façanha prodigiosa da humanidade, talvez se possa reconhecer ou propor novos questionamentos acerca de que conhecimento se trata ao se nomear algo abstrato e amplo como forma de iluminar as ações humanas, ao invés de desgastar o seu sentido e valor.

Das especulações dos antigos gregos aos saberes contemporâneos, várias correntes em momentos históricos distintos problematizam a realidade: seja questionando, desde a Antiguidade grega, a natureza (*physis*) e o mundo (*kosmos*), seja o lugar que a natureza humana ocupa na sociedade política (*polis*), assim como as convenções (*nómoi*) e as várias formas de lei e de direito (*dike*) que se vão formando ao longo da imagem do que é o ser humano. Uma trajetória de saberes, questionamentos e de ações torna possível uma variante de entendimentos sobre valores que possibilitam o reconhecimento de um mundo possível construído de forma continuada pela ação humana.

Na modernidade, propriamente, a tônica maior volta-se à problematização da subjetividade, modulada pela necessidade de tudo ser disposto sob a pauta da dúvida, buscando-se evidências de que os contrastes entre racionalidade lógica e o mundo como extensão do pensamento se justificam cientificamente. Esta é a perspectiva que abre as portas ao racionalismo moderno e aos efeitos do solipsismo que demarca pensamento e ação burguesas. Surgem também os contrastes entre empirismo e racionalismo, a matematização da natureza, o mecanicismo e o contratualismo políticos que desaguam na era dos direitos revolucionários do século XVIII e seus embates sociais e também políticos em cenário iluminista.

Entre outros, Jean-Jacques Rousseau discute a natureza das desigualdades entre os seres humanos e menciona em obra de 1755, no **Discurso das desigualdades entre os homens**, a responsabilidade do corpo político sobre “as guerras, batalhas, assassínios, represálias, que fazem estremecer a natureza e chocam a razão”, não sendo mais que expressão de “preconceitos horríveis” inseridos na categoria de virtudes e qualidades (Rousseau, 2009, p.74).

Do cientificismo às crises identitárias contemporâneas um longo percurso se desenrola e se faz apreender pelas teorias filosóficas que não deixam de incluir em suas preocupações o tema da guerra e da violência, além da temática sobre o valor do conhecimento lógico e racional.

De um conjunto de tópicos, variantes interpretativas podem ser consideradas para se elucidar o que se certifica como conhecimento válido, nomeadamente, racional e lógico, como para se provocar um conjunto de princípios que orientam o referencial axiológico, valorativo, de tais interpretações. Desta feita, é preciso considerar duas possibilidades interpretativas sobre o valor do conhecimento interrogativo da Filosofia ocidental:

I. Em primeiro lugar, vertentes **otimistas**, reguladas pela confiança depositada na racionalidade lógica ou na razão explicativa (*logos apodiktikós*); linhas teóricas que entendem ser edificante e positiva a nossa herança grega, cuja cultura e civilização (*paideia*) orienta o pensamento de forma sempre válida, voltado sempre para o novo e o futuro que se visa construir. Do *logos* grego à ciência moderna surgem avanços assim como impasses necessários para incitar o conhecimento a pensar-se a si mesmo e ao processo civilizatório.

II. Em segundo lugar, vertentes **críticas** que se subdividem em diversas correntes ao longo da história. De um lado, aquelas que tomam a logicidade como fruto de uma instrumentalidade racional, demonstrando como a cultura do *logos* é, na verdade, uma cultura do utilitário e da disputa pelo poder. De outro, correntes que investigam como esta estrutura do poder sempre foi cunhada por uma feição patriarcal que se projetava em discursos supostamente universais ou neutros. E, sobretudo, como variante destas

tendências críticas, surgem as abordagens decoloniais e interseccionais que remetem à crítica das críticas, da perspectiva de novos sujeitos de conhecimento para além do logocentrismo e eurocentrismo ocidental.

O intento maior deste percurso textual é discorrer acerca dessas possibilidades interpretativas, vasculhando os cenários teóricos e de práticas de vida de alguns recortes da história da Filosofia. Busca-se, sobretudo, elucidar temas e condições interpretativas, assim como provocar novos questionamentos que nos levam como atores do nosso tempo a buscar formas de compreender e atuar na nossa própria história e formação. Ademais, pensar as distintas vias do conhecimento como elo de relações críticas aos cenários de guerras e violências justifica os modos lógicos de saber e de conhecer os princípios e valores da cultura ocidental.

A proposta deste pequeno texto é discorrer acerca de possibilidades indagativas que se apresentam como divisões tópicas. A demarcação temática da modernidade sendo bem ampla¹ é também algo específico do impacto da grande invenção humana, nomeada como ciência; já a história da cultura tem heranças desde a *polis* grega, cujos traços devem ser indicados, com efeitos que se problematizam e se aguçam ao longo da história.

Entretanto, é preciso também explicitar que o método (*meth'odos*) a ser aqui seguido não é apenas singularmente histórico e nem temático. Há uma linha argumentativa em que os temas perseguem uma orientação histórica que se inicia na Antiguidade grega e finaliza no final da Segunda Grande Guerra, sendo retomado o caminho já no final do século XX com as teorias feministas e interseccionais. Contudo, em outra linha, há também uma sequência de tópicos que merecem ser realçados como condição para qualificar, de modo positivo ou crítico, as ações humanas que se pensam éticas ou como expressão da barbárie totalitarista que invadiu a sociedade do século XX. Tópicos e traçado histórico dialogam entre si no percurso metodológico seguido, sem fixar limites concisos entre ambos. Sobretudo, embora o tema principal seja o problema do conhecimento, da logicidade como referencial axiológico teórico das especulações ocidentais, o *ethos* do conhecimento também se realça como forma de contradizer os cenários de guerras e de suas violências. Se a habitualidade de pensar torna-se uma necessidade intrínseca do ser humano, seu referencial lógico e explicativo é uma constância de exigibilidade histórico-cultural ocidental.

2 A IMPOSSIBILIDADE DE RACIONALIDADE NEUTRA E UNIVERSAL?

Ao se abordar o traçado filosófico, indagativo, perquiridor da cultura ocidental, vários questionamentos se apresentam de distintas perspectivas hermenêuticas e axiológicas. Não se pode imaginar que o sujeito indagativo possa estar em lugar algum, posicionado de forma neutra diante do mundo. A cada questão proposta uma variante de perspectivas metodológicas se apresentam. A relação do conhecimento e as críticas às guerras verifica-se como formulação teórica em busca de modelos políticos de paz, em momentos da história com triunfo de categorias que prezam as normas de hospitalidade coletiva e de liberdade individual e moral. Há de se perguntar se teria sido essa uma aspiração utópica da humanidade?

2.1 A razão explicativa

De acordo com o entendimento de Henrique C. de Lima Vaz (2000a, p. 181), a razão ocidental apresenta-se como um sol exponencial que visa tudo determinar e aclarar. Tal forma de razão evidencia-se, sobretudo, como uma das mais intensas revoluções da história humana

¹ Henrique C. de Lima Vaz a compreende com raízes que atingem o século 12 medieval por suas mudanças paradigmáticas acerca do lugar indagativo da relação *Fides et Ratio* e o reconhecimento de pressupostos históricos.

e que dá início ao pensamento epistêmico, científico, criterioso, há vinte e cinco séculos. Nesse entendimento, projeta-se o mundo histórico que se organiza intensamente tal como a estrutura de um sistema solar, cuja centralidade se deve justamente à *razão demonstrativa*, o que os antigos denominavam como *lógos apodeiktikós* (Vaz, 2000a, p. 182). Nada poderia ser concebido fora do modelo desta nominada razão científica, cuja expansão torna-se sem limites ao longo da história.

Certamente, o uso da metáfora da centralidade do sistema solar como fonte de conhecimento, que erradia sua luz e determina formas de conhecimentos, remete à modernidade, com o impacto da ciência e de seus paradigmas heliocêntricos embebidos de necessária secularização do conhecimento filosófico e científico. Deixar para trás o que os medievais juntaram na relação entre *Fides et Ratio* torna-se o desafio maior que a modernidade precisará enfrentar para que o ideal de autonomia do pensamento possa ser retomado. Contudo, se uma utopia foi a partir daqui então criada ou se houve efetividade das pretensões da modernidade, isto será tema de debate vivenciado entre os modernos, com efeito ao longo da contemporaneidade.

Nesse recorte interpretativo da Filosofia ocidental, em suas origens e sequências históricas, cria-se, a partir das demandas da Filosofia dos antigos gregos, a metáfora da luz e do sol (Vaz, 2000a, p. 182), que justamente significa a metáfora do conhecimento. A partir desse núcleo de significações, tem-se o que há de mais luminoso, consagrado por Platão como o termo *ideia*, como algo profundo e representativo do valor da condição de inteligência humana. Os desdobramentos passam a ser registrados na história do pensamento, nas articulações do raciocínio lógico, na metáfora ótica designada como *reflexão*, equivalente ao *saber do saber*, exatamente, o sentido atribuído à *lógica* por sua excelência racional.

2.2 A exigência do sentido lógico do mundo

Contudo, o ponto central desse recorte interpretativo apresenta-se na luta pelo *sentido* ou pela significação racional dos projetos humanos no Ocidente, como um “destino inexorável” (Vaz, 2000a, p. 182) que passa a pesar sobremaneira sobre a história. Isso porque, tal *destino*, como uma fatalidade da qual não se pode escapar, é o que demonstra como a cultura passa a exigir sempre que tudo seja tratado na ordem do que deve ser demonstrado como coerente. Nessa linha argumentativa, não se pode fugir da significação das coisas e do raciocínio elucidativo. Sempre se busca o significado explicativo lógico de alguma coisa para se tomar algo como verdadeiro e validado, seja no cotidiano, seja no pensamento científico e, em especial, na Filosofia. Essa é a grande exigência da Filosofia lógica e racional advinda dos antigos gregos.

No processo do nascimento desta racionalidade epistemológica (*episthème* como saber rigoroso e que se distancia de *doxa* como simples opinião sem exigência de fundamento lógico ou científico), a razão científica já inaugurada na Antiguidade cria-se e codifica a sua própria lógica firmando assim a “ideia de medida ou regra” (Vaz, 2000, p.183). A própria racionalidade científica passa a ser a *medida* de si mesma e das coisas em geral (Vaz, 2000a, p. 184), manifestando-se como domínio de tudo o que está apto a ser pensado, mas também dos conflitos éticos que daí se desenvolvem desde a própria tradição tornando complexas as relações sociais e políticas. O que apenas significa que critérios de logicidade na dimensão política (*polis* como o lugar da reflexão acerca da cidadania e das ações históricas sobre suas condições de possibilidade) são discutidos à luz de uma racionalidade crítica. Argumentar racionalmente não é simples, exigindo pontos de vista contrários, para que um processo dialético de conhecimento seja a partir dali reconhecido como válido, necessário, exigível.

Eis justamente o confronto com os impasses da guerra. Não parece lógico, sequer dialógico que violências de guerra possam prevalecer no mundo. Se a força política se os

interesses arbitrários conduzem às disputas em que guerras parecem convenientes, estas não correspondem às medidas lógicas. Uma coisa parece ser a defesa de ataques, em que se exigem qualidades de coragem e valentia (Platão, *Rep.* V, 471d), outra coisa é a ganância do poder pelo poder. A questão que se apresenta é se seria este um argumento epistemológico ou se seria mera opinião?

2.3 Do Método investigativo

Desse ponto de partida vigoroso e fiel às normas epistemológicas, tem-se objetivamente o reconhecimento de como a cultura ocidental pode ser tomada como uma sequência histórica e bem ordenada das propostas lógicas dos antigos gregos, como uma ordem racional que se explicita no método (*méthodos*), no caminho percorrido de sua aplicabilidade filosófica. Trata-se também de um recorte interpretativo que se deseja centrado na manifestação histórica da racionalidade lógica e nos *conflitos* éticos resultantes de convenções estabelecidas em torno à ideia de poder (Vaz, 2000b, p. 185-186); já que nada se demonstra como simples na dialética entre natureza (*physis*), normas e convenções (*nomoi*) e a ação humana (*práxis*) em verdadeiro embate entre a universalidade da razão científica e a particularidade dos costumes. Mesmo que os gregos antigos tenham reconhecido o valor universal da razão explicativa, os vários costumes sociais e históricos exigem que tal racionalidade seja interpretada e confirmada argumentativamente.

Parte-se daí a uma nova indagação, que é de grande atualidade, qual a melhor forma de educação (*paideia*) em que qualidades e virtudes podem ser transmitidas, seguindo-se a tradição ou confiando nas novas formas de ciência? (Vaz, 2000, p. 187). As ciências poderiam ser também injustas na sua aplicabilidade social? Quais os questionamentos possíveis sobre um primado ético, como um *bem* para a inteligência e outro para a vida? Se haveria condições de possibilidade de se estipular a verdade do conhecimento, da ética, da moral individualizada e a verdade da ciência? Se a guerra como uma constância da vida e das estruturas de poder, poderia ser a expressão negativa máxima dos conflitos éticos que deturpam, inclusive, o valor do próprio ideal de conhecimento lógico? Estes problemas serão retomados na segunda parte do texto em suas subdivisões.

2.4 Os impasses da modernidade científica

Já na modernidade, a ciência ligada à técnica ganha nova expressividade de valor. A *episthème* grega é base de reflexão para o pensamento lógico, para suas próprias condições de possibilidade, realçando também o teor ético-indagativo de suas projeções. Na modernidade, ciência e técnica expressam nova forma de saber, que Lima Vaz nomeia como *hipotético-dedutiva*. Torna-se relevante pensar na modernidade que tipo de sociedade poderá satisfazer as necessidades de pactos associativos para assegurar a satisfação das necessidades vitais dos indivíduos. Poderiam os indivíduos em sua particularidade psicobiológica se pensar independentes “na sua suficiência de ser-para-si”, no modelo do *cogito* cartesiano? Ou deverão reconhecer tal impossibilidade de atender sozinhos ao que é necessário para a sua sobrevivência (Vaz, 2000b, p. 164), e firmar pactos de associação na vida social e política, tal como Hobbes o propunha?

Importante lembrar que para Thomas Hobbes, o grande Leviatã é uma metáfora buscada da mitologia bíblica para argumentar contra a guerra civil e tentar formas de pacificar a sociedade de seu tempo. Evitar a guerra a qualquer custo, mesmo que com pactos de alienação dos direitos naturais até então reconhecidos como válidos. Esta é uma proposta ousada para o enfrentamento da violência da guerra em âmbito de civilidade.

Antes de tentar verificar como o tema é tratado na modernidade, vejamos novas interpretações da racionalidade herdada dos antigos gregos.

2.5 A cultura sempre em busca de perfeição

Entre as possibilidades de se repensar os traços identitários da cultura, parece sustentável, nessa linha de raciocínio, considerar que temos em comum com os antigos gregos uma cultura que sempre está em processo de transformação. Aprendemos com eles a dialética, um “pensar com” (Brandão, 2002, p. 30) que abala nossas certezas e leva a formar sempre um pensamento crítico. Criticar significa suspender o juízo e adentrar formas de julgar algo de modo lógico e imparcial, refazendo sempre o percurso.

Com a tradição dos antigos gregos, compartilhamos uma mesma cultura, historicamente ininterrupta, que muda através dos séculos, mas detém como traço identitário mais agudo ser uma “cultura ocidental” (Brandão, 2002, p. 31), uma cultura comum a povos ocidentais, que buscam sempre a *origem* (*arkhé*) de sua visão de mundo. Tal visão não é transmitida para se ficar preso ao passado, mas porque, tal como os antigos gregos, mira-se historicamente o futuro, pensa-se nas mudanças, idealizam-se projetos, e se sustenta uma cultura aberta e imperfeita, visando-se sempre o futuro e seus aperfeiçoamentos possíveis.

Diante de tais aspectos, pode-se até mesmo entender o que se tem na atualidade como sendo fruto das aspirações dos antigos gregos, “não só porque eles são o nosso passado, mas sobretudo porque nós somos o futuro deles”, somos uma cultura ocidental que se realça como o “futuro dos gregos antigos” (Brandão, 2002, p. 43). Tudo isso como um efeito da convicção grega de que “a origem é poder e de que buscar a origem é deter para si o poder” (Brandão, 2000, p. 36). Deter domínio da vida, da realidade, seja para o bem ou para o mal, o que já foi constatado, inclusive nas abordagens de Lima Vaz, nos conflitos entre o *ethos* da tradição e a ciência tomada também como força social (Vaz, 2000a, p. 187), no seu processo evolutivo e cultural. Seriam aqui também as guerras uma das formas dessa herança? Se não filosófica, poderia ser apenas de costumes e disputas de poder?

Nesta vertente interpretativa, se o mundo moderno e o contemporâneo inquirirem também sobre a *akhé*, tal como Nietzsche ressaltava acerca da Filosofia trágica dos gregos (Nietzsche, 1987, p. 27), é porque esta procura pela *origem* impulsiona o novo (Brandão, 2002, p. 35). Assim, pode-se buscar em Darwin a origem das espécies, em Freud a origem dos sintomas, em Simone de Beauvoir a origem do entendimento histórico das mulheres como sendo tomadas enquanto um “segundo sexo”, nas pesquisas médicas investigando-se a origem das doenças. Certamente, mesmo em cenário de otimismo cognitivos, surgem direções contraditórias, e por isso justamente, estamos pensando com os antigos gregos, pelos caminhos críticos seguidos pela nossa cultura.

Há contudo, algo curioso ao se pensar que, sobretudo, a cultura da atualidade e recebida dos antigos gregos, mantem-se sempre aberta, imperfeita, constantemente em revisão (Brandão, 2002, p. 44). Cultiva-se permanentemente a crise pois as verdades sagradas não são cultuadas, mas sempre posicionadas sob o olhar da suspeita, na abertura em se renovar dialeticamente esse pensamento com os outros, outras culturas, outros povos, um “pensar com” permanente, mesmo havendo também as várias formas de “pensar contra”, de reificar os outros e as formas de ser (Brandão, 2002, p. 29-30). Sobretudo, formou-se em torno ao ideal grego antigo uma aspiração ao novo, com apreço à visualidade, que tanto se manifesta nas formas científicas como o uso moderno do telescópio, dos microscópios, vendo para além dos olhos comuns e de forma aguda. (Brandão, 2002, p. 39).

Essa observação de Brandão, que mais parece apreciativa do que crítica, enseja a uma problematização. Se o gosto herdado pelo visual não teria também se projetado na escola, com novas formas de criar e transmitir? Entretanto, depara-se com os conflitos tecnológicos do uso

exacerbado do celular e, em especial, das redes sociais, que lançam a todos, em todas as idades, de crianças, adolescentes, adultos e pessoas idosas, a estética banalizada da indústria cultural como uma projeção ontológica no vazio existencial em que se vive hoje; tudo isto provocando o que Lima Vaz entende como a complexidade das relações intersubjetivas ou a esfera propriamente ética (Vaz, 2000a, p. 184-185). Afinal, está-se diante do rigor da lei científica ou do arbitrário da convenção social?

Se as regras humanas são feitas pelos próprios seres humanos, como criar formas e normas possíveis ao proceder na sociedade? Lembrando com Lima Vaz que há algo também próprio do ser humano, sua ação permanente como forma de expressar sua *liberdade*, evidenciando-se, claramente, novos conflitos entre o pensar e o agir na multiplicidade de normas e convenções.

Tais conflitos se iniciam na própria Antiguidade, no contraste ético entre o problema do relativismo sofisticado e o bem absoluto socrático. Trata-se, contudo, de uma problematização lógica em torno aos dilemas da *polis* democrática grega (Vaz, 2000a, p. 184-185). O que se vivencia após a era da técnica, da modernidade à contemporaneidade. Já se assenta em novas bases de relações humanas, do solipsismo cartesiano ao contratualismo hobbesiano, do cientificismo às teorias da subjetividade, sobre as quais se tratará na segunda parte das análises temáticas.

2.6 A cultura e educação como modo de barrar os entraves da história

Na proposta da cultura em sua forma de *paideia*, educação, ensino, pedagogia, formação e, sobretudo, civilização, encontramos o esforço maior da tradição grega em perpetuar suas raízes e convenções.

Segundo Werner Jaeger, a cultura advinda dos antigos gregos traz em sua herança o valor da educação (*paideia*), não como uma propriedade individual, mas enquanto algo integrado à comunidade política. Os antigos demonstram-se aptos a uma cultura estável por assentarem suas aspirações sociais em leis escritas e consuetudinárias buscadas da natureza. Aplicaram nas cidades o que viram de ético, como retomada da natureza, em bases humanas. A ideia de educação é força motriz de sua ideia de sociedade. Assim também Bowra, em sua investigação acerca da originalidade em grau de aperfeiçoamento do *gênio ateniense*, entende ser incitativo o questionamento acerca daquela sociedade que teria alentado e reconciliado ideias diferentes em sua amplitude de realização. Que tipo de sociedade realmente era Atenas, cujas obras sobreviveram até a contemporaneidade, inclusive em conhecimentos fragmentados com resultados belos e complexos? (Bowra, 1983, p. 12-13). Teria sido justamente a busca pedagógica pelo contínuo aperfeiçoamento cultural?

Escreve Jaeger, tal “como o Oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras”, a educação é uma ideia ousada e criadora do povo grego, artista por natureza. Contudo, a mais alta obra de arte que a sua aspiração se propôs foi exatamente “a criação do ser humano vivo”. Os gregos (antigos) viram pela primeira vez que a educação tem de ser também “um processo de construção consciente” (Jaeger, 1996, p. 13). Algo pelo qual vontade de ser e de fazer se concentram de modo eficiente. Os antigos teriam seguido o seu espírito artístico para modelar o ser humano de forma exemplar, tal como uma obra de arte, formando um perfil antropológico modulado pela educação na *polis* grega.

Ora, dessa visão estética e criativa, Jaeger busca não apenas enaltecer a cultura grega antiga, mas, justamente, enfatizar formas inteligíveis e culturais para lidar com a barbárie nazista do século XX, que provoca efeitos desastrosos de guerra. No final da introdução, concebida posteriormente ao conjunto da obra, ele escreve acerca do fato da cultura ter sido toda “abalada por uma experiência histórica monstruosa” (Jaeger, 1996, p. 20). Naquele momento era realmente importante buscar de novo seus próprios fundamentos, propondo-se

outra vez “formas de investigar a Antiguidade em seu problema, último e decisivo para o nosso próprio destino, da forma e do valor da educação clássica” (Jaeger, 1996, p. 20).

Logicamente, para Jaeger, a solução para o processo civilizatório no pós-guerra não teria sido “idealizar a Antiguidade”, mas “compreender o fenômeno imperecível da educação antiga e o impulso que a orientou”, (Jaeger, 1996, p. 19) e, sobretudo, seguir esta condição essencial para transformar a história da humanidade. O que justifica de forma bastante lógica uma formulação, por um lado, crítica à destruição dos laços culturais pela imposição ideológica e massificadora do nazismo, por outro, uma grande confiança na retomada do valor da educação, como algo originalmente grego, na forma de *paideia* e recuperação do processo civilizatório do pós-guerra.

De fato, uma aspiração genial e bastante coerente. Ao invés de se deixar levar pelos escombros morais provocados pelo nazismo, valeria reconhecer na educação (*paideia*) a única via de reativar o processo civilizatório. Os antigos gregos haviam deixado essa herança pedagógica ao Ocidente; estaria, pois, no momento, de retomá-la e dar a ela uma continuidade de peso, justamente, quando toda a tradição parecia ruir. Sem um fatalismo cultural, Jaeger recupera a tradição grega como forma de dar sentido novamente à cultura civilizatória europeia e o que ela deveria voltar a significar ao mundo.

3 AS CRÍTICAS À RACIONALIDADE SÃO JUSTIFICÁVEIS TEORICAMENTE? E NA PRÁTICA DE VIDA?

Se a história parece ruir diante dos acontecimentos fáticos, já que para Werner Jaeger, a ciência da história fez apagar a consciência histórica da tradição e por isso a educação (*paideia*) deveria ser recuperada para dar de novo alento civilizatório ao mundo (Jaeger, 1996, p. 20), para Lima Vaz essa realidade depara-se com um paradoxo. Podendo-se verificar a dissolução do lugar (*topos*) clássico: “história como mestre da vida” e seu desaparecimento no horizonte cultural da modernidade (Vaz, 2000a, p. 250).

Isto bem significa que a consciência do passado como tradição num sentido ético, de ações e normas que orientam a rota do devir histórico, transformação pelos acontecimentos até o presente, tudo o que poderia dar vida ao que parece já estar morto nos “arquivos da memória”, tudo isso parece passar por um processo de “esvaziamento da função pedagógica” da história. A história não poderia mais nos ensinar nada sobre os acontecimentos no mundo? Nada se pode aprender com as mudanças temporalizadas? As guerras ensinam a prevenir outras e futuras guerras em seus desastres à humanidade?

O que representa a perda da consciência da tradição ética, em que a razão explicativa se direciona sempre para maior abertura epistemológica e exigível busca continuada de sentido, tal perda cede lugar ao surgimento de um profundo paradoxo: de um lado, a história se torna uma ciência e o conhecimento histórico se esfacela. Constata-se, por outro lado, a invasão de categorias de bases ideológicas (Vaz, 2000a, p.251) e o passado se torna apenas um objeto cuja significação se transfere para as razões dos interesses que disputam entre si suas direções no presente, fazendo perder o conceito do *sentido* de tradição como algo positivo, construtivo e impulso para o conhecimento. Outras perspectivas críticas, em tons mais pessimistas passam a prevalecer.

Da perspectiva que faz coincidir as análises de Lima Vaz com as de Werner Jaeger, as teorias críticas da tradição se justificam como forma de rever as possibilidades interpretativas da Filosofia e da cultura. Os conflitos são formas de reavivar a dialética da racionalidade e não a tradução de embates de violência à razão explicativa.

Vejamos como novas interpretações ativam o senso crítico sobre a cultura. De uma linha histórico-conceitual, que se inicia no processo de abertura lógica dos antigos e da ênfase à educação como modeladora do vigor cognitivo humano, depara-se com os motivos pelos quais

a *paideia* grega parece dever ser recuperada como forma de dar nova vida ao processo civilizatório no pós-segunda-grande-guerra. A dimensão tópica ganha aqui relevo neste momento, sem, contudo, desconsiderar o peso dos acontecimentos históricos.

3.1 A intermediação de um conhecimento crítico-político

Hannah Arendt nos ampara teoricamente para estabelecer uma passagem pelas interpretações, saindo das vias otimistas sobre a tradição e já adentrando as vias críticas e até pessimistas da contemporaneidade. Voltaremos ainda à modernidade na sequência temática que aqui se segue. Vivendo os mesmos momentos históricos que sobressaltam as formulações éticas e pedagógicas de Werner Jaeger, as vivências éticas e políticas de Hannah Arendt a levam a firmar o seu pensamento tanto nas *arkhai* dos totalitarismos, quanto na transgressão e descontinuidade de suas imposições ensandecidas.

Arendt demonstra como na ideia de *ruptura* causada pelos totalitarismos, modifica o semblante lógico e racional da cultural proposto pelos Antigos. A denominada “tentativa totalitária da conquista global” apresenta-se como uma resposta destrutiva e de domínio total (Arendt, 1958, p. viii). Arendt não detém o otimismo de Jaeger, de Bowra ou de Lima Vaz; em seu exame do esfacelamento do mundo causado especialmente pelo totalitarismo nazista não se encontram precedentes racionais. Contudo, a constatação dos acontecimentos fez juntar o lado negativo do sucedido com o lado positivo de seu reconhecimento. Poder-se-ia padecer à destruição sem jamais se ter consciência dos acontecimentos. A razão lógica parece ser de relevo no exame crítico proposto por Hannah Arendt, mesmo que seja para constatar o pesadelo vivido.

Se de nada serviria “ignorar as forças destrutivas” do século XX, seria também relevante verificar os laços entre o interesse da expansão imperialista pelo simples impulso à expansão; o poder da burguesa pela ganância ao poder; a força dos totalitarismos pela avidez à força. Se esse é sinteticamente o resultado do mal totalitarista, o reconhecimento de sua existência e seus impactos é o que resta de positivo à humanidade como forma de desnudar com clareza o que teria causado *a ruína do século XX* (Arendt, 1958, viii).

Este talvez seja o alento mais significativo para quem trabalha a Filosofia na perspectiva do Ensino e Educação. Na experiência histórica de docentes e discentes, o ato de ensinar e aprender sempre estará em posição dialética, pois muito se aprende com quem está numa condição de aprender, como simples estudante de cada sala de aula à espera de uma relação dialógica que faça sentido no mundo em que se vive. A educação é o que move até mesmo nos escombros de guerra o processo civilizatório; o ato de conhecer sempre deve ser despertado, reconhecido e validado. Seja o que for descoberto, realçado, o ato de conhecer é sempre melhor do que a inação que torna abafados e velados os acontecimentos do mundo.

As interpretações examinadas, especialmente, a de Lima Vaz, Brandão, Jaeger e Bowra, são dotadas de otimismo de impulso para um mundo melhor, em que conhecimento em bases epistemológicas e especulações da Filosofia possam caminhar de forma equilibrada, dos antigos gregos aos contemporâneos. Mas teria sido possível seguir apenas esse percurso interpretativo, mesmo que apreendido em tópicos distintos? O que temos para além de tal referencial axiológico de crença na razão universal? Seria possível ler o mesmo processo histórico de perspectiva mais realista, sem idealizar formas otimistas de acreditar em princípios que movem o mundo? Com tal indagação se pretende intermediar as análises com a abordagem de Hannah Arendt, que não integra esta visão esperançosa do mundo, pelo contrário, seu pensamento podendo ser tomado como uma chave para as modulações críticas a seguir.

3.2 A racionalidade instrumental como crítica dos impulsos utilitaristas da modernidade

Em uma mesma linha de abordagem histórica, diante dos acontecimentos vividos em meados do século XX, surgem leituras bastante críticas da tradição. Conforme o entendimento de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, a sociedade ocidental, ao longo de suas etapas históricas não se demonstrou apta a criar uma racionalidade simplesmente lógica, mas um mundo racionalizado, sem sentimentos verdadeiros, um mundo em que a *indústria cultural* satisfaz as necessidades que ela mesma cria. No século XX, ao longo da guerra fria pode-se constatar a divisão do mundo em dois blocos, e os conflitos do Terceiro Mundo. A globalização, que para alguns seria apenas formas de imperialismos, não é para Adorno e Horkheimer um processo já findado.

Ela não poderia ser tomada como um processo interrompido no final das guerras mundiais, mas um fenômeno que se completa pela repercussão de ditaduras, totalitarismos e outras guerras que a todos destroem de forma intensa. Neste processo que perdura, após o nazismo e as guerras mundiais, ressoa uma *razão instrumental*, como um modo continuado e intenso de massificação também de formas de conhecimento, exigindo apenas meios utilitários de tratamento a culturas diversificadas; criando padrões de eficiência, utiliza de meios técnicos e calculistas e se orienta apenas pela eficácia dos resultados.

Essa *razão instrumental* se utiliza do ambiente escolar e dos meios de comunicação de massa para dominar e controlar os seres humanos; ela também critica a tradição mítica, religiosa, criando uma nova mitologia: a “Mitologia da Ciência” ou “Religião da Ciência”. Embora se apresente como uma razão emancipatória, ela apenas se instrumentaliza, não especificando conteúdos objetivos a suas determinações, impondo normas de forma heterônomas e desqualificando qualquer tipo de autonomia do pensamento. Tal *razão instrumental* desempenha um papel de domínio sobre a humanidade em geral e sobre a própria natureza, tornando-se “o único critério para sua própria autoavaliação (Horkheimer, 1974, p. 29). Nada parece fazer *sentido*, nem na linguagem, nem nas sentenças explicativas de seus modos operacionais. Nada demonstra relevo de significação se não estiver devidamente inserido nos moldes utilitários e superficiais do sistema. É como se o processo de massificação cultural determinasse aos indivíduos que não mais soubessem pensar de forma original e autônoma.

Essa visão claramente contraria à tese interpretativa de Lima Vaz sobre o destino inexorável que pesa sobre o Ocidente. Conforme já mencionado, a busca pelo *sentido* surge como representação expressiva da razão explicativa; apenas, se pode entender e explicitar o que faz sentido para quem diz e recebe o comando do que teria sido dito. Para Adorno e Horkheimer, a *razão instrumental* desconsidera o valor do sentido das coisas, visando controlar sua utilização como forma de condicionar o sistema informativo do mundo: o que vale é apenas o útil assim determinado.

3.3 O mito de Ulisses da perspectiva da razão instrumental

Curiosamente, tal processo que perdura após o nazismo e as guerras mundiais não teria se iniciado no século XX. Segundo entendimento de Adorno e Horkheimer, ele é advindo da cultura da tradição grega. Já no mito de Ulisses pode-se ler o ponto de partida dessa cultura, retomado por Adorno e Horkheimer e buscado da narrativa da Odisseia de Homero. Odisseu, o viajante errante realça-se como verdadeiro protótipo do sujeito burguês que teria triunfado no Renascimento europeu.

Este relato mítico trazido da Odisseia homérica, Ulisses em suas aventuras, pode ser identificado como o início do processo civilizatório ocidental. Desde o seu início, a humanidade necessitou se submeter a terríveis provações para seguir adiante no avanço civilizatório. Foi

preciso que se formasse o eu humano como o “caráter idêntico, determinado e viril do homem” que dota de valor especular toda a humanidade. Neste entendimento, várias metáforas se sobrepõem teoricamente. Ações e práticas deste sujeito que necessita formar o próprio eu se afastando das coisas naturais, para seguir adiante com a embarcação civilizatória, criam a possibilidade do caráter idêntico do sujeito burguês (que se encontra no Renascimento em diante). Na investida do sujeito humano sobre si mesmo como traço distintivo da viagem de Ulisses, cria-se a imagem do ser humano ocidental.

No canto XII da *Odisseia*, Ulisses se depara com o canto sedutor das sereias e teme pela sua vida e a de seus companheiros. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar dessa promessa de felicidade advinda do canto das sereias; a) uma possibilidade é a que ele prescreve aos companheiros, a outra, é a que ele exige de si mesmo. Ulisses determina aos marinheiros tanto que vedem seus ouvidos com cera, para não ouvirem o canto sedutor, remando com todas as suas forças, quanto não se permitam ouvir tal canto para poderem seguir adiante com a embarcação, que é bem o processo civilizatório. A outra possibilidade b) é a escolhida pelo próprio Ulisses, “o senhor de terras” que exige e direciona para seus interesses o trabalho alheio, conforme escrevem Adorno e Horkheimer. Ulisses escuta o canto arrebatador, mas traçoeiro, contudo, ele se mantém amarrado impotente ao mastro; **quanto** maior se torna a sedução, **tanto** mais fortemente ele se deixa atar. Ele próprio exige dos remadores que o mantenham amarrado, mas com os ouvidos livres para que possa então gozar do prazer da sedução.

De certa perspectiva, tal como farão os burgueses posteriormente, Ulisses se recusa a si mesmo a felicidade plena, mas aguça a sua obstinação por manter o poder sobre si próprio, sobre a embarcação e até mesmo sobre as sereias. Ao ouvir o canto atado ao mastro, ele demonstra saber delas se defender. Sabe também comandar o trabalho dos remadores, o que para Adorno e Horkheimer equivale a certa “compulsão à dominação social da natureza”. Ulisses se afasta da natureza, criando de si e para si uma imagem humana de dominação, relegando o canto feminino das sereias à natureza enganosa que precisaria ser controlada numa leitura patriarcal da civilização (Adorno; Horkheimer, 1974, p.18).

Se o triunfo do sujeito que surge ao longo da história ocidental dá-se pelo impulso ao trabalho e à dominação da natureza, assim como de outrem que se apresenta na condição de submissão, tal interpretação favorece a abertura para novas relações temáticas acerca da modernidade. Essa figura emblemática, que parece se iniciar, atemporalmente, na interpretação da Escola de Frankfurt, na figura mítica de Ulisses, pode-nos ajudar a examinar a passagem da Antiguidade à Modernidade.

Como se sabe, o sujeito burguês moderno, como aquele que vive nos burgos, nas pequenas vilas que ao longo da história se tornam grandes e respeitadas cidades, enfrenta as particularidades racionalistas e antropocêntricas de seu tempo. Seu pensamento seguindo o modelo de um ser humano exigente, transita aceleradamente do mundo natural ao mundo técnico, segundo Lima Vaz em *Raízes da Modernidade* (Vaz, 2002b, p.15).

Este sujeito dos burgos renascentistas e pós-renascentistas deve-se adaptar como indivíduo no mundo do “aproximadamente” ao universo da “exatidão” e precisão, segundo os termos de Alexandre Koyré (apud Vaz, 2002b, p.15), utilizando-se da inovação da técnica, da matematização do saber, como ferramentas que enfrentam o processo de secularização do conhecimento. No século XVIII, a significação do sujeito pensante e dubitativo ganha expressão diante do processo de exigível secularização das normas, da ciência, das possibilidades hermenêuticas e axiológicas sobre a realidade. Entre as figuras dos sujeitos burgueses pintados por Rembrandt, por exemplo, estaria René Descartes com o seu *cogito* racionalista.

3.4 O racionalismo solipsista burguês

Este sujeito, cuja simbologia maior deposita-se na dúvida e no pensamento lógico e matemático, tem seu referencial metodológico dubitativo assegurado pela dessacralização do cosmos, pela geometrização do espaço, trazendo em si sua condição de ser pensante. Descartes cria de certa perspectiva, a formulação intensamente relevante de que só o sujeito dubitativo pode enfrentar o dogmatismo imposto pela díade medieval *Fides et Ratio*. Se os medievais registram como critério de verdade e conhecimento que as verdades reveladas sejam respeitadas, que sejam dogmaticamente de modo *a priori* assumidas como válidas; já os modernos de tudo duvidam, colocando tudo à prova, exigindo metodologias lógicas e técnicas. Descartes apresenta-se como crítico de sistemas metafísicos anteriores por lhe parecerem dominados pelos dogmatismos impostos. Perante esta feição impositiva, ele propõe uma metodologia dubitativa como ponto de partida em busca de verdades claras e seguras. Mas algo também aí se destaca, segundo Georges Gusdorf (1960).

O pensamento filosófico de René Descartes inaugura a subjetividade pensante e dubitativa na forma de um solipsismo racionalista. O ato de pensar é solitário e impõe ao sujeito que duvida e pensa um afastamento proposital da efervescência dialógica com o outro. Na segunda parte de *O Discurso do Método*, Descartes deixa claro que seu método investigativo exige um compromisso de solidão. Do retorno das guerras europeias, ele se encontra a si mesmo sem “conversa que lhe divertisse ou paixões que lhe perturbassem”, podendo ficar se entretendo com seus pensamentos (Descartes, [1637]1962, p.34).

Além dos sentidos parecerem-lhe perigosos, também o lugar de reconhecimento da alteridade lhe soa impraticável. Na carta dedicada ao amigo Guez de Balsac ele escreve alegando sentir-se à vontade no cais de Amsterdã, entre estivadores e marinheiros, pois ali não pode ser visto e não vê a ninguém, as coisas, as plantas, os seres se lhe apresentam de forma distanciada, segundo Gusdorf (1960, p. 328)

Ora, nova comprovação de que os outros não se demonstram relevantes para seu sistema filosófico, antes são seres que perturbam sua forma de pensar e atuar envolta em seu raciocínio lógico. Inaugura-se, pois, a modernidade num espírito solipsista como forma de enfrentar com ferramentas opostas o dogmatismo religioso e submisso dos medievais; o teocentrismo venerado encontra reação direta no antropocentrismo moderno que tem, justamente, como sua melhor armadura, a criação da ciência e da técnica.

Há de se perguntar de que forma isso poderia ser uma revolução propriamente dita, uma verdadeira revolução científica? Exatamente no esboço metodológico de criar normas, preceitos lógicos precisos e não se deixar perder na multiplicidade de regras que confundem aqueles que as praticam e querem compreender seus resultados. Criam-se a partir daqui vários recortes possíveis, na constatação de que a solidão do homem moderno não lhe traria formas de dar continuidade à vida. Tem-se novas interpretações das possibilidades de conciliar os espaços privados e políticos.

3.5 O entendimento dos contratualistas e o dos iluministas

Será, contudo, o tema da subjetividade o que leva às críticas radicais provocadas pelos novos sujeitos de conhecimento. De um lado *os contratualistas*, que fazem realçar pactos de convivência perante um Estado que, para Hobbes, deve ser uma máquina de apaziguamento dos instintos humanos. Já para Locke, os contratos reproduzem exigências de reconhecimento das qualidades intrínsecas do ser humano, liberdade, igualdade, propriedade ao próprio corpo. Formar pactos para exigir do Estado o cumprimento de sua obrigação de proteção e reconhecimento e não de alienação de direitos propriamente humanos. Evitar as fadigas das guerras é o mote fundamental dos contratualistas ingleses, contudo, cada um deles sustenta suas

teses em parâmetros axiológicos diferenciados. Hobbes entende que o poder do Estado deve ser o controlador dos instintos individuais. Locke já compreende o poder do Estado como forma de garantir os direitos individuais. Contratualistas abrem as portas para se pensar os novos modelos do humano igualitário e ávido por direitos no cenário iluminista e das revoluções do século XVIII.

3.6 A era de Direitos... seria apenas no masculino plural?

Na modernidade *iluminista*, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, abre nova vertente hermenêutica do mundo. Da era das obrigações organicistas, abre-se as portas da era dos direitos (Bobbio, 1992). A primeira Declaração já encontra severas críticas tanto pela Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, redigida por Olympe de Gouges em 1791, quanto pela Reivindicação dos Direitos da Mulher, redigida por Mary Wollstonecraft, publicada em 1792. Tanto em um texto quanto em outro, realçam-se especificidades teóricas e práticas que dão realce ao sujeito feminino da história, sempre velado, escondido, abafado nos recônditos da vida privada. Aparecer como sujeito pensante da esfera pública é uma ousadia que apenas os iluministas podem se permitir, mesmo no enfrentamento dos absolutismos.

Entretanto, se pensarmos com Adorno e Horkheimer, esse sujeito burguês que se realça na Filosofia, timidamente, na época de Descartes e se torna mais ousado no cenário iluminista, tal sujeito é tão ávido de dominação que se esquece de seu propósito histórico, qual seja, a emancipação da realidade cultural. Na *dialética do Esclarecimento*, escrevem Adorno e Horkheimer, tal sujeito não se emancipa, antes se entrega a uma racionalidade instrumental, sempre aprisionado às relações poder forjadas pelo capital.

4 A REVISÃO DA CULTURA PELO VIÉS CRÍTICO À DICÇÃO PATRIARCAL DA CULTURA DA TRADIÇÃO.

Em novo viés crítico, as teóricas feministas, da diferença sexual, e da interseccionalidade entre outras, problematizam o alcance do conhecimento diante das exclusões raciais e de gênero.

Já em 1949, Simone de Beauvoir, em *O Segundo sexo*, discorre tanto na seção sobre a História, quanto na seção sobre os Mitos, como as mulheres não são narradas em ações de relevo ao longo da história da cultura. Visa-se com tal silenciamento constrangê-las aos rituais destituídos de valor cívico? Literário e pedagógico? Além de moral e político, reduzindo suas tarefas ao campo da alteridade absoluta.

Em sua análise há incisiva crítica a esta racionalidade edificante que se presume recontar os valores do mundo de uma perspectiva universal. As análises da dicção feminina demonstram-se certas ao indagarem acerca do silenciamento das vozes femininas ao longo da práxis política ocidental.

Nicole Loraux, em especial, em *Maneiras trágicas de matar uma mulher*, obra publicada em 1985, faz realçar o que na tradição da cultura grega antiga, em especial, na tragédia grega se apresenta como próprio: seu aspecto mimético e de *katharsis*, ou seja de alívio e purificação, tal como consta na retórica de Aristóteles. O questionamento investigativo de Loraux é no sentido de criticar e desconstruir a dicção patriarcal que sustenta as tragédias da Grécia antiga. Ela menciona como as mulheres são silenciadas nas peças dos poetas trágicos, como modo eficaz de impor uma pedagogia hostil à autonomia e a voz femininas.

A interpretação de Loraux segue de perto as teorias feministas dos anos 1970 e 1980 na Europa, em especial, a teoria da *Diferença Sexual*. O realce maior a essa teoria poderia ser buscado das ideias do grupo italiano *Diotima*, inspirado nas teorias de Luce Irigaray e na Desconstrução de Jacques Derrida. Para as teóricas da *Diferença Sexual*, não parece suficiente

registrar os costumes do mundo por meio da dependência da formação do sujeito ao paradigma masculino e cultural, não havendo mais sentido em pleno século XX para se reconhecer a validade de uma manutenção de construção do sujeito moderno sob o paradigma da voz e saberes masculinos. Teóricas como Rosi Braidotti e Adriana Cavarero são radicalmente críticas do solipsismo moderno que fecha o sujeito moderno sobre si mesmo, impossibilitando sua abertura à alteridade e ao mundo. A abertura ao *outro* e à reciprocidade torna possível um mundo relacional no qual o *outro* sempre conta em sua corporeidade (Cavarero, 1997, p. 112-113). O problema da liberdade é também um problema do reconhecimento das diferenças e tal possibilidade abre novas formas de ler a história da cultura, já que outras dinâmicas ligadas aos movimentos das mulheres, enquanto subjetividade política e teórica, precisariam ser reconhecidas.

Conforme Nicole Loraux justamente na releitura das tragédias buscadas da cultura da Antiguidade grega tal visão de novo dinamismo crítico precisaria ser utilizado. As vias críticas de morte das mulheres nas tragédias gregas eram sobretudo textuais. Elas ali não surgiam como protagonistas, seu mundo em nada se demonstrava como digno de ser relatado nos poemas trágicos; eram elas reclusas em seus lares, em seus afazeres procriativos, ao abrigo dos olhos e longe de todo o público (Loraux, 1985, p. 10).

Nas tragédias, para satisfazer divindades da guerra, há a narrativa do sacrifício das jovens, em poucas palavras para logo retirar seu protagonismo de cena e determinar-lhe o esquecimento nas teias da narrativa. Tal como as sereias do mito de Ulisses, também as vozes das mulheres nas tragédias gregas surgem de relance e logo se calam, encerrando-se no esquecimento da lógica da narrativa.

4.1 Os protagonismos das teorias da interseccionalidade

E se o sujeito moderno pudesse ser ocupado pelas mulheres negras, sem privilégio econômico, cuja vulnerabilidade estampa-se nas ferramentas de análise da interseccionalidade? Esta nova indagação demonstra-se ainda mais incisiva e perspicaz no intento de fazer realçar outros protagonistas sociais.

Na realidade fática de indivíduos e coletividade, que nunca tiveram suas vozes reconhecidas na sociedade, em especial, grupos de mulheres negras, a interpretação da história do conhecimento, das bases de cultura e civilização têm novo alcance. Pela ótica da teoria da interseccionalidade, de acordo com Kimberlé Crenshaw (1989, p. 139-140), pode-se identificar na realidade social uma diversidade de sistemas de discriminação que interagem entre si e de modos bem diferenciados, dando formas distintas a várias práticas de vida. Em especial, é preciso rever o lado velado da história e como os referenciais teóricos de mulheres negras foram desconsiderados e apagados, inclusive, das teorias feministas.

Entre os temas transversais propostos pelo Ministério de Educação e Cultura, importante sempre repensar o ideal de cidadania e ampliar os direitos humanos no processo de educação. Nesta abordagem, as categorias abordadas pelas teorias da interseccionalidade nos ajudam a aguçar o olhar crítico sobre a realidade brasileira.

4.2 A questão do gênero e das críticas à discriminação racial dos saberes

As teóricas negras problematizam justamente o alcance da cultura como um lugar de exclusão. Assim, Sueli Carneiro (1993, p. 10-11) menciona como a situação de vida das mulheres negras não parece despertar muito interesse às mulheres brancas, com situações de vida bastante distanciadas entre si. Na realidade brasileira, as mulheres negras não vivenciam o mito da fragilidade feminina sempre imposto em moldes paternalistas e patriarcais, para que

o campo de atuação masculino seja distinto daquele das mulheres. Sueli Carneiro então indaga: “afinal, que cara têm as mulheres deste país?” (Carneiro, 1993, p.11).

Importante realçar como no horizonte teórico e investigativo de Sueli Carneiro, assim como de Lélia Gonzalez, o processo de colonização e o de escravização no Brasil determinam juntos o trabalho escravizado nas lavouras, e nas ruas, como vendedoras, quituteiras e prostitutas e até mães de santo. Nesse sentido histórico, as mulheres negras não poderiam mesmo entender por que motivo as feministas alegavam que “as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (Carneiro, 1993, p. 11) Os problemas vivenciados pelas mulheres negras não se assemelham aos das mulheres brancas, num recorte histórico específico como o da colonização do Brasil, cuja guerra intrínseca e silenciosa escravizou milhares de mulheres e homens negros, pelo deleite patriarcal de colonizar os corpos de coloração diferenciada aos cânones até então determinantes do saber, da cultura e das guerras.

5 À GUIA DE CONCLUSÃO

Se a história da filosofia ocidental se inicia na Antiguidade grega em busca de uma razão explicativa, é preciso abrir as perspectivas interpretativas e problematizar o alcance histórico do que se compreende como razão e lógica, reconhecendo os saberes alternativos, as diferenças de gênero e raça, e o contexto social em que visões de mundo se permitem ser explicitadas. Ademais, os cenários de guerra e as violências praticadas em nome de um pseudosaber, que se realça nas incongruências políticas, em nada justificam os efeitos constritivos de culturas, corpos e situações em que o sentido do humano se perde totalmente.

Relevante precisar os recortes metodológicos distintos e múltiplos de interpretação do conhecimento na história para se pensar tanto as categorias de análise, quanto as possibilidades de seus pontos dialógicos num conjunto investigativo maior acerca do valor da racionalidade humana. Se somos o futuro dos gregos antigos, nossa capacidade e vontade de aprender e conhecer sempre caminhará ao lado de nossas vivências e práticas de vida, seja em sala de aula, seja no cotidiano vivido e nas formulações teóricas que nos propomos para enfrentar o mundo atual. Se os cenários de guerra se tornam de forma recorrente uma realidade a ser enfrentada, é preciso sempre verificar que tipo de realidade se está construindo e dela participando para que escolhas não se demonstrem falseadas, ao longo da trajetória do saber humanizante de uma cultura aberta às diferenças e ao diálogo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento**. Fragmentos filosóficos, 1947. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Disponível em:

https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/208/o/fil_dialetica_esclarec.pdf

ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. Preface to the First edition 1958. Cleveland and New York: The World Publishing Company. Meridian Books. Viii

<https://cheirif.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/hannah-arendt-the-origins-of-totalitarianism-meridian-1962.pdf>

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo**. v.I. Fatos e Mitos. Nova Fronteira. [1949]1980.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOWRA, Cecil Maurice. **La Atena de Pericles**. Madrid: Alianza Editorial. Internet Archiv [1970] 1983.

BRAIDOTTI, ROSI. **Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporânea**. Milano: La Tartaruga edizioni, [1986]1994.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Nós e os gregos. IN: MARQUES, Haroldo. **Os gregos**. Belo Horizonte: PUC Minas, Autêntica, 2002, p. 29-44.

CAVARERO, Adriana. Per una teoria della differenza sessuale. **Diotima**. IL PENSIERO DELLA DIFERENZA SESSUALE. Milano. La Tartaruga, 1987. p. 43-79. Disponível em: <https://prod-cdn.atria.nl/wp-content/uploads/sites/2/2019/01/22103529/BIDD-diotima.pdf>

CAVARERO, Adriana. **Tu che mi guardi; tu che mi raconti**. Filosofia della narrazione. Milano: Feltrinelli, 1997.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **Mulher Negra**. Geledés, 1993. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>

COLLINS, Patricia Hill. Intersectionality's Definitional Dilemmas. **ANNUAL REVIEW OF SOCIOLOGY**_Volume 41, 2015. Disponível em:

<https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-soc-073014-112142>

DESCARTES, Rene. **O Discurso do Método**. Tradução de J. Guinsburg et al. São Paulo:

Difel, 1962. Disponível em: [https://joacamillopenna.wordpress.com/wp-](https://joacamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf)

[content/uploads/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf](https://joacamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/descartes-discurso-do-mc3a9todo-trad-jacc3b3-guinsburg-e-bento-prado-jr-com-notas-de-gerard-lebrun-publicac3a7c3a3o-autorizada-pelos-detentores-dos-direitos.pdf)

GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: RIO, Flávia; LIMA, Márcia.

Por um feminismo afro-latino-americano – Lélia González. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 75-93. Disponível em: [https://mulherespaz.org.br/site/wp-](https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf)

[content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf](https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf)

GUSDORF, George. **Tratado de Metafísica**. Cap. III. Outrem. Tradução de A Carvalho. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1960. p.301-330.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.

Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Dhnet. s/d. Disponível em:

https://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 1974.

JAEGER, Werner. **Paideia**. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira.

São Paulo: Martins Fontes, 1995. Disponível em:

https://www.academia.edu/22044275/Werner_Jaeger_Paidéia_A_formação_do_homem_grego

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher**. Imaginário da Grécia Antiga. Tradução de Mario da Gama Koury. Rio de Janeiro: Zahar, 1988

NIETZSCHE, Friedrich. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Lisboa: Edições 70, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem da desigualdade** (1754). Tradução de Maria Iacerta de Moura. Edição Ridendo Castigat Mores. 2009 Versão para eBook.

VAZ, Henrique C. de Lima, Preliminares semânticos. Fenomenologia do *ethos*. In: VAZ, H.C.L. **Escritos de Filosofia II**. Loyola, 2000, p.181-224.

VAZ, Henrique C. de Lima. Raízes da Modernidade. **Escritos de Filosofia VII**. Cap. I. Fenomenologia e axiologia da modernidade. São Paulo: Loyola. 2002, p. 11-38.