

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FAGED  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE

**A educação juvenil sob a perspectiva da ética trágica**

Matheus Gondim de Freitas Pinto

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. LuizCarlos Cerquinho de Brito

**Manaus, 2007**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FAGED  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO- PPGE

A educação juvenil sob a perspectiva da ética trágica

Matheus Gondim de Freitas Pinto

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr. Luíz Carlos Cerquinho de Brito

**Manaus, 2007**

Matheus Gondim de Freitas Pinto

## A educação juvenil sob a perspectiva da ética trágica

Dissertação submetida à banca do Curso de Mestrado em Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovado em \_\_\_\_\_

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Cerquinho de Brito (Presidente)  
Universidade Federal do Amazonas

---

Prof<sup>a</sup>.Dr<sup>a</sup>. Rosa Mendonça de Brito (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas

---

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha (Membro)  
Universidade Federal do Amazonas

Manaus – AM, 2007

## DEDICATÓRIA

*Aos que partiram: Minha querida avó Dailda Gondim, a Prof<sup>a</sup>. Bernadete Andrade, pela dedicação de sua vida à arte e ao ensino, e André Gomes, querido e saudoso amigo de espírito dionísíaco.*

*Aos que chegaram: Thomas, Maria Fernanda, Gabriel, Rafael Augusto, Fernanda e Marcos Vinícius.*

## AGRADECIMENTOS

A meus pais Ernesto Renan e Neide Gondim, por terem me propiciado um ambiente familiar peculiar, onde junto ao carinho e afeto havia também a discussão de idéias.

À minha querida e preciosa esposa Tânia Cecília Brandão e ao meu pequeno e precioso filho Thomas Brandão. Ela, pelo seu apoio e incentivo, pois graças à sua insistência decidi cursar e graças ao seu apoio eu consegui terminar esta pesquisa, e ele por ter despertado em mim um universo afetivo completamente novo que me conquista a cada sorriso seu.

Ao meu orientador Professor Cerquinho, por ter tido, acima de tudo, muita paciência com o meu ritmo de produção e também por ter se interessado pelo tema. Agradeço a sua capacidade de dialogar, orientar e de perceber o potencial de um texto mesmo que esteja repleto de idéias confusas e imprecisas as quais com muita paciência e cuidado de artífice ele se dispôs a me ajudar a lapidá-las e fazê-las brilhar.

Ao pessoal do CEFORT, pela disposição em me ajudar

A todos os professores do Programa de Pós-graduação em Educação da UFAM, pela forma amigável com que conduziram suas disciplinas. Em especial à Prof<sup>a</sup> Armindá Mourão, por criar uma atmosfera democrática nas discussões em sala.

Aos meus familiares, os próximos e distantes. Meus irmãos André e Fabrício. Meus primos Tiago, Philip, Luciana e Ian. A dona Maria Teresa, avó do Thomas, pela sua enorme ajuda familiar.

Ao professor Guaraciaba, por ter me apresentado a filosofia trágica e o pensamento nietzscheano ainda na época de graduação.

Aos meus colegas da banda Soda Billy que juntos me ajudaram a extravasar as tensões da vida de um mestrando pela experiência da música.

Ao pessoal do Pub Bar N´Veze, pelas conversas filosóficas e pelo acolhimento.

A todo pessoal da comunidade “Luiz Pareto” do Orkut que me ajudou com boas doses de bom humor quando as idéias me fugiam, em especial à amiga Grenissa Stafuzza, pelas palavras de incentivo nas horas de desespero e pelas traduções em francês.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) pela concessão de bolsa de estudos e pela oportunidade que tem oferecido aos que têm interesse em desenvolver pesquisa no Amazonas.

Ao Programa de Pós-graduação em Educação da UFAM pela oportunidade na realização deste estudo.

## SUMÁRIO

	<i>Página</i>
RESUMO.....	08
INTRODUÇÃO.....	10
METODOLOGIA.....	13
Caminhos Percorridos Plano de Estudo.....	18
 CAPITULO I – Um olhar ético a partir do espírito trágico: valorizando o que é manifestado	 23
Formação ética e o Jovem: um possível diálogo.....	22
O jovem e a ambigüidade: o querer de manifestar-se.....	30
A questão do niilismo.....	35
Uma Ética conectada à vida.....	44
 CAPITULO II – O Jovem e suas vontades .....	 54
Jovens semi-invisíveis: autonomia e heteronomia.....	55
A alegria trágica e o princípio da vida .....	65
A vontade trágica como <i>virtude jovial</i> .....	70
Vontade, Trabalho e Participação.....	79
Vontade e Violência.....	87
Vontade e Cultura.....	97
 CAPITULO III – A Ética e suas nuances históricas .....	 108
Ética e Moral.....	109
O surgimento da Ética e seus reflexos na Educação.....	113
Do saber ético à Ética: da natureza ao homem.....	116
Sócrates, Platão e a questão do homem.....	127
A Razoabilidade de Aristóteles.....	132
Kant e a ética nos limites da razão.....	137
Nietzsche e a estética da vida.....	140
 CAPITULO IV - O Pensamento Trágico.....	 145
Nada: o princípio do trágico.....	146
O Trágico e a Substância.....	153
A vida como absurdo.....	155
Shopenhauer e o espírito pessimista.....	160
A liberdade do espírito trágico.....	164
O acaso e o mundo a partir do nada .....	165
O leque de acasos.....	166
O acaso como princípio de festa.....	171
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 174
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	179

## RESUMO

Este é um estudo sobre a contribuição do pensamento trágico proposto por Nietzsche à ética e à identificação e relação do mesmo com o processo de formação que envolve o jovem enquanto categoria social. Trata-se de uma tentativa de evidenciar aspectos trágicos na juventude de modo a propiciar uma via de compreensão das características que lhes são marcantes. Idéias que em geral compõe este universo tais como heteronomia/autonomia, rebeldia, niilismo, afirmação, vontade, tendências, inovação, vitalidade, etc, encontram, a partir do prisma nietzscheano, uma re-significação que visa abranger a discussão e a reflexão a seu respeito. Para o jovem, o campo de possibilidades que a realidade apresenta é um convite à festa, à vivência, à experiência, como algo sempre novo e pronto para ser explorado e reconstruído, e é daí que emerge a necessidade de discutir a questão de uma formação ética, ou seja, pensar e discutir os rumos dessa demanda de expectativa dos jovens em relação ao mundo. Neste texto chamamos esta expectativa juvenil de *vontade* e, fazendo um paralelo com a perspectiva trágica nietzscheana, buscamos saber até onde esta *vontade* conduz à superação enquanto ser e até onde ela o conduz à sua própria destruição. Para isso, no decorrer de quatro capítulos, foi feito um recorte da realidade através de um quadro de abordagens relevantes à questão dos jovens; uma abordagem sobre a história da ética a partir do pensamento ocidental e, por ultimo, apresentamos elementos que constituem o pensamento trágico como uma tentativa de se pensar uma ética a seu modo e que obtenha um diálogo fluente com o universo juvenil propondo, da mesma forma como desejou Nietzsche no séc XIX, uma análise dessa determinada categoria e seu potencial criativo de cultura, regras, tendências face ao seu igual potencial auto-destrutivo e destruidor. Assim, da relação com o Real que abriga a multiplicidade, a incerteza, e o caos no qual os jovens fazem parte, urge uma via de percepção sensível não aos valores que recaem sobre os jovens, sejam eles valores depreciativos ou positivos, mas ao potencial criativo pelo qual afirmam a sua existência fazendo-a coincidir diretamente com a vida.

Palavras-chave: ética, estética, processo de formação, jovem, trágico, vontade

## ABSTRACT

This is a study on the contribution of the tragic thought considered by Nietzsche to the ethics and the identification and relation of exactly with the formation process that involves the young while social category. One is about an attempt to evidence tragic aspects in youth in order to propitiate a way of understanding of the characteristics that them are notable. Ideas that in general this universe composes such as heteronomy/autonomy, revolt, nihilism, affirmation, will, trends, innovation, vitality, etc, find, from the Nietzsche's prism, a re-signification that it aims at to enclose the quarrel and the reflection its respect. For the young, the field of possibilities that the reality presents is an invitation to the party, the experience, the experience, as something new and always ready to be explored and to be reconstructed, and is from there that the necessity emerges to argue the question of an ethical formation, or either, to think and to argue the routes of this demand of expectation of the young in relation the world. In this text we call this youthful expectation *will* and, making a parallel with the Nietzsche's tragic perspective, we search to know until where this will leads to the overcoming while to be and until where it leads it to its self destruction. For this, during three chapters, a boarding on the history of the ethics from the thought was made occidental person, after that one cuts of the reality through a picture of excellent boardings to the question of the young and, for finish, we present elements that constitute the tragic thought as an attempt of if thinking ethics its way and that it gets a easy dialogue with the youthful universe considering, in the same way as it desired Nietzsche in sec XIX, an analysis of this determined category and its creative potential of culture, rules, trends face the its equal auto-destructive potential and annihilator. Thus, of the relation with the Real that the multiplicity, the uncertainty shelters, and the chaos in which the young is part, urges a way of sensible perception to the values that fall again on the young, is not they contemptuous or positive values, but to the creative potential for which they affirm their existence making to coincide directly their own life.

Key words: ethical - aesthetic process of formation - young - tragic - will

## INTRODUÇÃO

O presente texto constitui-se em uma abordagem temática que diz respeito ao universo juvenil e a formação ética nele presente. Quando falamos em *universo juvenil*, estamos delimitando nosso olhar a um quadro da sociedade ocidental onde estão abrigadas determinadas manifestações, criações, afirmações, olhares, valores e significados de um determinado grupo etário, conhecido comumente como *jovem*.

O conjunto de elementos que permeia o universo em questão nos conduziu, em nossas reflexões iniciais, a uma necessidade de se aproximar da ética (e posteriormente também da estética) com o propósito de abordarmos a sua relação com o jovem através da formação ética que o envolve, uma vez que este conjunto de elementos significativos que delimitam o universo juvenil configura-se, portanto, como um *ethos* possuidor de traços bem particulares que inegavelmente contribuíram com a cultura, sobretudo a partir do século XIX, onde os primeiros escritos “juvenis” começaram a surgir, dentre os quais os de Nietzsche.

É neste período que a cultura do mundo ocidental começa a dar sinais de algo que só viria a se consolidar de fato no século seguinte: o surgimento do jovem e conseqüentemente o seu universo de valores. É neste contexto que a escola nascente (moderna) contribui diretamente na consolidação da infância e adolescência como “espaço de espera”. Deste modo, os processos de formação juvenil surgem como elemento fundamental na compreensão da constituição deste universo de valores, que por ora algumas vezes são contrários aos valores do mundo adulto, ora algumas vezes sofrem contradição consigo próprio.

Todavia, é no processo de formação juvenil que optamos em localizar a ética, fazendo uma leitura a partir da ótica do pensamento trágico nietzscheano

que, de forma resumida, se caracteriza primordialmente por uma postura de afirmação vida.

A opção pela “escola” nietzscheana de pensamento se deu pelas suas possibilidades de diálogo com a questão da formação juvenil, sobretudo no que diz respeito aos aspectos éticos e estéticos nela presentes. Assim, a formação juvenil que abordamos neste trabalho torna-se também objeto de reflexão filosófica, já que as possibilidades teóricas que a filosofia propicia a respeito da questão da formação humana são fundamentais devido a sua orientação de caráter elementar.

Mesmo sem possuir um alto grau de especificidade a exemplo das demais ciências, a filosofia nos oferece um alicerce teórico ao mesmo tempo em que se faz presente em questões dos mais variados tipos, pois opera com o cerne das questões postas, de modo que é possível identificar sempre uma perspectiva filosófica nos propósitos de cada texto, a partir do seu conteúdo exposto, seja ele jurídico, histórico, pedagógico, sociológico, etc. Salvo a linguagem peculiar de cada um destes, há sempre, mesmo que de forma *indireta*, uma perspectiva que faz conexão *direta* com o pensamento filosófico.

Assim, a filosofia trágica e as demais linhas de pensamento com que se relaciona possibilitam certa compreensão da relação entre ética e formação juvenil, sobretudo por dialogar com os conteúdos desta relação, seja ele irracional, irregular, incerto, incompleto, caótico, artístico, etc.

O trágico constitui-se na aliança que permite a vida isto é, tanto aquilo que representa o que há de afirmativo na existência: a beleza, a arte, a saúde, a

alegria, mas que não ignora aqueles aspectos contrários a ela, como: a dor, o sofrimento, a doença, a morte. Ele não está preocupado em compreender a essência que fixa e mantém uma certa idéia de ordem; sua preocupação maior está focada sobretudo nas contradições internas e externas, nos tensos movimentos que constituem o universo juvenil, seja internamente na relação de seus atores, seja externamente na relação com o mundo regido pelos adultos.

A questão que nos cabe no presente trabalho é tentar perceber a tragicidade dessas relações que são a base de formação ética juvenil, de modo a lançar um olhar que seja compatível com suas aspirações, um pensamento que as acolhe como matéria-prima para um rico entendimento das complexas teias subjetivas que constituem este universo ético juvenil.

Isso significa que talvez a presente expectativa de se formar indivíduos bons e eticamente saudáveis, a partir de certos paradigmas éticos, não tem dado conta da dimensão da questão da tragicidade das relações juvenis, já que eles abrem mão de uma aproximação daquilo que é incerto e duvidoso no âmbito das condutas juvenis; nesta expectativa não consegue ultrapassar os muros da diferença. Desta forma, é importante pensarmos a ética considerando também outros paradigmas possíveis, de modo a abrir seus horizontes para a compreensão do universo juvenil e seus problemas característicos.

O pensamento trágico proposto por Nietzsche foi uma possível saída à filosofia diante do labirinto de verdades que a ela se propôs a percorrer durante séculos sob a tutela da razão. Ao escolher a incerteza ao invés da certeza, através de idéias como o nada, o improvável, o inconcebível, Nietzsche abre uma porta de saída à filosofia, invertendo o posicionamento das ferramentas lógicas e racionais em favor da vida, lançando-as ao oceano demasiadamente humano.

## METODOLOGIA

### Caminhos Percorridos

Para a realização deste trabalho, foi necessária a construção de quatro capítulos com abordagens que se interligam através das categorias presentes em cada um deles. Assim, a construção da problemática em torno da formação ética dos jovens se sustenta a partir da conexão dos demais textos e dos conteúdos neles presentes.

A pesquisa é bibliográfica e analisa os conceitos de ética, de pensamento trágico e suas relações com o processo de formação juvenil. A noção de ética se manifestará a partir de sua própria história com ênfase nos processos que a constituíram como tal além de sua relação com a educação. Também identificaremos neste âmbito aspectos que possibilitam uma tentativa de aproximação com o pensamento trágico buscando analisar, a partir desta perspectiva, como processo de formação ético juvenil se constitui.

O primeiro passo foi dado, a título de introdução ao tema, lançando a problemática em torno da questão da formação ética do jovem, apresentando aí alguns aspectos que se fazem presentes durante este processo de formação e que estão aqui sendo observados pela ótica do pensamento trágico, com a intenção de podermos captar certas peculiaridades a partir desta leitura. Aspectos como o niilismo, a manifestação ético-estética juvenil e a disposição ao outro formam esta primeira parte do texto.

Desta forma, há nesta parte introdutória do texto um esforço em demonstrar que o exercício teórico deve estar atento ao que é manifestado no seu objeto de pesquisa. E sendo este objeto o processo de formação ética juvenil, cumpre então a tentativa de se promover um diálogo com o mundo juvenil, algo que observe e acolha suas peculiaridades, oferecendo devida atenção ao que é manifestado e constituindo-se a partir daí como uma prática elementar no que diz respeito ao arcabouço de uma experiência ética.

O segundo passo busca compor um panorama a partir de ilustrações do universo jovem e suas manifestações sócio-culturais para que através delas os aspectos trágicos ali contidos possam falar, nos fornecendo uma base que viabilize um diálogo com filósofos e pensadores .

Isto significa trazer imagens do próprio universo juvenil que reflitam práticas éticas válidas do ponto de vista filosófico, buscando empreender uma compreensão do jovem enquanto categoria social e os processos singulares que permeiam sua existência, processos esses históricos, éticos, estéticos, culturais, etc. Essas ilustrações mostrarão o *ethos* juvenil e a sua relação com a ética a partir da perspectiva do efêmero, do caótico, do contraditório e do incerto. Elementos que configuram a realidade juvenil e que também estão presentes no conteúdo do pensamento trágico.

No terceiro momento, buscamos evidenciar a relação da ética com a moral, apontando as semelhanças e diferenças e também as nuances que se deram ao longo da História, com o objetivo de esclarecer ao leitor o uso dessas idéias no decorrer do texto. A idéia principal desta parte do texto foi abrir espaço para tornar possível um pensamento voltado a uma ética de cunho trágico que possa ser identificada com o universo jovem presente.

Dos poetas gregos - que nos legaram as primeiras noções sobre a questão da conduta - a Aristóteles, que propôs uma conciliação entre as paixões e a razão, percorremos o caminho da história da ética passando por Sócrates e Platão, ilustrando-a como um saber intimamente conectado à Educação por possuir a intencionalidade na busca do aprimoramento da conduta humana. Estabelecemos um diálogo entre Aristóteles, Kant e Nietzsche para ilustrar, entre outros aspectos, essa relação com a Educação.

O quarto momento é marcado pelo direcionamento ao pensamento trágico em uma abordagem preocupada em estabelecer suas características apresentando as bases e contornos conceituais propostos por Nietzsche assim como o conteúdo proposto por outros pensadores anteriores e posteriores a ele próprio.

Esta identificação entre pensadores de diferentes épocas foi possível porque recorreremos à concepção de Deleuze a partir do qual o pensamento filosófico, ao contrário da ciência e da História, não ocorre de forma progressista, seu desenvolvimento opera a partir de um dinamismo que não mantém hierarquias entre as formas de pensamento – como, por exemplo, na ciência, aonde a física quântica vai mais além na resolução de problemas complexos quando comparada à física newtoniana – , mas sim uma coexistência entre eles, como uma constelação de estrelas e uma polifonia entre elas.

Pensamentos não aniquilam outros pensamentos para se tornarem reais, mesmo diante de uma coexistência permeada de tensão, não há como simplesmente dizer, por exemplo, que Kant substituiu Aristóteles. Há uma base

histórica para cada forma de pensar e que está ligada ao contexto que pertence, e nesse sentido restrito é possível pensar numa sucessão de pensamentos amarrados à linha do tempo. Contudo, estas bases são históricas, elas resumem-se a um referencial de localização dos conteúdos filosóficos criados ao longo dos séculos.

As bases históricas não acorrentam a filosofia, porque o nomadismo desta goza da possibilidade de percorrer o caminho de volta ao passado, ao “antes” e redescobri-lo ao infinito, pode também lançar-se ao futuro, indo ao “depois” e alterando sua possível configuração. Um pensamento filosófico é um ato histórico sim, mas não apenas isso, pois ele é também a própria intencionalidade que se move *na* história através da criação e recriação dos conceitos.

O tempo filosófico é assim um grandioso tempo de coexistência, que não exclui o antes e o depois, mas os superpõe numa ordem estratigráfica. É um devir infinito da filosofia, que atravessa sua história, mas não se confunde com ela. A vida dos filósofos, e mais exterior de sua obra, obedece as leis de sucessão ordinária; mas seus nomes próprios coexistem e brilham, seja como pontos luminosos que nos fazem repassar pelos componentes de um conceito, seja como os pontos cardeais de uma camada ou de uma folha que não deixam de visitar-nos, como estrelas mortas cuja luz é mais viva que nunca. A filosofia é devir, não história; ela é coexistência de planos, não sucessão de sistemas.<sup>1</sup>

Este nomadismo do pensamento através da história torna-se relevante para percebermos que a perspectiva nietzscheana é um corpo de pensamento que se formou a partir de várias possibilidades trágicas anteriores, não se resumindo a “um delírio solitário” fechado em si mesmo e isolado em sua época. A reunião de conceitos que transitam e transitaram no mesmo plano, o plano da vida, das contradições e indefinições, nos propiciou a perspectiva trágica como um dos elementos-chave para esta investigação a ponto de buscarmos no universo juvenil

---

<sup>1</sup> Deleuze, pág 78

contemporâneo, através desta “viagem de idéias”, traços que identifiquem como vivos o pensamento de Nietzsche e o legado do demais pensadores trágicos.

Entendemos que todos os elementos que nos possibilitam uma leitura filosófica deste cunho já se encontram presentes no universo jovem em questão, seja na sua cultura, nos seus costumes e suas variadas tendências estéticas, mesmo que ainda de forma desconexa e bruta. Não pretendemos nos fixar em parâmetros já apresentados anteriormente em outras pesquisas sem que seja com a intenção de reinterpretá-los sob outra ótica que possa vir a contribuir com novas possibilidades. Deste modo, Deleuze afirma que:

A história da filosofia é comparável à arte do retrato. Não se trata de “fazer parecido”, isto é, de repetir o que o filósofo disse, mas de produzir a semelhança, desnudando ao mesmo tempo o plano de imanência que ele instaurou e os novos conceitos que criou. São retratos mentais noéticos, maquínicos. E, embora sejam feitos ordinariamente com meios filosóficos, pode-se também produzi-los esteticamente.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Deleuze , pág 74

## Plano de Estudo

A idéia inicial que nos motivou a desenvolver este projeto de pesquisa foi a da ética com suas nuances históricas e sua relação com o jovem. A idéia avançou buscando um enfoque mais específico, pois entendemos que a ética não é uma idéia pura e isolada do mundo, ela evoca uma certa prática ou pelo menos diz respeito a uma. Partindo dessa premissa e com o intuito de localizar a questão, optamos em focalizar na figura do jovem e na sua formação, delimitando aí a problemática em torno deste modo de ser e de agir “ético”.

A questão a qual nos direcionamos tem como objeto central o processo de formação ética presente na vida do jovem, uma vez que a questão ética, ao lançar seu problema a esse contexto delimitado, nos permite aprofundá-lo uma vez que traz novos elementos à discussão. Isso de certa forma nos leva a uma possibilidade de diálogo com outras perspectivas além da filosófica, sejam elas sociológicas, históricas e psicológicas.

Essas possibilidades somam-se ao foco principal escolhido para essa pesquisa que será dado a partir da perspectiva trágica – linha de pensamento proposta por Nietzsche no final do séc. XIX a qual foi formulada a partir da influência recebida de vários pensadores ao longo da História da Filosofia. Esta escolha se deu a partir de alguns aspectos fundamentais que compreendemos ser, primeiramente, como uma determinada intenção de se visitar a própria idéia de ética, tomando como inspiração<sup>3</sup> a concepção de Gilles Deleuze a respeito da

---

<sup>3</sup> Esta inspiração está presente nos primeiros escritos de Nietzsche (ao trazer os pré-socráticos à tona novamente sob um novo prisma filosófico) que, em busca de novas leituras, acabou estabelecendo algo como uma anti-história da filosofia, no sentido de que toda releitura assim como toda reinterpretação daquilo que fora dado acaba sendo uma recriação, isso torna a história um campo fértil de novas possibilidades a partir destas releituras que operam como re-criação.

criação de conceitos, ou seja, de que as todas as idéias em filosofia foram criadas em determinado contexto histórico e que, devido a isso, são susceptíveis de serem reinterpretadas possibilitando sua recriação a partir de um novo olhar.

É preciso, contudo, salientar que esta orientação de natureza deleuzeana no caso do presente texto consiste apenas em trazer o pensamento trágico junto às questões suscitadas pela abordagem da formação ética juvenil, na tentativa de que esta perspectiva possa “fazer falar” e manifestar novos elementos a respeito da temática levantada. De saber, por exemplo, quais as possibilidades de que a ética trágica possa vir a ser identificada nas questões do âmbito juvenil que serão aqui elucidadas<sup>4</sup>.

O segundo aspecto diz respeito à formação ética do jovem. Nele abordaremos os processos que em geral envolvem o jovem e propiciam uma experiência ética marcante e contínua. As experiências juvenis que se dão em espaços de multiplicidade e que são palcos de conflitos e de celebração são propícias para nelas identificarmos elementos do pensamento trágico, o que nos possibilita a visualização de uma série de experiências éticas com este perfil na formação dos jovens.

Por último, buscamos pensar e relacionar a ética trágica (assim como as linhas de pensamento que com ela se relacionam) ao universo juvenil de modo que possamos, a partir desta tentativa, ressaltar os aspectos que os jovens manifestam ao mundo. A tentativa de mediar esses aspectos por uma compreensão que opta em manter seu foco naquilo que é manifestado na

---

<sup>4</sup> Não se trata aqui de forçar um pragmatismo às pressas transformando a ética em um salva-vidas dos problemas do mundo juvenil. Trata-se de algo menos pretensioso, algo que possa vir a contribuir trazendo novas imagens de pensamento e novos caminhos ao cenário das discussões em torno da questão da ética e conseqüentemente do processo de formação humana.

realidade, respeitando seu formato estético e seu conteúdo moral, se dá com o intuito de não se perder elementos ricos que as narrativas oriundas deste universo podem nos oferecer.

Para a construção desta idéia selecionamos textos de Nietzsche voltados ao pensamento trágico e à ética, assim como outros pensadores que desenvolveram pesquisas sobre os jovens. Procuramos estabelecer um diálogo entre Nietzsche e os demais pensadores e então tentar compreender o processo de formação ética do jovem identificando nele as características do pensamento nietzscheano buscando salientar de que modo este aspecto pode ser aproveitado positivamente.

Para o desenvolvimento deste texto foi necessário reunir várias obras que podiam se relacionar com o problema proposto. O ponto inicial do projeto se deu a partir da leitura da obra “A lógica do pior”, de Clément Rosset, onde ele apresenta de forma breve a idéia de “ética de acolhimento”. Esta idéia é um dos pontos principais da pesquisa, pois como veremos adiante de forma mais detalhada, ela é uma síntese do que seria uma expectativa ética pautada pelo pensamento trágico.

Para uma melhor compreensão melhor desta abordagem recorreremos aos textos de Nietzsche que falam sobre o trágico, tal como “O nascimento da tragédia” e “Além do Bem e do Mal”. Nestas obras o autor faz uma dura crítica às verdades da religião e da ciência, e nelas ele nos apresenta elementos que formarão o conceito que buscamos.

Buscamos também elementos teóricos em outros filósofos anteriores a Nietzsche que de alguma maneira contribuíram para a formação de uma linha de

pensamento pouco convencional e não muito divulgada em se tratando de História da Filosofia, uma linha de pensamento desvinculada da necessidade de afirmar uma verdade ou de fortalecer uma verdade anteriormente dada, a necessidade de se buscar estes elementos teóricos em Heráclito, nos Sofistas, em Lucrecio, Pascal, Espinosa, Montaigne, Hume e Shoppenhauer nos serviu para fundamentar que para pensarmos hoje em uma ética trágica, ou seja, em uma ética não submetida a uma verdade, é necessário que se identifique também na própria história da filosofia as críticas destes filósofos às verdades, e de um modo geral à esta concepção que busca incansavelmente por verdades, mostrando que isso não é algo totalmente novo, e que pode ser revisto atualmente.

O fato de uma ética não possuir uma verdade como parâmetro não a tornará necessariamente uma ética falsa e fadada ao fracasso. Esta relativização é um aspecto que o saber trágico propõe ao lidar com a verdade. Assim, compreendemos a partir do pensamento trágico que é a partir do nada que surgem as pequenas verdades. Elas não são emanadas a partir de um núcleo fixo, sólido e imutável, mas foram historicamente criadas.

Filósofos posteriores a Nietzsche também são de suma importância para a construção deste texto. Se Clément Rosset nos apresenta a ideia de uma “ética de acolhimento” ou “ética trágica”, e contribui para a discussão em torno do pensamento trágico como este sendo - e parafraseando Ítalo Calvino - um “Cavaleiro Inexistente”, ou seja, um “não pensamento” ou um pensamento baseado em nada, já Gilles Deleuze<sup>5</sup> nos propiciou aspectos relevantes à filosofia, como esta sendo uma arte de construção de novos conceitos e que sem

---

<sup>5</sup> A principal metáfora do ato pedagógico continua sendo a “alegoria da caverna” de Platão; em que a educação aposta suas fichas na transcendência e ignora a imanência; ela segue com seus métodos feitos para ensinar e para aprender, que operam controlando e colonizando todo o processo educativo. Nesse sentido, as provocações lançadas através da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari assumem a concepção de bandeiras de resistência, como uma via de libertação da educação presa às correntes do platonismo transcendente.

dúvida nos ajudou na elaboração de alguns caminhos trilhados. Sua idéia de “dobra” como uma possibilidade de manobra do sujeito na luta contra o dualismo entre mundo x sujeito nos propicia um campo ético viável na medida em que a ética, enquanto saber histórico submetido a estruturas de poder, fica enfraquecida já que o sujeito pode agora, segundo Deleuze, se esconder, se infiltrar, se recriar, mudar, reaparecer, e sumir como uma reação positiva em relação à esta força que o nega. Trata-se da concepção de sujeito múltiplo, inacabado e por criar-se.

Ainda sobre a questão do sujeito temos a contribuição de Michael Foucault a respeito dos processos de objetivação e subjetivação do indivíduo, que o tornarão um objeto dócil-e-útil ou um sujeito respectivamente. Isso vai nos abrir alguns caminhos de entendimento a respeito das instituições que permeiam a vida dos jovens, entre elas a escola. Tendo em vista a concepção foucaultiana das estruturas disciplinares que produzem saber como os presídios, hospitais e hospícios, consideramos a possibilidade de lançar esta mesma perspectiva sobre a escola como um dos principais espaços de presença juvenil, isso nos servirá para tornar claro vários aspectos que possam contribuir com a temática abordada.

Esta abordagem com autores de influência nietzscheana pode levar o leitor a questionar se o foco principal do texto não está se perdendo. A observação tornar-se-ia pertinente se deixássemos de lado a questão da formação ética do jovem. Contudo, trazer Deleuze e Foucault é, ao nosso ver, um salto teórico já que ambos oferecem idéias que vão ao centro do problema que estamos tratando, pois pensar a ética tendo o jovem como sujeito é ter em mãos um quadro ideal a se analisar não apenas sob o olhar desses dois filósofos, mas também dos brasileiros como Roberto Machado, Nadja Hermann, Scarlett Marton, André Martins e José Thomaz Brum, que seguem essa linha de pensamento e muito contribuíram para a composição deste texto.

## CAPITULO I

### **Um olhar ético a partir do espírito trágico: Valorizando o que é manifestado.**

Neste primeiro capítulo daremos início a uma discussão que inclui a relação dos jovens com a ética e os processos de formação que envolvem estas duas categorias. O foco a ser dado busca trazer a tona a importância da ética na formação, elucidando aspectos peculiares que constituem o universo juvenil. A partir deste quadro peculiar para qual se dirigem projetos de formação ética, de cidadania e autonomia que em geral são amparados, valorizados e defendidos pela família, pela Igreja, pela escola e pelo Estado, observamos a necessidade de se pensar como a ética poderia transitar entre estes vários universos e de que modo ela poderia efetivar-se entre os jovens. Não há dúvidas de que a formação ética dos jovens e os processos que a envolvem têm sua importância garantida, resta saber, contudo, se esta formação dispõe dos meios e das ferramentas necessárias para iniciar um diálogo. Diante disso, neste capítulo apresentaremos a proposta deste projeto que é a de observar a ética a partir do pensamento trágico nietzscheano, como a base para viabilização desse diálogo entre a formação ética e o jovem, aonde, serão ressaltados aspectos como o ceticismo metodológico de Montaigne como ferramenta em relação ao conteúdo daquilo que é manifestado pelo universo juvenil; a vontade de manifestar-se; o aspecto niilista que se faz presente; e, por último, uma abordagem acerca da ideia foucaultiana de *estética da existência* como viabilização de um plano ético dialógico entre ética e jovem, orientado pela arte de se construir a si próprio.

O filósofo francês Michael de Montaigne, em seu texto de 1580 intitulado “Dos Canibais”, também adotou essa postura no sentido de melhor compreender o objeto narrado, de modo que este não viesse a sofrer perdas ou alterações em suas características durante o desenvolvimento da narrativa. Salvando devido respeito às narrativas vindas com os viajantes, ele preferiu escolher um simples marinheiro para descrever-lhe suas experiências acreditando que, desta forma, teria uma ilustração mais próxima do “novo mundo” e suas características. Montaigne assim se colocou por estar diante da efervescência em torno do descobrimento deste novo mundo, de modo que acreditava que as demais narrativas douradas estavam impregnadas de paradigmas europeus de sua época :

O homem que eu tinha comigo era simples e rude, condição própria de um verdadeiro testemunho, porque os espíritos finos, conquanto observem com maior cuidado e maior número de coisas, costumam gozá-las; e, para tornar válida e persuasiva a sua interpretação, não resistem ao prazer de alterar um pouco a História; jamais apresentam as coisas puras e sempre as modificam e desfiguram conforme a aparência em que as viram; e para dar base de crédito à sua opinião e dela convencerem, adulteram a matéria de bom grado, alongando-a e ampliando-a. É preferível um homem de grande fidelidade ou tão simples que não tenha por que fantasiar e sacrificar o verdadeiro aspecto das coisas às suas falsas invenções; e que seja imparcial. Assim era o meu, e, para mais, fez-me conhecer em várias ocasiões marinheiros e comerciantes, que encontrara nessa viagem.<sup>6</sup>

A preocupação de Montaigne, ainda que contextual e datada, nos é pertinente no sentido de valorizar este determinado estilo de narrativa que procura, antes de tudo, evitar equívocos interpretativos a priori, que em geral são munidos de paradigmas que dificultam ou mesmo impedem a visualização daquilo que se manifesta na realidade. No caso da nossa abordagem, mesmo que esta não seja realizada em campo, buscamos uma visualização das manifestações a partir dos próprios acontecimentos relevantes à cultura juvenil (jogos, festas, manifestações, organizações, grupos de relacionamento, etc) e seu

---

<sup>6</sup> Montaigne - Os Pensadores (1974)

posicionamento ético no mundo, o que neste caso significa tentar alcançar aquilo que é lançado à realidade com leituras que não prejudique aquilo que está sendo estudado e interpretado. O que se coloca como importante diante da preocupação de não se deturpar aquilo que é exposto é justamente a possibilidade uma via de acesso adequada a ele, ou seja, uma possibilidade de dialogar e traduzir essa narrativa até mesmo por se identificar com ela em alguns aspectos, tal como veremos mais adiante.

Este ceticismo de Montaigne nos remonta à questão do ceticismo clássico que era, antes de tudo, um posicionamento contrário à *diaphonía* que é, em linhas gerais, um conjunto de várias vozes, cada uma delas com uma verdade, disputando em um mesmo momento histórico o entendimento acerca de determinado objeto. Isso ocorre porque a quantidade de discursos que surge como possível indicador de verdade é bem diversa e se dá em grande quantidade de concepções.

Diante de uma situação como esta cujo perfil assistimos desde os poetas antigos, acentuando-se entre os pré-socráticos sobretudo com a discussão sobre o perfil essencial da verdade (o *logos* de Heráclito ou o *ser* de Parmênides), surge uma postura silenciosa de alguém que se encontra meio ao fogo cruzado de teorias. O cético mantém-se sereno e observa esta estrutura de disputas pela verdade em silêncio e com o seu juízo suspenso, aspecto que constitui aquilo que os gregos chamavam de estado de *epokhé* diante da realidade. Como para o cético grego não há verdade além das verdades oferecidas pela vida ordinária, logo não há o que falar visto que uma vez usada a linguagem, evoca-se também a verdade.

As únicas verdades cultivadas são as do juízo de fato ou seja, ele acredita estar inserido em um mundo, num quadro onde se discutem teses sobre este mundo e sobre a relação *subjectus et objectus*, acredita também estar vivo para vivenciar tais discussões, porém opta por calar-se já que não há o que dizer sobre estas coisas no sentido de se obter uma verdade, resta-lhe apenas vivenciar isso tudo.

O cético acredita na ciência, porém não como uma possibilidade reveladora de verdades acerca do mundo e sim como uma técnica que se fundamenta a partir dos fatos da natureza que muitas vezes se repetem e por isso são catalogados e sistematizados à maneira prática. O papel do cético em relação à ciência é aquele de que assistiu *o triunfo progressivo da velha tekhné sobre a venerada epistéme*.<sup>7</sup>

O cético em nenhum momento nega a sua vida nem a vida como um todo, ao contrário, valoriza-a de forma intensa já que para ele não há o que saber sobre antes ou depois dela, já que isso pressupõe um quadro de verdades transcendentais ou imanentes que para o cético, são inúteis e só servem para potencializar ainda mais a *diaphonía* epistemológica e ontológica na qual o homem se encontra. É válido esclarecer que o cético não é aquele que de tudo duvida e tudo desacredita, cético é aquele que realiza a *epokhé*, isto é, a suspensão do juízo, por possuir a consciência da impossibilidade de definir absolutamente valores de verdade .

**Trouxemos essa concepção de ceticismo grego para fazer um paralelo com o ceticismo de Montaigne com uma intenção metodológica. De fato, nem Montaigne nem os céticos abandonam a idéia de verdade, não se trata de negá-la**

---

<sup>7</sup> Porchat Pereira , O ., discurso (19) ,1992 : página 114

ao modo cético de hoje. No caso do presente texto, essa “suspensão prévia” do juízo constitui-se em uma útil ferramenta metodológica pois desacelera quaisquer conclusões apressadas sobre a abordagem ética que desenvolvemos em torno do jovem. Ela nos oferece a possibilidade de pensarmos o universo jovem nas suas várias formas de manifestação, sem que haja um juízo prévio norteador. Não se trata de um olhar desinteressado, mas sim de uma cautela nas análises devido a própria natureza do que está sendo estudado. As várias nuances de comportamento que nos são oferecidas por uma leitura das manifestações juvenis nos dizem respeito diretamente à ética. Por outro lado, elas nos impedem tanto de fixá-las como modelos e padrões de formação, ou de resumi-las em um ideal juvenil a ser alcançado e que funcione como um porto seguro conceitual, quanto também nos impedem de serem tratadas como “anti-paradigmas”.

Pois parece ser um equívoco comparar por critérios de “autenticidade”, “superioridade”, “avanço”, etc tanto qualitativamente quanto quantitativamente as manifestações de juvenis de antigas gerações em relação às atuais. Aquilo que os jovens do passado manifestaram não pode ser considerado melhor ou pior uma vez que se efetuaram em seu tempo, de acordo com seu contexto histórico. O que parece ser importante na perspectiva metodológica é, em primeira mão, deixar a narrativa manifestar-se enquanto tal, no sentido de ser absorvida e interpretada por linhas de pensamento dispostas a essa tarefa.

Do mesmo texto citado acima, Montaigne parte da mesma premissa para poupar o objeto – o homem do novo mundo – de um possível erro interpretativo afastando logo de início os adjetivos que o caracterizavam de forma negativa diante dos paradigmas europeus vigentes. Assim

...creio que não há nada de bárbaro ou de selvagem nessa nação, a julgar pelo que me foi referido; sucede, porém, que

classificamos de barbárie o que é alheio aos nossos costumes; dir-se-ia que não temos da verdade e da razão outro ponto de referência que o exemplo e a idéia das opiniões e usos do país a que pertencemos.<sup>8</sup>

Montaigne com isso nos ensina que o pensamento deve, antes de tudo, suspeitar de toda solidez conceitual presente nas abordagens investigativas quando tem o universo humano em questão, algo que Ernest Cassirer na sua *Antropologia Filosófica* também apresenta ao nos mostrar, a partir de Pascal, o princípio de contradição como característica marcante do homem quando este encontra-se sob o foco da investigação filosófica. Ele afirma que *o pensamento racional, o pensamento lógico e metafísico só pode compreender os objetos que estão livres da contradição e possuem uma natureza e verdade coerentes* (Cassirer,1977,pp.30). Não havendo essa homogeneidade necessária para se estabelecer uma linha de pensamento sólido acerca do homem.

Em paralelo, segue a certeza de que ao pesquisador cabe a responsabilidade de não demonstrar um homem artificial e sim um homem que esteja de acordo com a verdade, e essa verdade inclui suas contradições. Desta maneira, *não é lícito ao filósofo construir um homem artificial; cumpre-lhe descrever um homem verdadeiro*. Segue ainda afirmando que *todas as chamadas definições do homem não serão mais do que mera especulação, enquanto não se basearem em nossa experiência sobre ele* (Cassirer,1977,pp.30). Assim, Pascal, tal como Montaigne, afirma a necessidade de se buscar o entendimento a partir da própria contradição e não o contrário, pois *o que encontramos aqui desafia toda tentativa de inclusão numa fórmula única e simples. A contradição é o próprio elemento da existência humana* (Cassirer,1977,pp.30).

---

<sup>8</sup> Montaigne, Os Pensadores 1974

Desta forma o homem não teria uma natureza, sua vida não teria uma finalidade ou uma responsabilidade<sup>9</sup> inata e inerente para com o mundo. O que caracterizaria o estar do homem no mundo é justamente sua *riqueza, sutileza, a variedade e versatilidade* (Cassirer,1977,pp.30). Ao contrário de uma possível homogeneidade e simplicidade, o que caracteriza o “ser” homem é, segundo Pascal, justamente sua localização incerta em algum lugar entre o ser e o não-ser ou seja, o caráter de sua imprecisão enquanto ser. Por fim, pensar uma moral nos modos de uma geometria ou uma *Ethica more geométrico demonstrata* é, para o pensamento de Pascal um equivoco, *um sonho filosófico*<sup>10</sup>.

Esta ausência de natureza apresentada por Pascal, ainda que nos ilustre um aspecto obscuro e incerto em relação ao ser “homem”, nos conduz a pensar na relevância que a idéia de contradição tem na perspectiva de qualquer análise que se queira lançar nesta direção, ela impede uma definição exata e apressada propiciando uma certa cautela em relação às conclusões<sup>11</sup>. Esta concepção *inexata* de Pascal, que caracteriza sua concepção ontológica a respeito do homem, quando associada ao ceticismo cauteloso de Montaigne acaba por nos indicar um possível cuidado metodológico na abordagem da questão que nos propusemos a trabalhar.

---

<sup>9</sup> Responsabilidades éticas, ambientais, políticas se dão a posteriori, são inexistentes fora de um contexto social dado.

<sup>10</sup> Esta idéia remonta-se aquilo que o pensamento nietzscheano afirma sobre as vontades da razão onde, baseando-se em si mesma, procura racionalizar a totalidade.

<sup>11</sup> Este aspecto pode ou não interferir em decisões no mundo pragmático, uma vez que decisões políticas e legais são, de um modo geral, baseadas em definições prévias.

## O Jovem e a ambigüidade: o querer de manifestar-se.

Mas eu não quero me encontrar com gente louca - observou Alice.  
Oh, não podes evitá-lo - disse o Gato - nós aqui somos todos loucos.  
Eu sou louco. Tu és louca.  
Como é que sabes que eu sou louca? - perguntou Alice,  
Deves ser - disse o gato. Senão, não terias vindo aqui

Lewis Carroll

**As estéticas pelas quais os jovens se manifestam na contemporaneidade traduzem sempre uma intencionalidade ética. A estética é a dinâmica da moral que se dá na própria vida, mas não na forma do *dever ser* ético, mas sim através do movimento, do corpo, da expressão, das palavras, da música como trilha sonora de contextos individuais espalhados que formam uma realidade polifônica. Essa estética é, por assim dizer, de caráter imediato, sua manifestação torna o presente um lugar cobiçado como palco para sua expressão moral. Esse presente é cobiçado porque há nele uma possibilidade de se fazer *ouvir*, de se fazer expandir e compartilhar com os outros olhares - olhares individuais - e que outrora estavam enclausurados em seus espíritos.**

Talvez por isso que as letras de músicas de grupos de hip-hop das periferias das grandes cidades criticam, por exemplo, a burguesia e seu modo de vida, do mesmo modo que os grupos punks, nas mesmas cidades também o fazem, contudo ainda assim se afirmam como grupos diferentes e pouco se misturam, ou seja, parecem defender a mesma idéia mas a partir de formas estéticas distintas e bem singulares.

**Essas “verdades” que desejam lançar ao mundo constituem-se mais como uma interpretação deste a partir de suas perspectivas - e que certamente abrigam**

contradições – do que um criterioso sistema de verdades científicas, até porque elas não possuem uma intencionalidade científica, ao contrário são verdades estéticas de transformação artística do mundo. A partir dos diferentes grupos de jovens, elas podem assemelhar-se em conteúdo intencional, mas certamente diferem-se na forma, o que nos proporciona a imagem de um mosaico plural cuja ênfase estética se dá no que é mostrado ou seja, na sua aparência. São verdades que habitam a superfície, expostas estão no corpo, nas roupas, nos muros, nos sites, nas músicas, nas coreografias de dança de rua. Uma vez que *a afirmação da vida, da realidade, que caracteriza a arte trágica é afirmação da aparência porque a própria vida é aparência* (Machado, p 39 .2002)

A necessidade de expressar suas idéias configura-se pelo menos como parte de um perfil de jovem que tem se manifestado na sociedade através da criação de espaços e atividades alternativas como shows, “zines”<sup>12</sup>, rádios-pirata, sites na internet, pod-casts (rádios virtuais), blogs e ultimamente, com o advento e o barateamento de câmeras digitais, a própria produção de filmes caseiros. Esta produção alternativa faz constantemente uso de artifícios e improvisos (alguns ilegais como no caso de alguns grafites, pichações assim como também das rádios-pirata como será abordado mais adiante) para que possa manter-se presente na sociedade. Este desejo de se fazer presente nela pode ser interpretado como uma contribuição à sociedade, uma vez que na visão desses jovens houve um fracasso das instituições e da política de um modo geral. O presente é o lugar onde o *do it yourself!*<sup>13</sup> (faça você mesmo!) se efetiva. Logo, a

---

<sup>12</sup> Uma abreviação da palavra fanzine, que por sua vez e tem sua origem na palavra magazine (revista) — geralmente se dá pela publicação de pequena circulação e de caráter não-comercial de textos e imagens apropriadas com o objetivo de atender pequenos grupos de pessoas que compartilham de interesses em comum.

<sup>13</sup> DIY é um termo da sub-cultura que foi iniciado com o movimento punk da década de 1970s. As bandas punks seguindo o ideal de divulgar seu trabalho à maneira que as bandas de rock famosas faziam com o apoio das gravadoras, começaram a gravar e a se produzir por conta própria criando discos e o seu modo de divulgação, mantendo suas próprias agendas de shows, etc. Em linhas gerais, esta idéia significa a corporificação do espírito punk, sob a máxima: “Não dependa de ninguém para fazer nada na vida, faça você mesmo!”. Hoje essa forma de atitude não é mais exclusividade dos punks, estando presente em vários grupos de sub-cultura e manifestação juvenil.

sociedade é valorizada e cobiçada porque ela é o palco onde torna-se possível a materialização de suas estéticas no presente. Esta vontade de ser ouvido é uma vontade de participação inconfessa, de re-criação da realidade a partir de outros paradigmas morais não mais pautados apenas pela razão, tida como insuficiente para dar conta destes propósitos.

No extremo oposto desta razão enfraquecida, a emoção é valorizada mesmo que isolada dentro de uma perspectiva individualista que opera como paradigma norteador, onde o Eu é o próprio ponto de Arquimedes, a emoção cria com isso a sua própria razão. Aquilo que Mellucci afirma como  *fina malha de tempos, espaços, gestos e relações que acontece quase tudo aquilo que fazemos e onde brotam as energias para todos os eventos, até os mais grandiosos* (pp.13, 2004), constitui-se como uma leitura microscópica da realidade traduzida em partículas de vários Eu's, onde o autor se mostra preocupado em pensar a sociedade a partir de uma "micro-lógica" das relações interpessoais ou seja, a idéia de que os fenômenos e processos sociais não se dão em grandes movimentos, mas que eles são permeados de partículas individuais dotadas de vontade e potência que podem ser traduzidas pela idéia de "energia juvenil", mas que transcendem a esfera deste jovem "biológico", pois, mesmo que esteja presente no universo jovem em questão, esse caráter individual do "eu para o Eu" não é uma particularidade dos jovens, ele na verdade é um compasso norteador, um ideal para a vida que se faz presente também em outras faixas-etárias.

Surge uma questão: Mas se os grupos são polifônicos na sua interioridade<sup>14</sup>, e monofônicos na sua exterioridade<sup>15</sup>, logo a sociedade tida como

---

<sup>14</sup> (formados por vários Eu's que se agrupam em torno de uma idéia e de uma maneira estética de manifesta-la)

<sup>15</sup> Ainda que um determinado grupo possa afirmar mais de uma idéia, paira sobre ele o limite identitário de qualquer causa sob a pena de perder suas fronteiras, comprometer sua aparência estética impossibilitando sua forma apolínea, destruindo a si consumido pelo força do próprio conteúdo.

democrática tornar-se-ia polifônica, porque ela é o palco desta exterioridade e é nela que estes grupos se fazem presentes, ou pelo menos buscam isso<sup>16</sup>. Cumpre saber se a interação com esta pluralidade que emerge das profundezas<sup>17</sup> sociais cria mesmo esta polifonia social diversificada que quer ser ouvida. Não haveria aí também uma certa intencionalidade de se silenciar essa voz? Como pensar que uma formação ética entre os jovens possa florescer meio a este fogo cruzado de forças e de instâncias de poder? Como pensar em ética diante do incerto, do impreciso e do terror que constitui o quadro em que estas vidas estão inseridas?

Equivale a pensar se é válido ainda insistir na leitura de que o pichador, o vândalo, o hacker, etc. são simples antagonistas da idéia de progresso, sociedade, humanidade ou até mesmo da civilidade. Antagonistas ou não, há neles claramente uma disposição em *querer estar*, mesmo que do seu modo, na sociedade, porque, afinal de contas, trata-se de uma questão da ordem do discurso e de como este discurso pode vir a moldar o mundo ao seu modo e à sua perspectiva. O filósofo francês Michael Foucault afirma em “A Ordem do Discurso” que (...) *em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos (Foucault, 1996: 8)*. A partir disso, este discurso das “profundezas” configura-se como bandeira de luta e de poder e representando risco a outras formas estabelecidas de poder.

Todavia, nessa disputa de forças não é tarefa fácil separar os lados, uma vez que o poder, para Foucault, não está fixo com exatidão em um lugar que

---

<sup>16</sup> É difícil pensar, por exemplo, que o movimento punk não deveria ter existido simplesmente porque criticava a sociedade da qual participava. Um movimento natimorto?

<sup>17</sup> Espaço que abriga formas de produção e conteúdos estéticos não vinculados na mídia comum e que é muitas vezes desconhecido da grande maioria das pessoas. Este espaço é conhecido entre os movimentos alternativos como “cena underground”, ou seja, aquilo que se engendra longe dos olhos das grandes corporações e instituições, de forma independente.

possa, por exemplo, ser identificado a partir de coordenadas cartesianas. Por outro lado:

O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão (Foucault, 1979: 183).

Contudo, este poder que está espalhado em rede por toda a sociedade de forma não localizada, não deixando evidenciar que alguns setores dela, onde há uma certa expressão cultural, encontram-se desprivilegiados em relação a outros, pois o fato de o poder não estar concentrado nas mãos de uns poucos não impede injustiças desse tipo, onde as manifestações chegam a ter suas possibilidades de expressão dificultadas, ou até mesmo interditas, como no caso da “Rádio Favela” que apenas em 1996 (após vinte anos de atuação) se institui legalmente como uma entidade cultural, de essência comunitária e adquiriu um alvará de funcionamento fornecido pela Prefeitura de Belo Horizonte.

(...) entra no ar, no ano de 1981 a Rádio Favela, "a voz do morro". A Rádio começou a funcionar precariamente com um transmissor à bateria, um toca-discos a pilha (pois ainda não havia energia elétrica na favela) e equipamentos improvisados. Devido à forte repressão que existia no país, a rádio não podia permanecer em um mesmo local por muito tempo e mudava-se de barraco em barraco, ampliando gradativamente, o número de pessoas da própria comunidade com ela envolvidas. Embora o funcionamento da Favela FM tenha sido marcado por interrupções não intencionais, devido à perseguições políticas e policiais (a rádio teve seus transmissores lacrados por três vezes), ou à situações de calamidade (o barraco onde funcionava o estúdio foi inundado na época das chuvas, no ano de 1995), a rádio persistiu e continua no ar<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> <http://www.radiofavelafm.cjb.net/1/historia.php>

Estas diferenças evidenciam a presença de um poder que é desejado em todas as partes que *é aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar* (Foucault, 1996: 10). Esta dinâmica, própria ao discurso, de mediar aquilo que é permitido ser expresso e dito em determinada situação é a mesma que arquiteta suas próprias formas de também excluir. Segundo Foucault, medidas como a interdição discursiva (muitas vezes pela grande mídia) determinarão *que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa* (Foucault, 1996: 9)

## A questão do niilismo

O alerta de Nietzsche a partir de suas idéias em relação ao niilismo parecem nos servir neste momento. A frase "Deus está morto" é talvez uma das que mais sofreu prejuízos em toda a filosofia. De um modo geral, sua compreensão se divide em três equívocos: primeiro ela toma como base a idéia de que Deus está fisicamente morto; segundo ela se remete à morte de Jesus Cristo na cruz, e por último, como pura afirmação de ateísmo. São frutos de uma análise descontextualizada de uma frase que é enraizada e de suma importância à compreensão da obra nietzscheana.

Isso ocorre porque ela lança o fim dos pilares transcendentais da existência de Deus negando-o como justificativa e fonte de verdade, para o mundo, para a civilização e para vida das pessoas. O filósofo enfatiza com isso um acontecimento cultural, ao dizer que " nós o matamos", Nietzsche não é o assassino de Deus, como uma leitura superficial nos leva a compreender.

A idéia da frase não é exaltar nem lamentar, mas constatar a superação de Deus e as dicotomias decorrentes de sua idéia, baseadas em preconceitos metafísicos que julgam e ordenam o nosso mundo. É o ponto de partida para o seu projeto filosófico onde a morte de Deus é, na verdade, uma metáfora para a condição humana rumo ao niilismo. Por não serem mais capazes de crer numa ordenação cósmica transcendente, os homens rejeitariam valores absolutos e, por fim, chegam à descrença em qualquer valor.

O enfraquecimento da fé, da esperança e de qualquer disposição do jovem para um conhecimento da essência das coisas, não se configura como algo definitivo, no sentido de que, na leitura nietzscheana, há ainda o “trono vazio” do princípio transcendente abandonado que está à espera de uma nova verdade para ocupá-lo, e este deve ser aspecto que abastece o espírito efêmero que se instaurou nas relações dos jovens e suas perspectivas ao futuro, que de momento adere a novos ídolos na esperança de encontrar um sentido para a existência. O exemplo de Maria Rita Hehl acerca de duas jovens – Iara e Linda – que encontraram um sentido para a vida após passarem pela experiência da gravidez, sendo uma delas real e a outra fantasiosa, por engano, nos ilustra que *nesta falta de horizonte coletivo, um bebê vem a ser recebido como a razão de viver de meninos e meninas que não conseguiram nem começar a inventar uma razão para suas próprias existências* (Hehl, pág 110. 2004) .

A morte de Deus simboliza a ascensão do vazio à existência, mas ela não é assumida e por isso a insistência na busca de um sentido que pode se caracterizar, a médio e longo prazo, neste aspecto efêmero que falamos antes. Por outro lado, quando assumida de forma resignada, a morte de Deus toma a forma de niilismo e se faz presente como vazio, onde *a vida é o próprio não-sentido*. Há ainda, como quis Nietzsche, a possibilidade de se realizar a "transmutação dos valores", e reformular os fundamentos dos valores humanos

em bases mais profundas, para além dessa vontade pautada pelo bem e pelo mal que constituem os pilares deste trono vazio. Assumir a morte de Deus é, segundo o Nietzsche, livrar-se de uma falsa proteção que se acredita possuir para a vida. É tornar-se seu próprio Deus re-criando o mundo ao redor.

Contudo, este “tornar-se Deus” faz surgir mais uma questão: o jovem, nesta sua relação de criação com o mundo, não estaria, na verdade, inserindo ou aderindo a novos ídolos neste trono vazio ? Até que ponto há a transvaloração? De outro modo, ainda que haja de forma confessa uma vontade de revolução, parece haver, de forma inconfessa, um saudosismo<sup>19</sup> somado a uma ansiedade em torno de uma idéia que lhe sirva como verdade para a vida. A busca incessante por verdades ideológicas (partidárias, ambientais, religiosas, e outras) por novos paradigmas da moda, por novas tendências, novas formas de relacionamento e por mudanças, denuncia o projeto juvenil - se é que há um - de superar essa mecânica global que rege o mundo. Segundo Mellucci,

Habitamos um planeta que se transformou em uma sociedade global. O ritmo acelerado da mudança, a multiplicidade de papéis que desempenhamos, o excesso de possibilidades e de mensagens ampliam nossa experiência cognitiva e afetiva, numa medida sem paralelo com qualquer cultura precedente da humanidade.(pp.15,2004)

**Essa necessidade de afirmação identitária denuncia que a sombra do nada trágico perturba esse jovem contemporâneo que muitas vezes se autodenomina transformador da realidade. O nada trágico é aterrorizante porque é silencioso e não indica direção alguma a não ser o seu caráter imediato que se dá ao acaso. O nada trágico é aterrorizante porque, de forma ininterrupta, ele não cessa de criar e recriar as coisas sem aviso prévio e sem receita de *como aquilo se deu*; ora, uma**

---

<sup>19</sup> Grupos neo-nazistas da atualidade são essencialmente formados por jovens que vêem num passado que não foi vivenciado por eles um sentido para a vida no presente.

realidade em constante criação pode ser tudo, exceto ser segura, pois aquilo que está se dando pode ser mais forte do que aquilo que se deu, eliminando-o, somando-o, sobrepondo-o ou não. De onde Mellucci completa que *cada vez mais remota torna-se a possibilidade de responder com segurança à pergunta quem sou eu ?*

O nada niilista tem lá o seu porto-seguro. Ele é uma versão estética do caótico trágico, que ilustra, em outras palavras, um certo quadro de terror transformado em estilo de vida. Pensar, por exemplo, que a vida é uma espera da morte, abriu algumas possibilidades de recriação artística a respeito da própria morte. Já que a morte é, para o niilista, a materialização de seu objeto de crença<sup>20</sup>, urge transformá-la em inspiração artística para tornar a vida – tida como meio e não como fim – uma passagem menos dolorosa de encontro à morte.

A morte torna-se objeto estético para conduzir a vida ao seu encontro. É um nada falante acompanhado de uma publicidade sombria em torno de si, pois até encontrar a morte, ele afirma durante a vida, insistentemente e ate para si mesmo, que esta não é nada a não ser um “momento” de preparação para o nada maior que está por vir. Essa lógica da estetização da morte, salvo as diferenças estéticas pela qual se manifesta, faz-se presente em vários grupos de jovens, sejam góticos, junkies e funkeiros dos morros cariocas. A letra de música abaixo nos mostra a fetichização da morte como fio condutor de uma vida cujo esplendor produzido por ela parece esgotar-se em si mesmo.

(...)  
E os terceiros tão descendo a ladeira  
Levando tiro pela costas  
E o Comando traficando a noite inteira  
Que coisa linda! Que coisa maravilhosa!

---

<sup>20</sup> Ainda que seja sua única crença, o niilista acredita no nada como uma constatação presente no curso da vida que se concretiza, de fato, na morte.

E os terceiros tão de brincadeira  
E eles querem invadir o morrão  
Mas eu do tiro na cabeça, na cintura  
Também dou tiro na bunda dos terceiro vacilão<sup>21</sup>  
(...)

Mas ela é insuficiente porque, segundo Nietzsche, situa-se em um ciclo incompleto, ou seja, se diante do vazio e do terror decorrente do reino do absurdo o niilista não pode ver outra alternativa senão esperar pela morte ou provocá-la, conclui-se que o salto necessário sobre este abismo ainda não foi dado, salto que consiste em se colocar como criador de valores voltados para a potencialização da vida. E é neste ponto que Nietzsche anuncia a idéia de Eterno Retorno pela qual o mundo passa indefinidamente pela alternância da criação e da destruição, da alegria e do sofrimento, do bem e do mal, de onde também emerge a pergunta: amamos ou não amamos a vida?

Amamos a vida a tal ponto de a querermos, mesmo que tivéssemos que vivê-la infinitas vezes sem fim? Sofrendo e gozando da mesma forma e com a mesma intensidade? Seríamos capazes de amarmos a vida que temos - a única vida que temos - a ponto de querermos vivê-la tal e qual ela é, sem a menor alteração, infinitas vezes ao longo da eternidade? Temos tal amor ao nosso destino? - Eis a grande indagação que é o Eterno Retorno<sup>22</sup>.

Retomando a questão posta, devemos então saber se os valores criados pelos jovens contemporâneos são capazes de afirma suas próprias vidas, se eles estão em confluência com suas vidas. Se partirmos da premissa de que a criação artística não requer ao jovem necessariamente uma *autonomia*<sup>23</sup> para ser produzida, e também de que se seus valores são lançados ao mundo por este viés artístico, nos resta saber se: este jovem se refugiou na margem em busca de um sentido para sua existência, condenando a si próprio a conviver com a sombra do

<sup>21</sup> Rap dos Terceiro : <http://letras.terra.com.br/rap-proibido-9/66902/>

<sup>22</sup> [http://pt.wikipedia.org/wiki/Eterno\\_retorno](http://pt.wikipedia.org/wiki/Eterno_retorno)

<sup>23</sup> Montam grupos de dança sem necessariamente saber as técnicas de dança, bandas de musica sem saber tocar, tornam-se Dj's sem possuir equipamento e montam rádios na base do improvisado com equipamentos antigos.

abismo; se, não suportando a primeira situação, lançou-se ao abismo para ir de encontro ao nada, ou se então conseguiu saltar sobre ele.

Diante desse quadro de idéias expostas até aqui, apontamos o foco para uma abordagem a respeito da questão do jovem como um elemento problematizador na sociedade contemporânea e que implica um campo de investigação adequado. Esse problema surge a partir de um aspecto que julgamos ser de suma importância para o entendimento da nossa proposta. Trata-se do aspecto *ambíguo* como característica principal do comportamento juvenil e que marca presença no posicionamento do jovem meio à sociedade.

Os jovens aparecem como uma categoria ambígua porque não podem ser simplesmente objetivados de forma maniqueísta e simplista com parâmetros limitados ao bem e ao mal ou ao bom e ao ruim, mesmo que a sua elevação à condição de categoria tenha se dado através de ondas de tensão na sociedade, isto não garante uma conclusão definitiva neste modos.

Assim, ao mesmo tempo em que há na sociedade aqueles que os considera como delinqüentes, rebeldes e revoltados, ocorre em paralelo a isso os processos de constituição de sua identidades, funcionando como uma cultura que busca se inserir na cultura oficial, um outro *ethos* que surge com novas regras, novas linguagens, novos costumes, novas perspectivas. As estruturas anteriormente postas na sociedade por vezes são influenciadas por esta nova energia, observemos, por exemplo, os novos horizontes abertos à sociedade, tal como as questões de preocupação ambientais e de educação sexual, ambas iniciadas com a juventude hippie dos anos 60, e que hoje fazem parte de uma agenda internacional.

A idéia de contradição, que também pode ser traduzida como indefinição, ou imprecisão, está presente na abordagem sobre os jovens justamente porque trata-se de uma idéia que nos leva a procurar um melhor entendimento do variado processo de formação ética e afirmação que os envolve. Isso significa pensarmos um recorte da realidade com um auxílio de um pensamento que caminha sem a necessidade de um núcleo de verdade, fixa e imutável, ou aquilo que Clément Rosset chama de um “não pensamento”, e verificar no horizonte intelectual qual o possível efeito desta incursão teórica .

Entendemos que a relação entre diversas tendências presentes na realidade é algo presente no processo educacional de formação humana. Diante disso, mostraremos que a ética, mesmo quando posta à periferia deste processo, está presente no cerne das micro-relações que constituem o seu dia-a-dia. Perde o sentido de ser, uma formação que desconsidera as relações e o plano ético que nela se dá.

Em relação o foco de nossa abordagem teórica, optamos pelo jovem partindo da premissa de que é nesta fase da vida onde valores morais começam a ganhar um contorno discursivo e reflexivo. É por conseguinte o momento onde surgem os maiores conflitos que constituem cenários de tensão no interior do cosmo juvenil, e não por acaso que também nesse momento a filosofia passa a fazer parte de suas vidas, mesmo que de forma não elaborada ou acadêmica, mas é nesta fase que surge uma procura por respostas existenciais encontradas muitas vezes na religião, nos movimentos políticos, na literatura e nas artes.

Deste cosmo juvenil, que opera ao mesmo tempo tanto como espaço de convivência quanto espaço de formação, somos conduzidos ao fato de que é

impossível pensá-lo sem levar em consideração a ética que se desenvolve em seu interior. As ilustrações manifestadas a partir das experiências que constituem o cerne deste espaço serviram nesta pesquisa como base para construção de uma leitura da formação ética juvenil.

O aspecto ético que resulta dessas ilustrações, ao ser observado a partir do prisma do pensamento trágico, será também por vezes conduzido a um plano discursivo que apontará nuances alternativas às problemáticas suscitadas tais como as da estética e as da produção cultural do séc XX. Trata-se de um intercâmbio entre saberes com a proposta de proporcionar uma polifonia que contribui e enriquece o tema e, que por sua vez, interfere diretamente na visão que temos da realidade em questão.

Buscamos também fazer de forma breve uma releitura da História da Filosofia com o intuito de visitar alguns pensadores que contribuíram para a afirmação de uma tendência filosófica superficial, das “aparências”, ou seja, uma abordagem sob a perspectiva da imanência, que considera o mundo e suas adversidades e incertezas incluídas também como manifestação do ser, como em Espinosa, por exemplo, onde não há imanência na substância (nas coisas, no mundo, superfície, matéria), a substância e os modos é que estão na imanência, por isso que (...) *a imanência absoluta é nela mesma: ela não está em alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto nem pertence a um sujeito*<sup>24</sup>.

Não se trata de uma série de “filosofias trágicas” espalhadas ao longo da História, mas sim de filósofos cujas contribuições filosóficas serviram como base reflexiva para Nietzsche na sua relação com a verdade e na criação de seu

---

<sup>24</sup> DELEUZE, Gilles in [www.lettras.ufrj.br/ciencialit/terceiramargemonline/numero11/xiii.html](http://www.lettras.ufrj.br/ciencialit/terceiramargemonline/numero11/xiii.html)

conjunto de pensamentos. Esta influência funcionava a partir do peso e da forma em que a verdade era concebida no pensamento como um todo.

A verdade, para Nietzsche, jamais poderia sufocar a manifestação artística, assim como, em Montaigne, jamais poderia se sobrepor ao que se manifestava no real, desta forma, a meta-narrativa encobre a narrativa em si e a idéia sendo real, certa, precisa e verdadeira passa a valer mais do que aquilo que atravessou o acaso para se constituir e se manifestar no mundo. Por isso urge, como quis Nietzsche, a necessidade de se impor limites à ciência, de dominá-la, pois (...) *dominar a ciência significa discipliná-la, controlar seus excessos*, o que não significa efetuar um atentado contra o próprio conhecimento, mas contestar (...) *o conhecimento incessante e a verdade a qualquer preço*(MACHADO, 2002, pp. 42).

Esta abordagem crítica à História da Filosofia logo faz surgir pensamentos periféricos pouco abordados, ou concebidos de forma equivocada (como o exemplo dos Sofistas, que até hoje nas escolas e mesmo em universidades são colocados como “vilões” da filosofia e são abandonados junto com toda a sua contribuição filosófica) que para a perspectiva do pensamento trágico constituem-se como uma base frutífera para se engendrar novos olhares e novas perspectivas em se tratando de ética na educação.

## Uma ética conectada à vida

Vivemos inegavelmente numa época em que reina a intolerância, e o jovem, sobretudo o adolescente, é um dos que mais sofre nesta situação, porque, sendo mais vulnerável, ele está em uma (...) *fase da vida altamente influenciável, possuidora de inestimável potencial, porém menos cuidada pela sociedade*<sup>25</sup>. Ele está sob os holofotes de onde esta intolerância é constantemente encenada. As diversas “éticas de exclusividade” e regras de conduta comum nas instituições, incluindo muitas vezes a família e a escola, pautam os seus procedimentos na tolerância<sup>26</sup> sem, no entanto, se dar conta de que os seus limites muitas vezes são intolerantes.

Qualquer proposta paradigmática da conduta humana esbarra na dificuldade de responder satisfatoriamente as demandas fronteiriças conflitivas. Toda ética é paradigmática, descreve o que considera o bem, propõe uma ação conforme o respectivo bem, por isso, sempre parcial, particular. Por mais que pretenda ser universal e necessário, o juízo é regional, situado numa esfera tópica, no horizonte da pele e afeto às circunstâncias. A ambição de descrever, classificar, definir com precisão, rigor, é um investimento oneroso posto pela racionalidade a si mesma, cujo preço paga com frequência.

Assim, se há por um lado uma intenção para se estabelecer espaços de pluralidade na convivência social, há por outro um desânimo em relação a este esforço quando esta convivência torna-se problemática, sobretudo quando se evidencia um certo anacronismo das práticas institucionais na relação com os jovens, quando as medidas de conduta utilizadas na recepção de novas

---

<sup>25</sup> LEVISKY, R.B. PAG 33

<sup>26</sup> Isso nos leva a suspeitar de uma crise na própria idéia de tolerância, aspecto que também pretendemos aprofundar no sentido de verificar essa fronteira conflitiva que parece comprometer a idéia, ou seja, de como e por que tolerância transmuta-se em intolerância.

tendências não estão atualizadas e em sincronia, criando com isso um diálogo vazio e natimorto entre as partes envolvidas no processo pedagógico escolar.

Entre as instituições que têm uma relação direta com os jovens, a Escola é uma das que mais concentra estas tensões<sup>27</sup> entre gerações e grupos diferentes sejam de classe social, étnicos, religiosos, etc. Na escola os alunos são em boa parte os responsáveis por trazerem estas “novas” tendências e linguagens da sociedade para dentro do espaço escolar que, por ser uma estrutura criada a partir de um conjunto de regras, mantém-se fiel a elas promovendo mudanças num ritmo mais lento que aquele proposto pelos alunos de um modo geral.

Este projeto propõe uma leitura destas novas tendências no âmbito social, estando ela pautada a partir do pensamento trágico que consiste, a grosso modo, em conceber o mundo tal qual ele se manifesta, com toda sua heterogeneidade e suas contradições<sup>28</sup> e em nosso caso, valorizando as narrativas e manifestações do universo jovem. Este “reconhecer”<sup>29</sup> trágico é fruto de um saber que lida de frente com o real e reconhece nele sua imprecisão e seus aspectos efêmeros, sem a pretensão de organizá-lo a partir de um certo desejo humano de controlar, ordenar, valorizar e discursar sobre as coisas na necessidade de imprimir-lhes um sentido positivo.

---

<sup>27</sup> A proposta deste projeto é mais direcionada, pois partem de questões que transcendem o problema dos choques de geração, além de que o objeto a ser estudado aqui é a ética que pauta as condutas e relações, partindo do princípio de que o homem é um ser que se relaciona.

<sup>28</sup> Este aspecto particular do pensamento trágico sem dúvida nos conduz a uma visão fragilizada da idéia de utopia, pois implica em aceitar a idéia que não há outra realidade fora a que vivemos, ou seja, de que esta deve ser concebida na sua excelência tal como se dá e não como um quadro a ser organizado e re-ordenado, negando-a em prol de uma idéia de mundo, uma idéia fixa e predeterminada.

<sup>29</sup> O principal aspecto presente no pensamento trágico é o da aceitação da vida a partir das contradições que nela se dá, tensões entre alegria e tristeza, prazer e dor, ordem e caos, entre outras que configuram a vida como algo em constante efervescência e transformação.

O espírito trágico, a partir do qual pretendemos discutir a ética, surge a partir da própria pluralidade que é manifestada na realidade do cosmo juvenil. Isso significa admitir a possibilidade de uma realidade desprovida de um pensamento central de onde emanariam todo o seu sentido e toda sua lógica. Assim, um estudo que se constrói a partir da pluralidade tem, ao mesmo tempo, o desafio de buscar uma leitura lúcida daquilo que é manifestado neste múltiplo sob o risco de afirmar perspectivas destrutivas apenas pelo fato de se valorizar o múltiplo.

Ainda que se configure como um pensamento que não anseie por um imediatismo de solução a respeito dos diversos aspectos que envolvem a categoria social do jovem, o pensamento trágico não adota aqui uma postura de irresponsabilidade teórica que venha a empobrecer a discussão, tampouco torná-la menor. Esta forma de pensamento, mesmo nos colocando diante de um plano de incertezas, tem como um dos seus objetivos fomentar<sup>30</sup> a discussão ética em torno da questão das relações. Roberto Machado nos lembra que *a experiência dionisíaca assinala justamente uma ruptura com o principium individuationis e uma total reconciliação do homem com a natureza e os outros homens*, e completa a respeito do espírito dionisíaco destrutivo que *se o puro dionisíaco é um veneno, é porque é impossível de ser vivido; é porque acarreta necessariamente o aniquilamento da vida* (Machado, 21,2002).

Nietzsche caracteriza a arte trágica como uma reconciliação entre o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco, pois (...) *a arte trágica controla o que há de desmesurado no instinto dionisíaco como se Apolo ensinasse a medida a Dionísio(...)* está claro também que o dionisíaco artístico não se opõe ao apolíneo (Machado, 21,2002). A arte trágica resulta da reconciliação destes dois impulsos criativos que não se dá de forma harmônica, ela se dá por uma relação

---

<sup>30</sup> Dessa maneira, é possível que certas mudanças possam vir a ocorrer paulatinamente sendo elas resultado desta particular reflexão e discussão que o pensamento trágico propõe.

de conflito contínuo entre de ambos, o que tanto impede a supremacia de um mundo apolíneo dominado apenas pela forma e pelo princípio de individualidade, assim como autodestruição de Dionísio.

Nietzsche não busca uma reformulação nostálgica do homem enquanto ser em si mesmo, mas sim como ser que se afirma a partir da sua própria existência, a partir da mesma força que compõe a realidade. A idéia aristotélica de “homem” possui um núcleo estruturado e preestabelecido: a idéia de um animal que se difere dos demais por encontrar sua definição enquanto ser a partir da razão. Herdada por Descartes, esta linha de pensamento lhe serviu de base para lançar a idéia de sujeito pensante como decorrente da atividade do espírito e de sua separação com o corpo, tido como fonte inesgotável de equívocos. Desta forma, Descartes sacrificou o corpo em busca da verdade do Eu.

De forma inversa, o homem continuaria a ser este animal pensante e nada mudaria neste sentido a não ser pelo fato de que a razão ficaria no mesmo plano que as outras faculdades humanas recebendo influência das paixões e dos sentimentos, estaria em confluência com a vida, sujeita às suas dobras. Esta constatação se deu pela própria razão que, a seu modo e utilizando de suas próprias ferramentas lógicas, tentou se separar do corpo, considerando ilusório tudo aquilo que dele é proveniente, ora, esta luta da razão, a *luta contra a ilusão é uma forma de ilusão* (MACHADO, p.32, 2002). A ilusão desta luta é que moveu Nietzsche a pensar *em abrir um novo horizonte para a experiência humana dizer um “sim à vida”* (HERMANN, p.74. 2005). Afirmando que a existência só pode ser justificada como fenômeno estético, a vida como alegoria segue consciente de suas ilusões que, sob o viés da arte e das aparências, não são consideradas obstáculos e sim traços de transfiguração do real. Segue que, segundo Hermann (2005, p. 80):

A arte, enquanto afirmação da existência e estímulo aos sentimentos da vida, trabalha com as ilusões do mundo, sabendo que se trata de ilusões, portanto, sem apresentar nenhuma síntese conciliadora e sem que a diferença seja um mero momento dialético de transição para a identidade. A arte afirma a vida, ressalta aspectos, deforma ou omite traços, em função de uma transfiguração do real.

Nietzsche apresenta a noção de acaso como sendo o encontro fortuito de forças que constituem o devir vital. Uma equivalência entre as duas idéias: Vida e Acaso. Assim, a radicalização do olhar e do pensamento filosófico proposto por Nietzsche estabelece um esforço permanente para se compreender a existência em si mesma, ou seja, na sua imanência, criticando o abandono do real vivo e presente em prol do apego aos juízos que supostamente seriam de cunho transcendentais, tidos como mais “vivos” que a própria vida.

O pensamento trágico proposto por Nietzsche e também identificado em pensamentos de outros filósofos ao longo da História da Filosofia é uma base para construção de possíveis novas idéias. Por ser um pensamento de natureza artística, e caracterizado pela sua imanência, ele tem a criação artística como um elemento de afirmação da vida, que nos conduz a perceber aquilo que é valioso: a possibilidade de um pensamento que se identifica com os sentimentos da pele (o corpo), com as paixões (sentimentos), que se entrega a um amor próprio, mas não de cunho isolado e sim um pensamento que cria nuances, surpreendendo-se e permitindo-se a si mesmo uma forma de potencialização da vida.

A estética assume, neste caso, um campo de possibilidade para o exercício da experiência ética conectada à vida. O propósito desta experiência é abranger os limites da ética para além das convenções e conjuntos de regras socialmente válidas, transformando-a, sob a orientação da estética, naquilo que Foucault chamou de *estética da existência*. Segundo José Américo Peçanha, as epopéias

homéricas revelam uma ética aristocrática de características inatas e reservadas a uma certa quantidade de pessoas. Desta forma, os descendentes das grandes famílias não precisavam fazer nada além de revelar a nobreza, o virtuosismo e a excelência: características inatas e fluentes daqueles que pertenciam à aristocracia.

Contudo, após certo tempo, Hesíodo se contrapôs a Homero, sinalizando em seus poemas a necessidade de haver uma experiência ética criativa onde a *areté*, a virtude, a excelência seriam o resultado de uma conquista, de um esforço, de um empenho efetivo. A virtude é então o resultado de um trabalho interior, de uma conquista, de uma transformação pessoal. Neste ponto a ética e estética se cruzam para dar forma à própria vida e inventar formas de se viver e para viver estabelecendo um modo de habitar o mundo a partir da criação de um modo de agir, fazer e pensar.

Assim, a idéia de que a vida se aproxima da arte ou que até mesmo se confunde com ela é algo que muitas pessoas já ouviram de certa forma. Todavia, o fato de a vida ser uma arte não quer dizer que ela seja necessariamente bela, tal como as obras de arte. E, ainda que experimente a beleza e se torne bela, isso não é garantia de felicidade, como afirmou Nietzsche.

Para esclarecer esta aproximação entre vida e arte, e para compreender a vida a partir desta relação, é necessária uma investigação filosófica das relações entre o agir, o pensar e o fazer, os quais não se reduzem a meros conceitos abstratos.

Desta forma, a estética se apresenta como possibilidade de um exercício ético presente e imerso na própria vida ou seja, a partir da liberdade criativa – e por isso esta alusão à estética – experiência artística ganha um contorno importante na criação de seu próprio modo de ser ético e não por puro capricho do homem grego, mas porque, como bem salientou filósofo Cláudio Ulpiano,<sup>31</sup> a liberdade de si era a condição *sine qua non* para a manutenção da pólis grega e sua economia, ou seja, pensar nos cuidados à cidade pressupunha, antes de tudo, o pensar ético em si próprio, pois o exercício coletivo de participação do cidadão grego na governabilidade desta pólis requeria a ele a busca da sua condição de sujeito livre para construção de seu *ethos*. A partir do cristianismo este quadro muda radicalmente uma vez que a Palavra desobriga os homens da tarefa livre e artística de se criarem como sujeitos éticos.

Com o cristianismo, veio a se instaurar lentamente, progressivamente uma mudança em relação às morais antigas, que eram, essencialmente, uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regulavam a conduta de cada um. Porém, a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era principalmente, na Antiguidade, um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual podia se reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo.<sup>32</sup>

Ao contrário disso, os homens após o cristianismo seguem pela via da obediência e da submissão entregando suas vidas à orientação daqueles que possuíam mais conhecimento sobre o texto sagrado. Surgem as regras oriundas da vontade de Deus de caráter transcendentem, que muito diferem da concepção de regras na Antiguidade, uma vez que estas são oriundas da experiência da vida na pólis e são de caráter imanente ou seja, partem dos homens para eles mesmos como exemplo ético de convivência. A partir disso Foucault insistiu que o homem

---

<sup>31</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=17cRFW4KbGI>

<sup>32</sup> <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/esthetique.html>

grego antigo buscava desenvolver uma ética que fosse ao mesmo tempo uma estética da existência, e conclui:

Esta elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, ainda que obedecendo certos cânones coletivos, estava ao centro, me parece, da experiência moral, da vontade moral na Antigüidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, a idéia de uma vontade de Deus(...) Da Antigüidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras.<sup>33</sup>

Esta reflexão nos propicia uma base de discussão cujo foco é o pensar ético e suas respectivas conseqüências sociais em um determinado recorte, pois para Foucault, “não há transformação do mundo sem a transformação de si”. (ORTEGA, 1999: 25), ou seja, o que muda é a idéia de poder, que neste caso configura-se como poder de efetivar-se enquanto sujeito, ou seja, o poder do indivíduo de criar sobre seu corpo, de moldar sua alma para assim atingir sua autonomia enquanto sujeito.

Esta busca criativa da qual se encarrega o indivíduo na confecção de um sujeito estético que atua e transforma a si e os outros é, para Foucault, o campo de onde se compõe as relações que possibilita a própria estética da existência, a partir da construção dos modos, das regras, do corpo, dos valores, dos sentimentos e da vida. Deste modo, se é só a partir desta transformação de si que é possível se pensar em transformação do mundo, qual o papel da escola no que diz respeito à formação do ética dos jovens ? Deve ela manter-se fiel aos cânones iluministas e/ou positivistas, ou tentar acolher este processo contínuo de criação da realidade que se dá além e aquém de seus muros ? A formação, como

---

<sup>33</sup> Idem.

importante elemento na participação do processo de construção do sujeito e de transformação social, deve estar atenta às nuances nas manifestações juvenis com as quais se relaciona diariamente, procurando perceber nelas aquilo que é contra ou a favor da vida e à transformação do homem por meio dela e das suas relações sociais pautadas pela amizade e solidariedade. É preciso que cada um possa, por meio da educação, criar realidades cotidianas, individuais e coletivas formando assim, a sua própria estética, o seu próprio estilo de vida.

Cabe ao homem o dever de criar a si próprio, de buscar a si próprio, de se perceber, se formar, e a educação parece ser uma das vias para viabilização destes aspectos. A partir da criação e transformação de si, que está a estética da existência. Ela consiste na descoberta de si como sujeito cujo caminho a ser traçado constitui sua liberdade como um todo, transformando a própria vida e suas relações sociais por meio deste estímulo estético de conteúdo ético, que opera como uma obra de arte, abrindo possibilidades de transformação da escola em espaços de liberdade e prazer, e da educação em conhecimento intimamente conectado à vida.

A Moderação não corresponde a uma lei, à qual o indivíduo se submete, nem a um código que tenta definir, mas à procura de um estilo, de uma estilização do comportamento configurada segundo os critérios de uma estética da existência, ou seja, das formas “por meio das quais o homem se apresenta e se esboça, se esquece ou se desmente ante seu destino de ser vivo e mortal. (...) (ORTEGA, 1999,75)

A questão posta à educação, no que diz respeito à formação ética juvenil, é a de que não se trata mais de reduzir o sujeito à condição de mero objeto da ciência, mas de considerá-lo como objeto de si mesmo, a partir da possibilidade de sua própria construção, traduzida nas palavras de Foucault como o *cuidado de si*, prática da sua própria subjetivação e sua construção enquanto sujeito, aspecto

que minimiza a prática da mera sujeição à regras preestabelecidas e pouco ou não discutidas.

“Ocupar-se de si não é, portanto, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida. (...) Trata-se agora de ocupar-se de si, por si mesmo. Deve-se ser, para si mesmo e ao longo de toda sua existência, seu próprio objeto.” (FOUCAULT, 1997, 123)

Deste modo, a relação entre o pensamento trágico nietzscheano e a estética da existência proposta por Foucault é bem clara, já que ambos partem da mesma premissa acerca do nada enquanto ausência de um ser que determine as coordenadas para o fluxo da realidade. Se não há ser, o espaço para a criação ganha um sentido novo que possibilita uma nova forma de responsabilidade. Uma responsabilidade com as relações horizontais, com o outro e com teia social que abriga tanto a escola quanto os jovens. A escola é, neste aspecto, parte orgânica do processo de formação ética dos jovens em uma relação dialógica que se constitui como uma via de mão dupla, onde ambas sofrem contínuas transformações. Isso sinaliza uma mudança em nosso olhar pela forma de como se dão as relações no mundo da escola, já que o aspecto ético presente na educação é inegavelmente de suma importância, mesmo quando colocado à periferia da discussão.

## CAPITULO II

### O JOVEM E SUAS VONTADES

Neste segundo capítulo analisamos mais diretamente a questão da formação ética dos jovens. Todavia, levantamos antes aspectos do pensamento trágico nietzscheano para compor esta análise aproximando o jovem enquanto categoria social a uma abordagem filosófica cuja finalidade principal é o seu caráter afirmativo que floresce diante de um mundo desprovido de ser, de ordem e harmonia. Um realidade que segue seu fluxo sem uma causa ou finalidade específica não deve ser necessariamente um problema para o homem, como ensina o pensamento nietzscheano. Mostraremos que, ao contrário disso, - e aqui se inclui o jovem - o mundo não está a serviço de nenhuma força exterior, pois a idéia de força só pode ser concebida se for a partir do próprio mundo. Esta força, que Nietzsche chama de vontade, é claramente presente na vida dos jovens, e ela pode tomar formas ou destruir formas. Nossa abordagem é pensar como esta vontade trágica juvenil pode vir a se constituir eticamente. Assim, para efetuarmos esta abordagem, trabalharemos aqui a partir do olhar trágico idéias do universo juvenil como vontade, heteronomia, autonomia, alegria, cultura, trabalho e violência, buscando em alguns momentos relacioná-las entre si e, acima de tudo, re-significá-las com o simples objetivo propiciar uma compreensão acerca dos jovens que respeite a sua complexidade.

## Jovens *semi-invisíveis* : autonomia e heteronomia

Helena Wendel Abramo lança em seu artigo intitulado “*Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil*” uma problemática que aponta as dificuldades do jovem de se colocar como sujeito de si, mesmo estando apoiado em suas possibilidades e potencialidades, pois há *na maior parte da abordagem relativa aos jovens, tanto no plano da sua tematização como das ações a eles dirigidas, uma grande dificuldade de considerar efetivamente os jovens como sujeitos*. A autora apresenta as dificuldades político-sociais pelas quais o jovem passa para se constituir como sujeito-narrador direto do seu espaço social, as dificuldades em ultrapassar a barreira da não inserção social participativa onde ela propõe *ir além da sua consideração como “problema social” e de incorporá-los como capazes de formular questões significativas, de propor ações relevantes (...) de contribuir para a solução dos problemas sociais.* (Wendel, 4 -1997)

Trata-se de um quadro pelo qual a autora não chega a lançar como paradigma, já que a sua intenção com essa proposta é a de fazer uma ressalva ou pelo menos minimizar o poder da apropriação discursiva que se dá em torno do jovem e de todo o universo que com ele se relaciona fazendo dele o ator e a platéia ao mesmo tempo<sup>34</sup>, ora voltado para atender uma demanda que tem como discurso o apelo midiático<sup>35</sup> -, ora como fontes de notícias mais “sérias” com um teor mais adulto sendo caracterizados como problemas para a sociedade.

---

<sup>34</sup> Ator por deter o foco principal na divulgação de modelos, padrões e tendência; platéia porque todo esse apelo midiático em torno da figura do jovem tem como objetivo a criação de um próprio mercado consumidor que comumente se chama público alvo ou nicho de mercado, onde os aspectos da sua sub-cultura são apropriados pela indústria cultural e oficializados enquanto produtos

<sup>35</sup> As seções *teens* nos grandes jornais, programas televisivos de auditório voltados para jovens, programas só de rock ou de hip-hop nas rádios e canais de televisão, revistas de comportamento, moda e aconselhamento etc.

O que a autora eleva como problema é que o jovem é sempre objeto de discursos alheios e nunca sujeitos dos seus próprios discursos. Ela enfatiza que a produção discursiva produzida pelo jovem - que o colocaria como sujeito e representaria seus primeiros passos a uma condição de autonomia - é raptada logo em seus primeiros passos por outras esferas que se apropriam minando as possibilidades da elevação do jovem a uma condição autônoma. De modo que

(...) nessa formulação, como encarnação de impossibilidades, eles nunca podem ser vistos, e ouvidos e entendidos, como sujeitos que apresentam suas próprias questões, para além dos medos e esperanças dos outros. Permanecem, assim, na verdade, semi-invisíveis, apesar da sempre crescente visibilidade que a juventude tem alcançado na nossa sociedade, principalmente no interior dos meios de comunicação.

Assim, o jovem passa a estar presente em uma grande variedade de discursos sem contudo participar como sujeito de nenhum deles. É requerido ao jovem uma autonomia para que possa se afirmar enquanto sujeito, e são comuns as objeções e contestações que sofrem as tentativas de questionamento deste perfil iluminista de autonomia. Ao se pensar em outras formas de constituição do sujeito, é comum encontrar à frente a força secular do pensamento iluminista, que exige a efetivação e o crivo da razão em seus postulados.

Logo, as outras vias utilizadas como possibilidade de lançarem-se como sujeitos são desqualificadas por não apresentarem as ferramentas discursivas racionais e por apresentarem uma desarticulação de idéias e uma falta de práticas políticas. No entanto,

toda vez que se relaciona a questão da juventude à da cidadania, seja pelos atores políticos seja pelas instituições que formulam ações para jovens, são os "problemas" (as privações, os desvios) que são enfocados; todo debate, seminário ou publicação relacionando esses

dois termos (juventude e cidadania) traz os temas da prostituição, das drogas, das doenças sexualmente transmissíveis, da gravidez precoce, da violência<sup>36</sup>.

E mais ainda,

As questões elencadas são sempre aquelas que constituem os jovens como problemas (para si próprios e para a sociedade) e nunca, ou quase nunca, questões enunciadas por eles, mesmo por que, regra geral, não há espaço comum de enunciação entre grupos juvenis e atores políticos.<sup>37</sup>

Ora, são justamente essas causas que a autora questiona e as classifica como imobilizadoras de qualquer possibilidade de participação social mais significativa por parte dos jovens. Ela salienta de forma significativa que no Brasil, mesmo havendo um aumento da atenção na abordagem voltada ao jovem, tanto a produção acadêmica quanto jornalísticas, sejam elas nas formas impressas (sobretudo nas páginas policiais) ou televisivas, o mesmo é caracterizado geralmente como um problema, ora estando associado às drogas, ora à prostituição ou a violência propriamente dita, ou seja, é apenas nestes termos que o jovem surge como ator principal e não mero figurante.

A importância da abordagem realizadas por Helena Wendel nos conduz a repensar a condição dos jovens como sujeitos, mesmo que esta leitura esteja na mira de perspectivas que eternizaram o jovem a uma sub-condição, congelando-o apenas enquanto rebeldes e delinquentes.

Esta abordagem também contribuiu, a partir desta recolocação, como uma abertura pra que possamos realizar uma incursão na categoria “jovem”

---

<sup>36</sup> [www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE05\\_6/RBDE05\\_6\\_05\\_HELENA\\_WENDEL\\_ABRAMO.pdf](http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE05_6/RBDE05_6_05_HELENA_WENDEL_ABRAMO.pdf)

<sup>37</sup> Idem.

observando nela os potenciais para a formação de um outro sujeito, potenciais estes sustentados por uma perspectiva que se apresenta a partir da própria vida e sua força de manifestação não enquanto um discurso superior e de ordem, mas como discurso comum, ordinário e dotado de certos objetivos para com a sociedade, ou ainda, não como sujeito racional nos moldes iluministas mas sim como sujeito estético, criativo e transformador.

Cumprido então verificar se a partir desta perspectiva de sujeito surge algum horizonte de onde se possa decorrer a presença ativa de uma convivência plural regida por regras imanentes que possam vir a se constituir como uma ética de caráter trágico e ter seus resultados postos junto à formação dos jovens.

A partir destas colocações, entendemos que a questão não se constitui em relatar e manifestar, nos âmbitos acadêmico e jornalístico, o jovem como problema. O problema é relatar e estudar *apenas* desta maneira e não visualizar e buscar conhecer outras formas dessa manifestação. Torna-se necessário aprofundar a idéia de autonomia pela qual o faremos a partir da concepção historicamente mais presente, que no caso é a idéia de autonomia kantiana.

Kant associa no texto de 1784 intitulado *O que é o esclarecimento?* que qualquer iniciativa voltada à maioria deve-se primeiramente à vontade, ou seja, antes mesmo de uma prática racional que proporcione um discurso sistemático e universal, o homem deve *querer* fazer uso da razão, o que constitui em Kant o passo primordial para a conquista de sua autonomia. De modo que

a saída do homem de sua menoridade auto-imposta. E a Menoridade é a incapacidade de usar seu próprio entendimento sem qualquer guia. Esta menoridade é auto-imposta se sua causa assenta-se não na falta de entendimento, mas na indecisão e falta de coragem de usar seu próprio

pensamento sem qualquer guia. Sapere aude! (Ouse conhecer!). “Ter a coragem de usar o seu próprio entendimento” é, portanto, o motto do Esclarecimento. Preguiça e covardia são as razões de a maior parte da humanidade, de bom grado, viver como menor durante toda a sua vida, mesmo depois de a natureza a muito tempo ter livrado-a de guias externos. Preguiça e covardia demonstram porque é tão fácil para alguns se manterem como tutores<sup>38</sup>.

A idéia de autonomia está intimamente ligada a idéia de liberdade, uma liberdade que por sua vez é pautada pela razão. A ação moral é aquela que é praticada por dever, isto é, em si mesma e não como meio para algo que se queira alcançar; a moralidade exige, portanto, uma adesão íntima. Assim, a moralidade identifica-se à boa vontade, pois consiste na única coisa que pode ser concebida como incondicionadamente boa e dotada de valor absoluto. Mas, dado que a própria boa vontade possui um valor absoluto, sua base universal e necessária deve ser encontrada em sua própria atividade, ou seja, na atividade prática da razão pura. Desta forma

A liberdade possui uma relação estreita com o conceito de autonomia quando se refere à ação e este conceito, por sua vez, representa a base para a formulação do imperativo categórico: uma lei universal de conduta que a razão impõe a si mesma.<sup>39</sup>

Dentro do pensamento kantiano a heteronomia surge como oposto da idéia de autonomia, logo ela é a incapacidade de falar em nome próprio, e além disso, é a permanência no estado natural de menoridade onde, desamparado pela ausência da boa vontade (prática da razão), o homem não tem dentro de si o dever e tampouco a moralidade. Em outras palavras, uma vez sem a tutela da razão não há espaço para moralidade, e sem moralidade a vida em grupo ou em sociedade fica comprometida. O indivíduo imerso na heteronomia não goza de sua liberdade porque não faz uso da razão, preso está às convenções, às tradições e a cultura.

<sup>38</sup> [http://www.espacoacademico.com.br/031/31tc\\_kant.htm](http://www.espacoacademico.com.br/031/31tc_kant.htm)

<sup>39</sup> <http://www.ufsj.edu.br/Pagina/metanoia5/Arquivos/ailton.pdf>

A idéia de heteronomia encontra-se presente hoje em várias áreas (sociologia, direito, educação, psicologia, etc) trazendo ainda mais ou menos o mesmo sentido kantiano: o sentido de submissão às idéias pautadas e fundamentas pela razão. A heteronomia constitui-se como um espaço da não-razão, isto é certo. A questão que daí surge é saber se a ausência de razão realmente desqualifica o discurso e o invalida enquanto produtor de sentido junto à realidade. Apresentando de outra forma, buscamos saber se essa heteronomia é uma condição humana silenciosa e imersa na ignorância que não oferece nada de significativo ao mundo, à história e à sociedade.

O sujeito da arte, por exemplo, não é também portador de uma concepção de mundo e de um certo poder de transformação social e cultural, mesmo que de forma diferente em relação à concepção de sujeito clássico autônomo e racional ? O que se mantém mediante esse quadro é um traço iluminista presente que serve como suporte para afirmar a necessidade de um discurso possuidor de um corpo lógico que em nada se assemelha à produção, por exemplo, dos artistas com necessidades especiais que, embora o conteúdo não se materialize na forma de um discurso, obras como a do projeto *Mentes Coloridas* por exemplo, parecem ter um impacto sócio-cultural tão marcante quanto ao oceano de novos discursos e formas de pensamento criadas ou reformuladas a cada momento.

O Museu Nacional do Calçado, em Novo Hamburgo, ganhará uma exposição especial para a Semana Nacional dos Museus, de 14 a 20 de maio. Ela será composta por pinturas de artistas com necessidades especiais, como paralisia cerebral e física e síndrome de down que compõem o projeto *Mentes Coloridas*.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> <http://www.bancocultural.com.br>

Desta maneira não é a sua condição de heteronomia que tem impedido o jovem de continuar a produzir e a contribuir com novas concepções de mundo. E mesmo que isso o impeça de se colocar como sujeito de si a partir dos moldes iluministas pautados pela supremacia da razão ou mesmo dentro de uma perspectiva hegeliana onde o eu percebe-se como sujeito; ainda assim isso não nos permite afirmar com veemência que este jovem nada manifesta e que nada contribui.

Esta situação não compromete a idéia de autonomia tampouco se constitui como uma crítica a ela responsabilizando-a por esta forma de exclusão confessa. Não devemos perder de vista que há um *perfil* cristalizado que se fez da idéia de autonomia – perfil iluminista – e que é muitas vezes colocado entre o jovem e o mundo, desqualificando as pretensões do primeiro em relação ao segundo e que só é conquistado quando atinge a maioria (portanto deixa de ser jovem), quando forma uma família e assume o papel do provedor abandonando seus hábitos anteriores e, por último, quando assume algum posto de trabalho o suficiente para alterar suas atividades afirmativas que ora assumia antes de adentrar ao mundo do trabalho.

A língua falada no universo do discurso e da manifestação de determinadas visões políticas ainda passa pela tutela da razão, melhor dizendo, o discurso e qualquer intencionalidade de manifestação nele contida é propriedade do campo da razão. Diante disso, Helena Wendel soma a este aspecto excludente uma comum justificativa pautada sobre a idéia de responsabilidade insuficiente dos jovens para com o futuro da ética, da justiça e dos projetos para a sociedade que é, por sua vez, entrelaçada com o medo e o pavor quando evocada à discussão.

Desta maneira,

Como vítimas ou como promotores da cisão e da dissolução social, os jovens se tornam depositários desse medo, dessa angústia, o que os faz aparecer, mesmo para aqueles que os defendem, e que desejam uma transformação social, como a encarnação das impossibilidades de construção de parâmetros éticos, de parâmetros de equidade, de superação das injustiças, de formulação de ideais, de diálogo democrático, de revigoração das instituições políticas, de construção de projetos que transcendam o mero pragmatismo, de transformação utópica. (...) <sup>41</sup>

Este medo revela uma irresponsabilidade por parte da sociedade de um modo geral que cobra como requisito um padrão de esclarecimento que não condiz com a realidade dos jovens para que estes vivam *de fato* na sociedade, deixando de ser seres *semi-invisíveis*. **A questão que daí floresce é a seguinte: como transpor as barreiras desta *semi-invisibilidade* social se o processo de avaliação e regulação dos discursos e manifestações juvenis está constantemente presente mantendo sua vigilância e pressão. Não se trata de responsabilizar a escola, a polícia ou a mídia. Este é um problema da sociedade como um todo, pois ainda que haja uma situação de heteronomia presente, isso não justifica o aniquilamento das possibilidades de se criar diálogos e vias de acesso a este âmbito.**

**A leitura trágica que jovens apresentam a partir de suas manifestações, formas de organização e intervenção na sociedade nos indicam a presença de vida inteligente para além dos ditames da razão comum que se acredita nortear o mundo ordinário. Ela se apresenta contrária à tradição hegeliana expressa em sua dialética, pois, por exemplo, o jovem marginal e os problemas que trás consigo não são, aos olhos do pensamento trágico, considerados como *negativo* na**

---

<sup>41</sup>[http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE05\\_6/RBDE05\\_6\\_05\\_HELENA\\_WENDEL\\_ABRAMO.pdf](http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE05_6/RBDE05_6_05_HELENA_WENDEL_ABRAMO.pdf)

sociedade. Pois a *relação nietzschiana de uma força com outras não é nunca dialética, pois o que caracteriza esta é o papel do negativo na relação, não simplesmente uma relação entre o uno e o outro, e em Nietzsche a relação é de afirmação, não de negação* (Deleuze, 4, 1967). O poder manifestado por esse jovem em questão visa, antes de tudo, afirmar sua diferença meio ao turbilhão de vozes presentes na sociedade. A noção apresentada por Deleuze sobre o trágico parece ser bem útil para esclarecer este aspecto, segundo ela:

A afirmação múltipla ou pluralista é a essência do trágico. É necessário encontrar, para cada coisa, os meios particulares pela qual ela é afirmada. A tristeza e a angústia sempre surgem em Nietzsche com relação à esse ponto: pode-se tornar tudo objeto de afirmação, de alegria? O trágico não reside nesta angústia ou tristeza, nem na nostalgia da unidade perdida. O trágico consiste na multiplicidade, na diversidade da afirmação como tal. O que define o trágico é a alegria do múltiplo (nada de alegria como sublimação, compensação, resignação, reconciliação). Trágico designa a forma estética da alegria, não uma forma medicinal. Uma lógica de afirmação múltipla, da pura afirmação, e uma ética da alegria que lhe corresponde, é esse o sonho anti-dialético e anti-religioso que perpassa toda a filosofia de Nietzsche. A tragédia, franca alegria dinâmica.<sup>42</sup>

Esta manifestação ética do homem fora dos limites da razão constitui-se na afirmação de um novo sujeito cujas aspirações e vontades se expressam em sua disposição e intensidade criativas. O homem trágico – artista – é aquele que se constrói meio ao caos da vida, que se inventa, se cria e recria sem seguir nenhuma idéia prévia. Desta forma, *o homem se afirma em um animal de invenção, capaz de inventar a si mesmo, com um artista que ensaia sua existência que se transforma, se experimenta, e com ousadia deixa explodir sua força criativa* (BERNARDO,2006,123). Ao contrário do ideal ascético, onde predomina o espírito niilista de negação do mundo, o pensamento trágico coloca-se como afetividade

---

<sup>42</sup> (Deleuze, 4, 1967)

através da sua afirmação, onde a vontade converte-se em criação. Segundo Deleuze<sup>43</sup>, nunca houve, ao certo, um entendimento sobre a idéia de trágico:

“(…)Trágico = alegre. Outra maneira de enunciar a equação: querer = criar. Nunca se compreendeu que o trágico era positividade pura e múltipla, alegria dinâmica. Trágica é a afirmação: porque afirma o acaso e, do acaso, a necessidade; porque afirma o devir e, do devir, o ser; porque afirma o múltiplo, o uno. Trágico é o lance de dados.”<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Deleuze, Gilles: “Nietzsche e a Filosofia”, Rés Editora, Porto, Portugal, - pg.57.

<sup>44</sup> Idem.

## A alegria trágica e o princípio da vida .

- O que posso fazer pelo senhor, majestade? - perguntou o Bobo da Corte.
- Ninguém pode fazer nada por mim. A princesa Letícia quer a lua, e ela não vai ficar boa enquanto não a tiver, mas ninguém pode consegui-la. (...)
- De que tamanho lhe disseram que é a lua? - perguntou o Bobo da Corte - E a que distância fica?
  - O Senhor Camareiro-Mor disse que fica a 55000 quilômetros e que é maior que o quarto da princesa Letícia - disse o Rei. O Feiticeiro Real disse que fica a 250000 quilômetros e que é duas vezes maior que esse palácio. O Matemático Real disse que fica a 50000 quilômetros de distância e que tem metade do tamanho deste reino.

O Bobo da Corte dedilhou seu alaúde durante um certo tempo.

- São todos sábios - disse ele - e todos devem estar certos. Se todos estão certos, então a lua deve ter exatamente o tamanho e a distância que cada um acha que tem. A questão é descobrir de que tamanho a princesa Letícia acha que ela é, a distância que se encontra. (...)
- Vou lá perguntar a ela.

Em 1509, Erasmo de Rotterdam escreveu a obra “Elogio da Loucura” na qual quem fala é a Loucura. Tida sempre como enfermidade, indesejada e ruim, nestas páginas ela se personifica de forma encantadora onde se apresenta como uma deusa que conduz as ações humanas. E como não há sinais no horizonte de que irá receber as devidas honrarias de uma deusa, ela então tece elogios a si própria. Se dizendo presente em costumes e atos como o casamento e a guerra. Se diz responsável pela formação das cidades, pelos governos, pela religião e a justiça e pergunta se a vida, sendo trágica e incerta, seria suportável se ela não oferecesse às pessoas uma dose vital de irracionalidade e incoerência como remédio.

Através das falas da Loucura, o humanista Erasmo faz uma crítica aos escolásticos ortodoxos e aos racionalistas que submetiam o homem à tutela da

igreja e da racionalidade escolástica, com isso Erasmo salienta os aspectos contraditórios, imperfeitos e imprecisos da natureza humana apresentando um estado de compaixão e tolerância sobre ela, pois, segundo Erasmo, a Loucura está por toda parte, ela faz parte da vida humana. Assim:

Que adianta encher a barriga com tantas iguarias fartas e apetitosas, se os olhos, os ouvidos e toda a alma não se alimentarem com risos, brincadeiras e ditos joviais? Ora, esta parte do serviço, sou eu a única a organizar. Todos estes hábitos dos festins, tirar o rei na sorte, lançar os dados, levantar brindes, beber e cantar cada um por sua vez, passar-se a murta depois da canção e a dança, a pantomima, não foram os Sete Sábios da Grécia que os inventaram, fui eu (Loucura), para a felicidade do gênero humano. E o que os caracteriza é que, quanto mais loucura contêm, mais encantam a existência. Se a vida permanecesse triste, não se chamaria vida, e é apenas por estes meios que ela foge à tristeza e a seu primo chegado, o tédio. (pp.18,1990)

A prudência é apresentada por Erasmo como uma postura do espírito preocupada em conter a vida já que seu papel é frear a sua intensidade e diminuir sua força. Isso faz, segundo Erasmo, com que a Prudência troque de lugar com a Loucura assumindo um perfil que se apresenta mais enfermo que a própria Loucura. A vida é múltipla e incontrolável e se a prudência é uma virtude que tem como objetivo mediar a vida no sentido de tentar controlá-la, é porque ela não reconhece em seu fluxo esta multiplicidade.

De outro modo, a prudência não acompanha a vida sob a justificativa de que ela deve ser mediada, ao passo que a loucura vai onde a vida for, uma vez que não se trata de um estado de exceção de cunho patológico: o sentido crítico de “loucura” que Erasmo apresenta como porta-voz personificada é o sentido não-lógico que move a vida, a loucura é a prova de que a vida se sustenta, cresce e se desenvolve na desrazão. Assim, afirma Erasmo:

Pretendeis misturar o fogo com a água, pois a Loucura e a Prudência não são menos opostas que esses dois elementos contrários. — (...) Se

a prudência consiste no uso comedido das coisas, eu desejaria saber qual dos dois merece mais ser honrado com o título de prudente: o sábio que, parte por modéstia, parte por medo, nada realiza, ou o louco, que nem o pudor (pois não o conhece) nem o perigo (porque não o vê) podem demover de qualquer empreendimento. O sábio absorve-se no estudo dos autores antigos; mas, que proveito tira ele dessa constante leitura? Raros conceitos espirituosos, alguns pensamentos requintados, algumas simples puerilidades — eis todo o fruto de sua fadiga. O louco, ao contrário, tomando a iniciativa de tudo, arrostando todos os perigos, parece-me alcançar a verdadeira prudência. (pp.16,1990)

Um dos anseios confessos da deusa Loucura é a manifestação da alegria já no fluxo que a vida percorre. Este movimento realizado pela Loucura no fluxo da vida comum transita por vários tipos territórios (multiplicidade) e, sem ser teleológico tal como o movimento aristotélico o é na busca de um fim, ele não encontra a alegria tampouco sai a sua procura, ao contrário, ela já é parte deste comboio, pois é ela quem o move e por ela a vida segue. Desta forma, não há um caminho para *algo*, o caminho já é *algo* em si. A alegria pode ser neste caso interpretada como efêmera, o que não quer dizer que não seja autêntica e verdadeira. Logo, *Eu, a Loucura, acho que quanto mais se é louco mais se é feliz, contanto que nos limitemos ao gênero de loucura que é de meu domínio(...) já que não há (...) um só indivíduo que seja sábio em todas as horas e isento de qualquer tipo de loucura.* (pp.15,1990)

A alegria é, por excelência, a manifestação mais potente do trágico. Ela se manifesta na própria vida e não necessita de um sentido que esteja fora de plano; ela também não necessita de uma explicação a respeito de si tampouco de uma causa que lhe faça valer, pois aquilo pelo qual se atribui como causa de toda a alegria é, em geral, nada. *A alegria permanece, embora suspensa em nada e privada de qualquer base* (ROSSET, 8,2000). A deusa Loucura, ao contrário da Prudência, dá garantias de que a alegria faz-se presente em seu comboio, porque *é esse o extraordinário privilégio da alegria: essa aptidão para perseverar quando sua causa é ouvida e condenada, essa arte quase feminina de não se render à razão alguma* (ROSSET, 8,2000). Sem possuir nenhuma causa exterior que a

constitua e que a justifique racionalmente, a alegria é portanto paradoxal: carece de explicação – sobretudo quando se manifesta em público e aos olhares alheios – mas é incompatível com qualquer forma de pensamento que lhe recaia *a posteriori* mantendo suspensa a dúvida. Disso resulta que se há alegria, *ela consiste num regozijo impensável: regozijo que é possível sentir, mas que é impossível conceber, por não se poder dele dar conta nem desculpá-lo com a autoridade de um argumento, seja ele qual for* (ROSSET, 8,2000).

O aspecto paradoxal da alegria – a certeza de sua existência somada à impossibilidade de sua justificação – pode perfeitamente conduzi-la a ser compreendida como uma ilusão de alegria ou seja, se regozijo impensável, logo regozijo ilusório. Mas o que dizer, por exemplo, das idéias de Liberdade, Deus, e Alma, colocadas pelo pensamento kantiano na *Crítica da Razão Pura* como ao mesmo tempo inconcebíveis mas não ilusórias? Pois,

[...] há, portanto, uma impossibilidade teórica de fundar a metafísica como ciência, porém, suas idéias podem ancorar-se no mundo prático, uma vez que a liberdade está na razão e pode ser entendida do ponto de vista da ação.<sup>45</sup>

Desta forma, Clément Rosset utiliza-se do procedimento kantiano para visualizar a alegria como uma idéia presente na prática e impossível de ser fundamentada, propondo com isso a seguinte alternativa a seu respeito:

Ou a alegria consiste em uma ilusão efêmera de ter acabado com o trágico da existência: neste caso a alegria não é paradoxal mas ilusória. Ou consiste em uma aprovação da existência tida por irremediavelmente trágica: neste caso a alegria é paradoxal mas não é ilusória.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> <http://www.ufsj.edu.br/Pagina/metanoia5/Arquivos/ailton.pdf>

<sup>46</sup> ROSSET, Clément. Alegria: a força maior; tradução Eloísa Araújo Ribeiro. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Uma essência ilógica e irracional definem a alegria fazendo-lhe faltar, sempre que uma explicação coerente lhe for exigida, uma *razão de ser que seja convincente ou mesmo simplesmente que possa ser confessada e dizível* (2000,p.25). Essa tênue ligação da alegria com a loucura não é desprovida de sentido, sobretudo quando se recorre ao senso comum para de lá captar frases como “louco de alegria” ou “alegria maluca”; elas expressam uma grande verdade pois como reafirma Rosset, *não há alegria senão louca – todo homem alegre é necessariamente e a seu modo um desatinado.*

O que não é nenhum absurdo se retomarmos mais uma vez o pensamento de Erasmo, dito através da deusa Loucura, por onde ela afirma que o mundo é regido pelas suas habilidades e astúcias que impedem o homem de sofrer com a dor e o tédio proporcionados pelas certezas tanto racionais quanto religiosas, pois elas são, a partir do que fora apresentado até aqui como força singular: a alegria trágica e o princípio da vida, uma tentativa vã de se desviar dos aspectos contrastantes, relevantes e manifestantes que compõem o caos da existência.

## A vontade trágica como *virtude jovial*.

Há uma característica marcante no jovem seja como categoria social, grupo antropológico, figura histórica, personagem da cultura ou representação etária, que desde os relatos presentes nos antigos textos gregos o acompanhou e que tem lhe proporcionado um contorno inigualável diante das demais formas de representação antropológicas que o homem pôde constituir ao longo da história.

O traço da vontade precede qualquer manifestação caricatural de rebeldia e delinqüência associada ao jovem nos dias atuais, como também lança uma luz de sentido sobre todas as contribuições que na história tiveram a participação do mesmo. Complementando, isto que afirmamos ser o elemento presente e fundamental para a concepção da idéia de jovem, se mostra livre, pelo menos em um primeiro momento, de qualquer outra idéia secundária que lhe sirva como adjetivo, porque reúne em si características instintivas, básicas e originárias, configurando-se como aquilo que Schopenhauer afirma “onde houver vontade, haverá também vida, mundo” (SCHOPENHAUER, 1951, p. 22).

Assim posto, a *vontade* merece, diante dos feitos que tem patrocinado ao longo da história do homem, ser considerada uma virtude possuidora de um traço que lhe é bem particular: a *jovialidade*; é que dentre as demais qualidades que presentes ao homem, ela é aquela que provoca o acontecimento do novo, que traz a novidade à tona, potencializando a história, pois a “história de algo é a sucessão das forças que dela se apoderaram, e a coexistência das forças que lutam para dela se apoderar” (DELEUZE, p.04)

A *vontade* é, por assim dizer, uma força-virtude jovial por excelência, que transcende as barreiras etárias e não se fixa no âmbito da juventude apenas, mas espalha-se pela vida de uma ponta à outra, deixando evidências de sua passagem ali onde se percebe que algo fora criado, desfigurado, reinterpretado ou simplesmente modificado. O que não quer dizer que traga consigo de forma *a priori* elementos bons ou ruins. Por promover o novo, a adjetivação e valoração daquilo que se configura na história só é possível sempre *a posteriori*, já que as ferramentas<sup>47</sup> que se tem no presentes são limitadas às *projeções e conjecturas* daquilo que está se configurando em curso, entrelaçando-se com idéias otimistas ou pessimistas toma o formato de uma aposta<sup>48</sup> do que virá. É comum pensarmos que a prática de dizer e descrever com certeza e exatidão aquilo que vai se configurar no momento seguinte é tarefa mais adequada aos profetas, aos oráculos e às cartomantes. Mas, ao contrário do que se pensa, ela se faz presente em um vasto campo do conhecimento humano – incluindo a própria ciência – aspecto que moveu David Hume a pensar na crença como um elemento de constituição do saber humano em seu aspecto mais geral.

Segundo Hume, quando alguém vê um vaso cair, ele não somente pensa na sua quebra mas espera e acredita nela; ou, pela via contrária ou seja, começando por um efeito, quando se vê o chão molhado e com as flores espalhadas, jamais pensa que os cacos poderiam ter sido propositalmente ali colocados para causar a justa impressão de que algo se quebrou; acrescentando sangue ao local, deduz-se (ou simplesmente *acredita-se* como defende Hume) de que além do vaso ter caído, alguém ali se machucou. A vinculação tida como lógica e necessária decorre de um sentimento de crença, e não pode ser tomado como inferência lógica válida.

---

<sup>47</sup> Fatos históricos semelhantes no passado, interpretação do contexto histórico no presente através da via teórica, dialética dos contrários, etc.

<sup>48</sup> A respeito disso, não faltam exemplos na história de momentos em populações foram traídas após terem depositado muita fé e esperança em propostas que se apresentavam como novas mas que não tardavam a manifestar seus reais interesses, seja na forma de governo como o stalinismo ou nazismo, seja na figura de um homem como Jânio Quadros, por exemplo.

Hume não desejou contrariar as proposições que nos cercam dia a dia para provar que eram falsas. O que ele reivindica provar é que há um espaço de incerteza entre a causa e o efeito que não pode ser iluminado, nem pela observação empírica nem pela razão. Assim, o ceticismo de Hume não é a negação da crença mas da evidência.

Hume afirma que somente nossa experiência é que existe a idéia de que uma coisa se segue da outra, que os padrões de uma experiência passada se repetem e nos dão a *ilusão* de causa e efeito, e simplesmente porque A sempre foi seguido de B, tomo A como causa necessária de B, evidenciando com isso mais uma questão de hábito e crença do que de uma certeza plena do que virá.

Frente a isso eleva-se a idéia de que “o materialismo histórico, como teoria da História continua a nos possibilitar instrumentos metodológicos para a análise e síntese das diferentes formações sociais, sobretudo para dar conta da história do presente ou história imediata (KONRAD)”<sup>49</sup>. Mas o próprio Marx é bem claro ao afirmar que “os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. [...] a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. 2000, p.02)”. A tragédia exposta por Marx configura-se na dialética como negativo singular e inigualável na história (tentar repeti-lo seria criar uma farsa) e sua única garantia oferecida – também presente em Hegel – é a certeza da dialética ou seja, a superação do presente sendo este absorvido pelo fluxo da história. Em verdade, após Marx o fluxo da história se distancia cada vez mais da concepção acerca dos resultados lógico-dedutivos do materialismo histórico face aquilo que de fato se dá no plano material da realidade contemporânea.

---

<sup>49</sup> <http://www.unicamp.br/cemarx/diorge.htm>

Assim posto, a vontade quando é cristalizada representa seu fim, já que se trata de um ato que retira-lhe sua essência inovadora, base de inspiração para criação e busca pelo novo, aspecto que se traduz como apropriação do mundo pelo qual

[...] o homem deve realizar a sua vontade aqui na terra, na medida em que afirma que somente quando o homem enfastiar-se de sua sublimidade (o que ainda não é mas que pode vir a ser) principiaria a sua beleza. Nisso que envolve a destruição do que é dado para que haja a proposição do que pode vir a ser, Nietzsche enxerga a vontade de poder. (MONTARDO, 2007, p.10)<sup>50</sup>

Este é sem dúvida um ponto forte de aproximação entre Marx e Nietzsche que, apesar de serem irreconciliáveis em vários aspectos, ambos são críticos do essencialismo e seus pensamentos dizem respeito ao real sem uso de prerrogativas que se encontrem fora deste; um pensamento voltado a vida pode fluir lado a lado de um pensamento voltado à práxis, não havendo contradições entre ambos até porque o pensamento de Marx é também um pensamento de transformação da vida, mesmo que seu foco principal não seja o indivíduo – foco nietzscheano – mas sim de uma classe. Desta forma, esse determinismo dotado de uma pretensão dialética de compor a história sem nela se inserir é, diante do pensamento de Marx, uma farsa que não se aproxima da idéia de práxis, do mesmo modo que também não se aproxima à idéia nietzscheana de vontade como impulso vital de afirmação e criação do mundo. Eis que

Marx y Nietzsche, en cambio, rompen radical y definitivamente con la filosofía tradicional, abstracta, para dar cuenta ahora, a través de ella, de la existencia de la vida real. Desde entonces, y sólo con ellos, la filosofía viene a posicionarse en otro estadio, lo que no por casualidad ha llevado a que el mundo filosófico identifique la filosofía de Nietzsche como “filosofía de la vida”, y para el caso de la filosofía de Marx, como “filosofía de la praxis”. Este punto quedará definitivamente rubricado cuando Nietzsche sentencia que, “mi filosofía es un platonismo al revés”,

---

<sup>50</sup> <http://bocc.ubi.pt/pag/montardo-sandra-schopenhauer-nietzsche.pdf>

y Marx, por su parte, con su famosa expresión, “hasta ahora los filósofos han utilizado la filosofía para contemplar la realidad cuando lo que se trata es de transformarla”.<sup>51</sup>

No pensamento kantiano a vontade significa algo bem diferente do que apresentamos aqui, já que ela nada mais é do que a razão posta em prática. Esta razão prática, ou seja, a razão que guia a ação, equivale à vontade livre e independente. Assim, a lei moral é posta como algo absoluto – comum a todos fundamentada pela prática da razão –, logo ela não pode ser seguida sob condições, de modo que a lei moral é um dever que decorre diretamente da razão e apenas nela encontra seu fundamento, impossibilitando a que a mesma possa ser extraída a partir de exemplos concretos e da vida sensível.

Prossegue que a lei moral se coloca como um Imperativo Categórico que ordena uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem qualquer relação com qualquer outra finalidade. Daí conclui-se que as ações só são moralmente boas se estiverem de acordo com os critérios formais do imperativo categórico, elas devem ser constituídas de modo que possam valer a todos os homens.

É necessário, para melhor entendimento do conceito de imperativo categórico e sua diferença em relação à idéia trágica de vontade, fazer a diferença entre um mundo sensível, onde o homem busca a satisfação dos apetites e inclinações, e um mundo inteligível, “do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei da razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. (...) [O ser racional] não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não os atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade” (Kant, 1984: 158).

---

<sup>51</sup> <http://revistapuntosuspensivo.wordpress.com/2007/11/07/prologo-para-un-libro-no-escrito/>

Para Kant o bem supremo é a boa vontade, da qual a liberdade é propriedade. O pensador alemão define vontade (que não é outra coisa senão a razão prática) como “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom” (*op.cit.*: 123). Desta forma,

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações. (KANT, 204)

Apenas gozando de autonomia, isto é, liberdade, é que um ser racional pode ter uma vontade própria (boa vontade). E no que se refere a ela, Kant afirma o imperativo categórico que fundamenta-se no princípio objetivo da vontade por onde se afirma que a natureza racional existe como fim. O imperativo em questão traduz-se na máxima: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”<sup>52</sup>

Retomando a abordagem nietzscheana, cumpre salientar que a vontade inserida e isolada nela mesma é apenas força de instinto, pois “com a teoria das forças, Nietzsche é levado a ampliar o âmbito deste conceito: se, ao ser introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico, agora passa a atuar em relação a tudo que existe”. Daí decorre que sua preocupação cosmológica, onde Nietzsche postula a existência de forças “dotadas de um querer interno que se exercem em toda parte”. Todavia, quando seu foco crítico recai sobre a construção de valores, “é a vida, como vontade de potência que toma como critério de avaliação.” (MARTON, 1993,p.63).

---

<sup>52</sup> <http://www.espacoacademico.com.br/046/46csantos.htm>

Como dito anteriormente, o mérito que possibilita a transformação da *vontade bruta* em virtude – característica que tomamos liberdade de associar à vontade a partir da relação em torno da leitura das idéias de “vontade e potência” proporcionada pelo pensamento trágico nietzscheano – é a jovialidade no sentido de “jovem” significar o novo como afirma a etimologia, do lat. *juvènis*, e 'jovem, novo (com respeito a seres vivos), juvenil', tb. como subst. em lat. *juvènis*,is 'rapaz, rapariga'<sup>53</sup>.,.

A cristalização da vontade pode ser, fazendo uma alusão aos contos de fada e estórias fantásticas, aquele momento que coincide com a quebra do encanto, aquilo que retira do seu âmago o que antes a fazia brilhar e viver. Para ilustrar, tomemos uma das passagens mais marcantes na obra “Cem anos de Solidão” é justamente quando o cigano *Melquíades*, que na suas idas e vindas não anunciadas sempre trazia as novidades dos quatro cantos do mundo, simplesmente some e nunca mais retorna para a cidade de Macondo.

Por fim chegou ao lugar onde Melquíades costumava plantar a sua tenda e encontrou um armênio taciturno que anunciava em castelhano um xarope para se fazer invisível. Tinha tomado de um gole uma taça da substância ambarina, quando José Arcadio Buendía abriu passagem aos empurrões por entre o grupo absorto que presenciava o espetáculo e conseguiu fazer a pergunta. O cigano o envolveu no clima atônito do seu olhar, antes de se transformar numa poça de alcatrão fedorento e fumegante sobre a qual ficou boiando a ressonância de sua resposta: "Melquíades morreu." Aturdido pela notícia, José Arcadio Buendía permaneceu imóvel, tratando de vencer a aflição, até que o grupo se dispersou, reclamando por outros artifícios, e a poça do armênio taciturno se evaporou completamente. Mais tarde, outros ciganos lhe confirmaram que na verdade Melquíades tinha sucumbido às febres, nas dunas de Cingapura, e o seu corpo tinha sido jogado no lugar mais profundo do mar de Java..<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Definição do Dicionário Houaiss.

<sup>54</sup> <http://biblioteca.folha.com.br/1/10/trechos.html>

Os ciganos eram pra cidade um misto de novidades exóticas e origem de problemas, mas a atrações que traziam, sobretudo através da figura de *Melquíades*, desconsertavam os costumes locais, pois a cada chegada inesperada deles, seguida das apresentações de coisas do além-mar, acabava por localizar a cidade de Macondo sempre em uma posição de eterno confinamento em relação ao que acontecia fora dali, como se fosse uma sina ou alguma forma de maldição. O sumiço de *Melquíades* acompanhado da notícia de sua morte não inverte esta situação, mas congela – tal como o gelo levado pelos ciganos à cidade – e pré-anuncia a situação de fim iminente para qual caminhava aquela cidade. É que *Melquíades*, como personagem errante e trágico que “a morte o seguia por todas as partes, farejando-lhe as calças, mas sem se decidir a dar o bote final”, representa a personificação da própria jovialidade, da novidade e sobretudo da possibilidade. Logo, sua morte não era apenas a *sua* morte e sim de tudo que representava. Deste modo,

Quando os ciganos voltaram, Úrsula já havia predisposto toda a população contra eles. Mas a curiosidade pôde mais que o temor, porque daquela vez os ciganos percorreram a aldeia fazendo um barulho ensurdecedor com todo tipo de instrumentos musicais, enquanto o pregoeiro anunciava a exibição da mais fabulosa descoberta dos nasciencenos. De modo que todo mundo foi à tenda, e com o pagamento de um centavo viu um *Melquíades* juvenil, refeito, desenrugado, com uma dentadura nova e radiante. Os que recordavam as suas gengivas destruídas pelo escorbuto, as suas bochechas flácidas e os seus lábios murchos, estremeceram de pavor diante daquela prova decisiva dos poderes sobrenaturais do cigano.<sup>55</sup>

Acerca do que abordamos até aqui sobre a idéia de vontade, vale sintetizar como sendo: a) uma virtude jovial intimamente conectada à vida; b) sendo trágica, ela traz o novo com o sentido de propiciar um determinado enriquecimento à vida; c) algo que possui o aspecto irreconciliável e diametralmente oposto em relação à idéia de vontade pautada pela razão, como afirmou Kant. Assim, propomos a

---

<sup>55</sup> Idem

associação dela com alguns aspectos do universo jovem os quais elegemos ser na atualidade aqueles que mais os trazem às discussões.

Sendo a vontade uma via de afirmação, entendemos que ela irá enriquecer estes aspectos em voga propiciando-lhes uma leitura trágica, pois se a vontade se mantiver falando sozinha sem se contextualizar ela acaba por se tornar uma via de fluxo de vida desperdiçada no vazio ao apontar para lugar algum. Desta forma, os aspectos do universo juvenil serão evocados por meio de algumas ilustrações e referências, e serão relacionados à vontade trágica, tida como foco principal desta incursão. Os aspectos são: o Trabalho, a Violência e por último a Cultura. Juntos eles se entrelaçam à questão da Ética que cada um evoca.

Vontade, trabalho e participação.

**Emprego e profissão deixaram de ser preocupações típicas da idade adulta. Hoje os temas povoam as mentes de adolescentes e de jovens brasileiros que tentam, cada vez mais cedo, vislumbrar atalhos para o futuro profissional. O dado é uma das conclusões da pesquisa Perfil da Juventude Brasileira<sup>56</sup>, realizada pelo Instituto Cidadania com 3.501 entrevistados na faixa etária de 15 a 24 anos.**

De acordo com o estudo, "emprego/profissão" é o segundo assunto que mais interessa aos jovens, perdendo só para "educação". Com 17% e 18% das respostas, respectivamente, as temáticas estão tecnicamente empatadas, já que a margem de erro é de dois pontos para mais ou para menos.

Os dados a respeito desta pesquisa, se colocados sob a ótica da vontade, nos conduzem a uma questão da qual se convergem duas alternativas. A questão é: A importância do trabalho na vida do jovem é um desdobramento de sua vontade ou é algo que está em contradição com ela ? De outra forma, o trabalho seria a materialização da sua vontade – ou pelo menos de parte dela – ou seria algo que, por imposição social, se faria presente de forma decisiva em sua vida ?

Trata-se uma pergunta aparentemente básica mas que no entanto ganha um outro contorno quando colocamos em relevância um outro aspecto da mesma pesquisa que diz respeito aos principais conceitos associados ao trabalho. Foram listados os conceitos: Necessidade, Independência, Crescimento, Auto-realização e Exploração. Destes, a Necessidade liderou com 64 % , em seguida Independência com 55%.

---

<sup>56</sup> <http://www.craj.unifesp.br/download/perfil.ppt> (disponível para download)

Entendemos que o conceito “necessidade” não é muito esclarecedor porque não aponta uma solução sobre a origem do interesse do jovem com trabalho. Dizer que o jovem do século XXI tem como interesse pelo o trabalho por “necessidade” é justificar com nada, pois não avançaríamos na questão posta, já que seria válida a tese de que esta necessidade poderia ter sido embutida por pressão externa ao contrário de ter surgido no próprio jovem como expressão de sua vontade. Todavia, parece ser claro que o uso do conceito de “necessidade” utilizado na pesquisa é posto a partir de uma conotação originária no próprio jovem, mas que de uma maneira ou de outra sofre a influência da pressão social.

**O fato é que o trabalho representa uma questão pessoal, mas que, “no entanto, está inserido num contexto e é uma questão social, econômica e política”. A necessidade de se inserir no universo do trabalho sintetiza uma luta de forças da sociedade sob o jovem e do jovem frente à sociedade. Daí o fato de que esta não é uma questão de simples escolha para o jovem, pois “ele vê um mundo construído e não o percebe como mundo dele” (BOCK, 2000, p.16) que faz com que seja tomado por uma sensação de impotência que o leva a questionar o sentido de sua presença na sociedade, ou seja, de como ele, jovem e suas vontades, fará para constituir sua relação com a sociedade agora contando com o trabalho em sua vida.**

É inegável que o jovem, embora já participe da sociedade, encontra um novo mundo diante de si quando a necessidade – apontada na pesquisa – o empurra para a “fogueira” do trabalho, de modo que escolher seu futuro, apesar de ser para muitos uma experiência dolorosa, não é o seu maior problema e sim o de como equilibrar suas vontades pessoais com aquelas já presentes na sociedade.

Neste caso, é notável um receio por parte dos jovens quanto às possíveis futuras frustrações já que o mundo do trabalho possui suas lógicas que não são, de forma alguma, colocadas por eles. O mundo do trabalho ou, simplesmente, o mercado, é, como afirmam os críticos do neoliberalismo, um universo com leis próprias que opera “fora” da sociedade de um modo geral, quase que como um mundo à parte dentro da mesma. É a crítica onde “o que vale agora é a lei do mercado, ou seja, o mercado é que regula todas as relações” (BOCK, 2000, p.13).

O mundo do trabalho é, a partir de sua lógica, possuidor de uma dinâmica cujo ritmo é diferente da sociedade com a qual se relaciona. A sociedade precisa dar conta dos vários aspectos que a constituem; o mercado não necessariamente. Esta lógica do mercado traduz-se, em parte, na busca incansável de vias mais ágeis e com o menor número de obstáculos possível para fluidez do capital. Esta fluidez por sua vez dificulta uma discussão em torno dessa lógica e configura um quadro contraditório onde, mesmo o homem, que é o criador do próprio capital, transforma-se muitas vezes em obstáculo, sendo considerado problema e retirado do processo. Daí o surgimento de novas tecnologias cujos resultados são vistos pelos meios de comunicação na forma alarmante de desemprego.

Compor parágrafo novo sobre a crise do mundo do trabalho, enfatizando a ruptura com a ética do trabalho de mercado e emergência de uma nova mentalidade juvenil.

Este quadro sombrio do desemprego é colocado diante do jovem na prática quando a necessidade de trabalho se faz presente em sua vida. O mercado com sua dinâmica complexa e rápida apresenta-se ao jovem como um aspecto multifacetado que o impede de compreender. E meio a isso, o discurso esconde o fato de que não há vagas reais para atender às novas demandas, fazendo com que a educação seja “usada ideologicamente como artifício para justificar a

existência de desigualdades sociais” (BOCK, 2000, p.14) através do discurso da competência.

**Disso decorre um sentimento de culpa para o jovem por não se sentir à altura do que lhe é posto como necessário ou seja, o jovem se sente como sendo o problema em si mesmo, resultado de uma educação precária que recebeu. De modo que “a constatação das dificuldades em atender essas exigências de qualificação os leva a variadas alternativas, desde inserção no mundo do crime a vislumbres originados pela interação com a mídia”[ BRITO, 2002, p.171] Assim, os requisitos do mercado formam, eles mesmos, a idéias ao seu contrário, idéias pelas quais o jovem acaba por se identificar facilmente.**

Ocorre que estes requisitos são contraditórios, e dão sinais de quanto ideologia há no discurso mercadológico, pois vejamos por exemplo o aspecto contraditório que é a exigência de experiência de no mínimo dois ou três anos para uma vaga de estagiário.

Diante de quadros problemáticos como este, onde há princípios econômicos (leis de mercado) e vários requisitos de inserção que estão além da compreensão do jovem devido à complexidade e à dinâmica dos mesmos, a única coisa que ainda resta ao seu lado é a sua vontade – traduzida como vontade trágica, ou seja, força –. Esta acaba sendo, diante de um quadro de incertezas, a sua única certeza.

De acordo com a pesquisa intitulada Perfil da Juventude Brasileira, mesmo que de forma incerta em relação ao ofício que irá atuar no futuro, é certo que boa parte dos jovens deseja participar da sociedade de forma ativa e presente no mundo do trabalho, uma vez que o trabalho surge na sua vida como um elemento

ético de satisfação de seus projetos pessoais e de interação com a sociedade. Ele é, para muitos jovens, equivalente a liberdade e a possibilidade de acesso a um mundo desejado.

Ocorre que a vontade do jovem se transforma em um projeto de vida que se frustra diante dos portões fechados do mercado e, em consequência disso, também do mundo. O “enigma de abracadabra” para se transpassar estes portões não é conhecido e, além disso, o mesmo projeta no jovem um espectro de incompetência, resultando na busca de outras formas de participação e outras formas de uso da vontade. Daí, sendo a vontade uma força afirmativa, pode decorrer daí vários meios de participação, criativos ou destrutivos, que se dão geralmente na forma de grupos que vão desde grupos de dança, de estudo e participação política até a mesma a formação de galeras.

Na participação de grupos políticos, o jovem encontra nos outros uma fonte de fortalecimento moral de onde pode vir a desenvolver suas vontades através de uma atuação com um posicionamento crítico fundamentado em algumas idéias compartilhadas entre os membros mais experientes, ou pode, também, direcionar sua vontade apenas pela crítica em si, desarticulada, apaixonada e limitada.

Mas independente da forma com que conduz sua vontade, o jovem ao buscar, seja nos grupos de estudantes, grupos artísticos, nas igrejas e grupos de bairro a concretização de sua vontade individual, está de certa forma se inserindo na sociedade de forma participativa, pois mesmo que a sociedade sofra fortes influências da lógica do mercado, ela não se reduz a ele, já que o mercado é parte dela.

Segundo Jurandir Freire Costa, “a concepção de sociedade regida pela economia de mercado é tão imaginária quanto qualquer outra do gênero”(COSTA, 2003,p.75). De acordo com o autor, essa é uma crença mantida pelo próprio mercado para separar aqueles que podem dos que não podem ter acesso a ele, assim “a aparência do sujeito afluente é determinada pela maneira como se veste; pela qualidade dos objetos de adorno pessoal; pelo tipo de automóvel de artigos eletroeletrônicos e de objetos de decoração doméstica que possui.” (COSTA, 2003,p.80). Dessa forma, ainda que haja uma série de fatores patrocinados pelo mercado para estimular o consumo, tal como a moda e a publicidade, mesmo assim estes não são decisivos, pois há todo um percurso a ser seguido até se concretizar as práticas do consumo, percurso que a qualquer momento pode ser interrompido e questionado no que se refere a sua real necessidade.

O autor questiona com isso a idéia que se tem a respeito do comportamento passivo dos consumidores que é sustentado pela ideologia do mercado, para ele “não é verdade que nos comportamos como compradores sonâmbulos, manipulados pelo ‘Eixo do Mal’ da publicidade e da moda” (COSTA, 2003,p.77), ou seja, as pessoas sabem muito bem o que fazem quando assumem o papel de consumidores e a sociedade é hoje uma sociedade de consumo por uma questão de escolha já que “não conhecemos, no Ocidente capitalista, casos de pessoas arrastadas à força para adquirir objetos industriais” (COSTA, 2003,p.78).

A prova disso é a própria dinâmica da idéia de trabalho que o jovem, não encontrando formas oficiais de inserção, opta em criar formas alternativas visando atender as demandas existentes na sociedade, assumindo várias formas possíveis. Esta não inserção se dá pelo fato de que o mercado não tem gerado as oportunidades necessárias para atender a demanda de 1,7 milhão de jovens que atingem a idade de ingresso e diante disso, é exigido do jovem que “adquiriam

uma nova maneira de ver, entender, sentir, agir e interagir diante do mundo do trabalho; então, para ressignificar seu posicionamento diante do trabalho, os adolescentes e jovens precisam reposicionar-se diante da vida.” (GOMES, 2003, p.243).

Daí decorre que o trabalho informal pode ser interpretado como uma resposta às lógicas do mercado, como uma forma de resistência a elas, abrigando muitos jovens que buscaram um atalho mais imediato à inserção no mercado, ora assumindo sub-empregos, ora assumindo ofícios sem, contudo, cumprir necessariamente a agenda de especializações técnicas imposta como requisito para o emprego formal.

Finalizando, retomamos aqui questão da vontade para salientá-la como elemento importante para entendermos a questão desta *necessidade* colocada pela pesquisa como base fundamental do interesse do jovem pelo trabalho. A origem deste interesse é dividida entre seu aspecto de cunho existencial, expresso pela vontade de afirmar-se enquanto ser e pelas suas razões externas sejam elas sociais ou familiares. Contudo, esta vontade surge como uma janela pela qual o jovem vê diante de si as reais possibilidades de construção de um mundo com seus traços, suas formas e sua linguagem. Esta *vontade jovial* que caracterizamos como virtude se dá desta forma quando conciliada ao mundo do trabalho não apenas para submeter-se à lógica do mercado, mas de servir-se dele como meio a se obter uma finalidade transformadora.

O desejo de contribuir com as transformações e criações do mundo através do trabalho configura-se como esta virtude da vontade, justamente por não reduzir a idéia de trabalho a uma mera satisfação externa e sim elevá-lo a uma condição que transcende a perspectiva do mero trabalhador fantoche. O trabalho

é, a partir da perspectiva da vontade trágica que apresentamos, uma atividade de inserção e participação que se dá essencialmente pela afirmação individual com vistas à uma re-significação da sociedade; ele visa a superação e o fortalecimento do sujeito diante das ilusões sociais que o impedem de viver, e o jovem, mesmo não sendo o único, é, nesta condição, um porta-voz destas mudanças.

Desta forma, a *necessidade* que o conduz ao trabalho deve ser não uma necessidade alienígena às suas aspirações e sim o reflexo fidedigno de sua vontade enquanto sujeito autor de si mesmo, pois, se é certo que “*não há saídas que não sejam políticas e coletivas*” (MARTINS, 2000, p. 38) é igualmente correto também pensar que não há coletividade que se sustente sem os artifícios da política de rebanho, da demagogia, do coletivismo gratuito e da má-fé que não seja formada por indivíduos de vontade transformadora de si mesmo e conseqüentemente do mundo.

## Vontade e Violência

Em 1992, uma aluna da Escola Estadual Professor Renato Arruda, no Jardim Carumbé, Zona Norte de São Paulo, foi assassinada no pátio do colégio. O bairro, um dos mais violentos da cidade, é semi-urbanizado, cercado por três favelas. Até dois anos atrás, a escola apresentava o quadro esperado de um ambiente marcado pela violência: vidros quebrados, muros pichados e "toque de recolher" no curso noturno, quando telefonemas anônimos ameaçavam lançar bombas caso as aulas não fossem interrompidas.<sup>57</sup>

Sem dúvida a complexidade que envolve questão da violência juvenil faz suscitar várias abordagens a seu respeito, desde as pautadas pela medicina psiquiátrica até as de traço antropológico. No presente texto, desenvolveremos esta questão procurando manter o foco que vem sendo trabalhado para que possamos visualizar os aspectos trágicos da violência juvenil como um aspecto de discussão ética.

A situação descrita acima revela uma situação comum às escolas brasileiras de ensino médio, sobretudo aquelas que estão presentes nas áreas pobres das grandes metrópoles. Contudo, apesar de sabermos que o quadro de violência exposto neste exemplo tem uma conexão direta com a situação de pobreza que se coloca nas redondezas da escola, em geral territórios miseráveis, tensos e de risco, não podemos esquecer do pano de fundo niilista que se estabelece em torno desta questão, aspecto este cuja fundamentação filosófica se dá através da constatação de que a vida é nula e vazia de sentido, o que fortalece uma leitura sobre a violência a partir deste prisma.

---

<sup>57</sup> [http://novaescola.abril.com.br/ed/125\\_set99/html/repcapa.htm](http://novaescola.abril.com.br/ed/125_set99/html/repcapa.htm)

Jovens, ao se afirmarem, não se constituem como uma categoria supra-social, alheia à sociedade como um todo. Ao contrário, jovens estão inseridos meio a ela e são extrato de sua construção, mesmo que operem como agentes antagonistas dos valores da mesma, mesmo que, com rebeldia, joguem contra, isso não os expulsa da sociedade tampouco os afasta do processo de sua criação.

Segundo Helena Wendel, a categoria jovem constitui-se como um “espaço” etário que se coloca entre o mundo infantil e o mundo adulto, contudo com a ressalva de que nas sociedades modernas este espaço estende-se por mais tempo em comparação às sociedades primitivas onde o caráter de integração do jovem é pautado pela tradição de seus costumes e rituais tornando-o adulto em pouco tempo, ao passo que o ritmo intenso nas sociedades modernas com suas mudanças diluem e enfraquecem as estruturas e instituições que garantiam uma segurança outrora quase que existencial, pois os referenciais encontram-se fragilizados e a figura do jovem é lançada a este terreno de fogo cruzado.

A acentuada divisão de trabalho e a especialização econômica, a segregação da família das outras esferas institucionais e o aprofundamento das orientações universalistas agudizam a descontinuidade entre o mundo das crianças e o mundo adulto, implicando um tempo longo de preparação que, comparado ao das sociedades primitivas, é menos institucionalizado e com papéis menos definidos.<sup>58</sup>

Este espaço entre dois mundos é concebido pelo jovem como um espaço próprio, e por carecer de um sentido, acaba sendo tomado por ele que inicia ali um processo de criação do seu mundo, já que o mundo que o espera ( o mundo adulto disciplinado, responsável, ordenado, formatado e segmentado) não corresponde às suas expectativas. Assim, este tempo juvenil é convertido em espaço onde se dá sua afirmação identitária, mas um espaço que se manifesta

---

<sup>58</sup> ABRAMO, Helena Wendel. Anotações finais. In: Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano. São Paulo: Scritta, 1994. p. 2

também na realidade, junto de outros universos dos quais alguns se colocam em confronto direto, sendo que os espaços onde ocorrem esses confrontos podem ser desde a escola, o ambiente doméstico e o próprio bairro.

Se em décadas passadas os jovens tornaram-se atores principais das grandes revoluções modernas do século XX, hoje muitos deles enfrentam o problema da afirmação de uma individualidade fragmentada e entregue ao vazio utópico à perda de sentido e perspectiva da vida. Isso não se limita aos jovens de classe baixa, ainda que haja nesta uma manifestação mais constante desses males. Jovens de diversas classes sociais encontram-se imersos no vazio niilista, num processo de crise de valores, onde os caminhos mais “obtusos” e os atalhos tornam-se cada vez mais presentes em seu cotidiano.

Esta ausência de sentido somada à falta de um horizonte utópico produz seres que adotam uma postura de descrédito a uma premissa que lhes é inquestionável, ou seja, sua própria vida. Esta, por sua vez, continua a fluir no vazio como vontade, e segue seu fluxo sem se entrelaçar com nenhuma possibilidade criadora de sentido. O descrédito com a vida dá a este jovem uma visão de mundo descontente e sem sentido, ou seja, a vida, que seria um espaço para sua manifestação e criação pela vontade, segue desenvolvendo-se de forma natimorta e o mundo passa a ser a extensão desse seu vazio.

O jovem imerso no niilismo vive de um tipo de negação na forma de ressentimento contra a vida que pode assumir uma face de rebeldia e auto-destruição. Isto, por sua vez, não anula sua força afirmativa explicitada pela idéia de vontade, porém essa vontade afirma o nada, assim como também qualquer manifestação da vida. O niilismo surge como uma força afirmativa que, paradoxalmente, se esforça em afirmar o nada como fim para todas as atividades

do homem: “tudo é em vão, tudo é nada”. Postura dotada de um caráter fundamentalista que não cria nem transforma; é uma força que se anula, que conspira contra si própria, é uma força autofágica.

Esta forma de ressentimento com a própria vida lança sua força contra o mundo (um mundo que se acredita ser falso, inautêntico, etc.) anulando a própria existência. Assim, o vandalismo, as drogas, o uso de armas, a violência, e um certo tipo de indisciplina, podem ser modos de afirmação juvenil, pois se a possibilidade da afirmação da vida é algo que está à disposição de todos, incluindo os jovens, logo conclui-se que neste caso esta afirmação é usada contra si na medida em que afirma o niilismo enquanto negação da vida.

A contribuição dos aspectos sócio-econômicos é relevante à investigação do problema. Pois vale salientar que o niilismo juvenil a que nos referimos se acentua em um universo de consumo desenfreado que projeta modelos ideais a serem conquistados sob um pano de fundo efêmero, ou seja, responsabilizar totalmente o capitalismo por esse quadro niilista pode ser algo equivocado, contudo é certa a sua contribuição graças ao cenário de relação consumo/satisfação imediata que ele propicia.

Aspectos característicos do que se chama por “pós-modernidade” como o relativismo, a quebra de paradigmas, a descrença nos valores, o vazio e o nada fomentam esse quadro efêmero e diante deste contexto que surge a criação das tendências como modelos a serem adotados divulgados pela moda, pela publicidade onde os jovens, de um modo geral, são público alvo. Trata-se da indústria da necessidade que a cada momento proporciona algo novo .

As tendências são lançadas com uma importância artificial, produzidas nos bastidores, e sua durabilidade é interrompida quando uma nova tendência é criada. O lançamento de uma nova tendência não chega a superar o efêmero, ao contrário, as tendências afirmam o efêmero porque já surgem com um curto prazo de validade. A fórmula parece ser a mesma: um pequeno grupo as cria para um grande público adotá-las sem questioná-las.

A via de afirmação do efêmero se configura por não mais criar e sim importar, adotar, adquirir, possuir e, a partir daí, se afirmar. O jovem niilista de nossa época se afirma apenas enquanto possui objeto de tendência ou quando é possuído pela própria tendência, como numa retomada ao clássico dualismo entre ter e ser, contudo observando que a necessidade de ter se fortalece a partir da ausência de ser, que na ótica do pensamento trágico seria a própria vida.

Apontamos este aspecto efêmero que permeiam a vida dos jovens como uma das possíveis bases de onde se sustenta o fomento à prática de violência, uma vez que sua prática representa uma manifestação de força de caráter impositivo ou mesmo destrutivo. A perspectiva do efêmero, quando adentra ao âmbito do foro íntimo da significação de vida do sujeito, instaura nele ausência de sentido para a vida e se torna, a partir daí, uma perspectiva universal que se estende a vários outros âmbitos onde a vida se manifesta, confrontando-a não apenas no seu aspecto puramente biológico, mas sim a vida enquanto existência, quando ela se manifesta enquanto vontade criativa. Deste modo,

Os jovens normalmente vivem um estado de ambivalência e impulsividade e estão sendo induzidos à confusão e à violência. A percepção entre satisfação imediata e concreta dos desejos e a satisfação simbólica fica esmaecida, principalmente, pelo que é veiculado pela mídia eletrônica inescrupulosa. As dificuldades existentes no estabelecimento dos contornos geográficos entre os diferentes níveis de subjetividade (intra, inter e transpessoal) geram elevadas doses de

angústia, apatia, negação e desesperança, terrenos propícios para as drogas e a violência. (LEVISKY, 1998,p.23)

Porém, pergunta David Levisky: “numa sociedade vazia de valores, de solidariedade, de espírito de amizade, que fomenta excessos de violência, banaliza o sexo e a agressão, o que podemos esperar de nossos jovens?”(LEVISKY, 1998,p.25). Isto é um outro aspecto interessante de se ressaltar porque nos alerta do papel da sociedade e suas regras e valores na vida do jovem, já que ele não é apenas um alienígena que se faz presente nela. O jovem atua na sociedade de maneira diferente a cada etapa de sua vida, seja quando na família, na escola<sup>59</sup> e no trabalho, mantendo de forma constante uma via de mão dupla onde, em tese, isso deveria fortalecê-lo por estar em convívio direto com os costumes e regras, o que parece não ocorrer já que a sociedade também dá sinais de niilismo.

A crise das sociedades contemporâneas nos mostra problemas desta natureza, sobretudo no que se refere à questão dos valores morais e das virtudes que aparentam estar fragmentados. No Brasil, por exemplo, existem desde as redes de corrupção envolvendo representantes do povo até representantes religiosos envolvidos com crimes sexuais passando pela desintegração da família, sobretudo nas classes baixas; no cenário internacional a forte presença da

---

<sup>59</sup> A escola vem sofrendo esta crise e a discussão em torno das suas relações éticas interiores vem a tona como uma esperança de melhora e de surgimento de novas perspectivas. As opções são poucas e esta urgência de novos paradigmas torna-se necessária porque o projeto da escola como instituição emancipatória vem sendo negado não apenas simbolicamente, mas sim negligenciado e empurrado para o fundo, sofrendo uma exclusão social da própria instituição, que muitas vezes precisa trabalhar contando consigo mesma, com a dedicação individual de alguns interessados e, por vezes, com a colaboração da comunidade a que pertence. Há um descrédito social em relação à instituição, melhor dizendo, um descrédito em relação ao seu propósito uma vez que o paradigma do acúmulo de capital e o ideal de riqueza não encontram eco na figura do professor. O niilismo presente entre os jovens, estimulado pelo paradigma da riqueza não é encontrado naquele que tem, em suas mãos, a responsabilidade de conduzir o projeto emancipatório o qual se baseia a escola. A categoria dos professores há tempos vem sofrendo uma depreciação de sua função não só em termos econômicos mas também morais, algo que anuncia a crise do projeto da escola o qual nos referimos anteriormente. E os jovens percebem isso e, de um modo geral, recusam este modelo de ser humano proposto pela escola como paradigma, optando por modelos ligados à mídia tais quais jogadores de futebol, traficantes de droga, modelos de moda, ou seja, ícones que representam ascensão rápida.

intolerância e do fundamentalismo acompanhados de imagens constantes de maquinário bélico. Desta forma, o mundo para qual o jovem caminha, a sociedade que é chamada de “sociedade adulta” a título de ilustração, está em crise porque os valores que a constituem parecem estar enfraquecidos e equivocados dando ares de uma “terra sem lei”.

Salvo as devidas diferenças, este aspecto já havia sido criticado de outra forma por Nietzsche ao atacar o niilismo da sociedade europeia em sua época, decorrente de uma moral burguesa, que, através de sua expressão política, buscava a universalização de determinados valores tais como o de liberdade e igualdade que, uma vez tornados absolutos, assumiam uma forma de valores em si. Em decorrência disso surge um novo tipo de rebanho, iniciado pela moral cristã, mas que agora é pautado pelas “idéias modernas” que se afirmam como paradigma e dissolvem a força criativa do ser enquanto indivíduo quando este deixa de ser um senhor de sua criação, para se integrar aos ditames da lógica de um “rebanho autônomo”:

Digamos logo, mais uma vez, o que já dissemos uma centena de vezes: pois hoje os ouvidos para tais verdades - para nossas verdades -, não têm boa vontade. Sabemos, já o bastante, como soa ofensivo quando, em geral, alguém inclui o homem, sem cosméticos e sem alegoria, entre os animais; mas é quase como culpa que nos é imputado que, precisamente em referência aos homens das "idéias modernas", usamos constantemente as expressões 'rebanho', 'instintos de rebanho', e semelhantes. De que adianta! Não podemos fazer de outro modo: pois precisamente nisto consiste nossa nova visão. Descobrimos que em todos os juízos-mestres da moral a Europa se tornou unânime, inclusive os países onde domina a influência da Europa: sabe-se, pelo visto, na Europa, o que Sócrates pensava não saber, e o que aquela velha e célebre serpente prometeu certa vez ensinar - "sabe-se" hoje o que é bom e mau...Moral é hoje, na Europa, moral de animal-de-rebanho.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> NIETZSCHE, F.W. Além do Bem e do Mal- Prelúdio a Uma Filosofia do Porvir. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 1998. 101p.

Assim, a crítica nietzscheana é hoje bastante pertinente no sentido de que ela reivindica o surgimento de sujeitos criadores, que afirmam a vida que trazem o novo não só como um tipo de vaidade de vanguarda que surge apenas para se opor ao velho, sua perspectiva é um afronta aos valores que negam a vida, valores que a conduzem a quadros de anulação da mesma, que são, em grande maioria, ocasionados pelas mais diversas formas de violência.

A violência tem um peso muito forte no cerne da discussão ética por pressupor um conflito de forças desiguais onde o lado menos preparado sofre conseqüências que podem ir desde uma simples agressão verbal até o seu próprio fim. A definição de Marilena Chauí de que “existe violência quando um indivíduo ou instituição, através de meios físicos e psíquicos, impede a manifestação de outro indivíduo na sua singularidade”(RANNA, 1998, p.65) traduz a violência como uma negação do outro e conseqüentemente de si mesmo, incluindo as possibilidades criativas e inovadoras de ambos. Assim,

Durante as transformações da adolescência os jovens buscam novos modelos para a formação de sua identidade adulta: período altamente vulnerável e suscetível às influências ambientais, construtivas e destrutivas. Muitos jovens liberam sua impulsividade e se envolvem diariamente em acidentes: abuso de drogas, no trânsito, nas farras, terminando muitas vezes em suicídio ou assassinato, como no caso do índio pataxó morto incendiado.

A vontade, enquanto impulso caótico da vida, pode ser auto-destrutiva se ela não estiver entrelaçada a um modo de afirmação. Não se trata de se afirmar a necessidade de um super-ego; a vontade deve encontrar no seu próprio horizonte um ambiente que propicie a criação de modo que sua força não provoque sua própria destruição seguindo os ditames de um espírito dionisíaco bárbaro, forte, violento, desmesurado, ébrio e suicida. Não se trata de buscar a contenção desta

força na força moral de idéias fantasmagóricas que freiam a vida através de sentimentos baixos tais como ressentimento, vingança e aniquilação, mas de pensar como essa mesma força aparentemente auto-destrutiva pode propiciar o novo. De acordo com Deleuze,

O conceito de força é o de uma força que se relaciona com uma outra força; sob esse aspecto, a força chama-se uma vontade. A vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. A vontade exerce-se necessariamente sobre uma outra vontade; ela é complexa, porque é ela quem manda e é também ela quem obedece; o verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário, mas na relação de uma vontade que ordena com uma vontade que obedece. Assim o pluralismo encontra sua confirmação imediata e seu terreno de eleição na filosofia da vontade<sup>61</sup>.

Deste modo, se a vontade for tornada absoluta, tal como as idéias de Bem, de Verdade e de Justiça, logo ela perderá sua característica fundamental já a vontade é um conceito múltiplo por natureza. A vontade pressupõe sempre a existência de uma tensão entre outras vontades diferentes. A violência, ao contrário, é a vontade na sua forma absoluta enquanto afirmação de uma força única e anulação das demais forças vizinhas. Assim, “trata-se de saber se a vontade é uma ou múltipla[...]” para Nietzsche, conceber a vontade como *una* leva à sua negação.

A partir deste aspecto da vontade *una* criticado por Nietzsche, pudemos observar que a via de mão dupla de interação - jovem-sociedade-sociedade-jovem teve seu fluxo de formação ética tomado por idéias absolutas que são, ao mesmo tempo, de certa forma inalcançáveis e que impedem a ascensão do homem devido ao caráter exclusivista das mesmas.

---

<sup>61</sup> DELEUZE, Gilles: “Nietzsche e a Filosofia”, Rés Editora LTDA, Porto, Portugal, - pg.15.

A sociedade se mostra vazia de sentido; logo, a todo momento está sendo questionada. Ela precisa reconhecer e aprender a se desenvolver a partir das forças que possui e, neste caso em especial, os jovens tem muito a contribuir. A sociedade necessita de uma nova coloração, de um novo sopro de vida com novos projetos e novas significações, para abrigar as múltiplas vontades que a compõe.

Cabe pensar como válido um projeto de acolhimento ético pautado pelo reconhecimento das forças e não pela negação das mesmas na forma de fazê-las presentes tanto quanto as demais existentes, pois enquanto a vontade não puder se afirmar de forma criativa, concluímos que ela tenderá a se afirmar de forma destrutiva onde a violência é uma das facetas nefasta desta afirmação. Segundo Piva e Sayad (2000, p. 34), “enquanto organizamos, por cima, a nova ordem econômica e tecnológica, um amplo setor de jovens está construindo, por baixo, uma desordem alternativa feita da negação a um sistema que os nega<sup>62</sup>”

**É certo que a questão da vontade não detém todas as respostas a respeito da violência, mas ela é um dos aspectos que mais se evidencia entre os jovens, pela sua presença e pela sua força criativa. Esta força que emana da vontade é essencialmente trágica e se mantém desta forma enquanto força afirmativa, porque o que a ela deseja é afirmar-se em sua diferença. Diante desta abordagem é que há um empirismo em Nietzsche que se fundamenta no prazer do ato de afirmar a própria diferença (ao contrário da idéia de oposição presente na dialética). Procurar saber o que quer uma vontade, não significa encontrar motivos para ela; o que uma vontade quer é essencialmente afirmar sua diferença, objeto que resulta da sua afirmação: prática inseparável da essência que constitui a existência.**

---

<sup>62</sup> PIVA, M.; SAYAD, A. Alta tensão. Educação. São Paulo: Segmento, a. 26, n. 227, mar./2000.

## Vontade e Cultura

O objetivo deste texto é configurar a cultura construída e manifestada pelos jovens que, de um modo geral, foi posteriormente absorvida pela sociedade. A exposição do material terá como “fio condutor” o conceito de rebeldia que se apresenta aqui como um dos elementos presentes na delimitação da categoria ‘jovem’. É através dele que iremos fazer uma relação com a idéia de vontade trágica para daí extrair e apresentar o seu caráter afirmativo e criador que, de um certo modo, contraria a noção baseada no *sensu comum* a respeito da idéia de rebeldia como sendo uma atitude incapaz de produzir conteúdos históricos, culturais e sociológicos.

Ainda que a rebeldia não seja uma idéia que traduza o jovem na sua totalidade, a sua relação com a vontade é de suma importância para verificarmos através da história, sobretudo a partir do final do século XIX até os dias atuais, que o conteúdo criado neste período foi decisivo para a história da cultura do mundo ocidental, trazendo profundos reflexos à sociedade e influenciando o modo como vemos o mundo hoje.

Desejamos mostrar que a rebeldia produz cultura, porque antes de ser uma idéia estigmatizada, ela é a vontade na forma de atitude reativa frente a forças que, de alguma maneira e em algum momento, se opõe a sua manifestação, e essa afirmação de forças possui um potencial criativo singular.

\*

\*

\*

Em conseqüência de uma prática cotidiana em que os valores norteadores da vida são constituídos e apresentados desde seus primeiros anos de vida, surge para o homem um abrigo de significado, uma morada de sentido para sua vida. A experiência de lidar com o *ethos* se inicia na infância, mas torna-se apta ao entendimento somente a partir da adolescência, que é quando o *ethos* torna-se objeto de discussão e sofre questionamentos a respeito de seu conteúdo norteador a referente aos costumes.

De um modo geral e partindo do modelo tradicional de família, nota-se que na infância vive-se de acordo com o *ethos*, ou seja, de acordo com aquilo que fora ensinado e repetido pelos adultos. Já na adolescência este conteúdo ensinado pelos mais velhos passa a ser questionado por não mais responder as expectativas daquela vida em curso.

Se para as crianças o *ethos* é apenas um caminho a ser seguido, pré-determinado pelos pais ou outros responsáveis cuja finalidade é possibilitar a vida em grupo e uma sociabilidade regida por regras, para o jovem nem sempre o *ethos* se constitui como algo com que se identifique<sup>63</sup>. Não se trata de uma negação em relação ao *ethos* uma vez que o jovem está imerso nele, mas sim de uma certa insatisfação com as características que dele se originam que, a partir de uma lógica própria, se colocam para além do entendimento juvenil.

---

<sup>63</sup> Porque se a criança não sabe discernir sobre sua conduta de modo a pensar e abstrair sobre seus atos assim como dos outros, concluímos que a ética deve começar com os jovens, e é neste ponto que salientamos sua origem trágica, sendo obscura e incerta, mas que aos poucos vai se consolidando na medida em que o jovem sobrepõe seu mundo ao mundo ordinário. O traço importante disto é a idéia de que não há como, em princípio, ignorar a Ética e optar em ser “não” ético quando se está imerso em um *ethos* com uma cultura e suas tradições. Ainda que se opte pela delinqüência e pela rebeldia, mesmos nestes casos há uma afirmação ética, pois os erros, as faltas e os equívocos de conduta são também considerados eticamente válidos.

A finalidade do *ethos* é ser transmitido através da cultura para as próximas gerações cuja intenção é, de certa forma, a sua perpetuação enquanto conjuntos de valores. Este quadro tem se modificado nos últimos 50 anos devido ao perfil que o jovem começa a assumir, sobretudo a partir do final do séc XIX, e que ganha um contorno mais significativo a partir da 2ª Guerra Mundial.

É como um fenômeno da sociedade moderna, portanto que a juventude emerge como tema para a sociologia. Na verdade, esta disciplina se interessa pela juventude na medida em que determinados setores juvenis parecem problematizar o processo de transmissão das normas sociais, ou seja, quando se tornam visíveis jovens com comportamentos que fogem aos padrões de socialização aos quais deveriam estar submetidos. (Wendel, pp.23, 1997)

Assim, Helena Wendel ilustra que a tematização da juventude como problema se dá através de um comportamento “anormal” presente em grupos juvenis os quais são caracterizados como delinquentes, excêntricos e contestadores, aspectos estes negativos frente a uma ordem pré-estabelecida.

Trata-se de um movimento que busca conquistar uma “autonomia” diante de um mundo já estabelecido, com seu universo simbólico e sua consciência própria que fazia como se não se visse mais como criança nem como adolescente. Este aspecto gerava uma tensão entre os jovens e seus pais e professores, que insistiam em trata-los como menos adultos do que eles próprios se sentiam (Hobsbawm, 2001. pp319). Havia uma expectativa no mundo burguês para com seus indivíduos jovens, sobretudo os do sexo masculino, que apontava uma necessidade de que estes adquirissem a valorizada “experiência” que se dava a partir dos erros e acertos em suas vidas. Contudo esta nova cultura juvenil que se fazia presente apontava três novos aspectos:

O primeiro deles diz respeito à questão etária onde o paradigma até então vigente da experiência abre espaço para o paradigma da jovialidade/vitalidade ou seja, a própria sociedade impulsionada pela emergência deste novo paradigma passou a abrigar uma enorme gama de mudanças onde o ideal do jovem passou a ser o “sentido de vida”, presente nos esportes, na indústria de beleza e na indústria do entretenimento. Contudo esta abertura limitou-se inicialmente a isso, uma vez que o poder e as tomadas de decisão do mundo pós-guerra encontravam-se nas mãos ainda de figuras senis que, segundo Hobsbawm, mantiveram, pelo menos até a década de 1970, um quadro de gerontocracia<sup>64</sup>.

O segundo aspecto novo da cultura juvenil vem em decorrência do primeiro, e diz respeito às vantagens que estes jovens puderam usufruir dos novos bens tecnológicos surgidos já dentro desta perspectiva, como que influenciados pela dinâmica do paradigma da jovialidade. A exemplo disso, temos o filme “Jogos de Guerra” de 1983, onde um jovem interpretado por Matthew Broderick é aficionado por informática e conecta seu micro acidentalmente ao sistema de defesa americano, controlado por um computador ultra-sofisticado. O acidente provoca um estado de alerta, que pode acabar causando a Terceira Guerra Mundial e deixa o alto-escalão do exército (composto por figuras senis) bastante preocupado e em suas mãos. Como afirma Hobsbawm, neste momento as grandes corporações eram dirigidas pelos mais velhos, mas os projetos de seus produtos eram realizados pelos mais jovens.

---

<sup>64</sup> Um dos aspectos marcantes que fortaleceu ainda mais a afirmação desse negativo já no século XX foi sem dúvida o das guerras. As guerras, de um modo geral e ao longo da história humana, servem-se sempre dos mais jovens para compor os campos de batalha ao passo que membros de alta patente e também mais velhos, acabam mantendo-se vivos. Esta estrutura fez-se presente na Segunda Guerra Mundial culminando na morte de milhares de jovens que estavam na linha de frente ao contrário dos oficiais mais velhos que acabavam poupando suas vidas. O resultado disso foi o início de um processo de ressentimento e perplexidade contra a senilidade das gerações anteriores, processo este que se manteve mesmo após o término das batalhas, ocasionando uma fase de *niilismo* por parte dos jovens no período entre-guerras, mas que já se constituía como um esboço reativo contra às políticas que decidiam suas vidas lançando-as ao campo de batalha.

Por último, a terceira característica da cultura jovem nas sociedades urbanas foi seu espantoso internacionalismo (Hobsbawm, 2001. pp 320). A cultura do juvenil espalhou-se pelo mundo através da música que serviu de trilha sonora e inspiração para a promoção de uma série de importantes acontecimentos no séc. XX como veremos mais adiante.

O aspecto afirmativo ainda na sua forma ambígua – estamos falando do jovem dos anos 50 e 60– exercido pelos jovens com a realidade faz brotar uma semente de incerteza, meio a uma sociedade de ordem constituída e mantida pelas gerações anteriores. Este jovem está diante de um momento de crise das utopias sociais tanto capitalistas quanto socialistas. Esta incerteza surge porque a manutenção futura dos valores das sociedades encontra-se em mãos juvenis e ela é um espaço que aglutina forças que estão constantemente em estado de tensão e luta. Longe de ser um espaço homogêneo, ela reúne várias vontades<sup>65</sup>, porque cada um dos personagens que constituem este universo leva consigo um estandarte através do qual se afirma enquanto ser.

Diante desse quadro, o jovem se delinea como um elemento problematizador na sociedade contemporânea. Isso surge a partir de um aspecto que julgamos ser de suma importância para o entendimento da nossa proposta. Trata-se do aspecto afirmativo, embora incerto, desarticulado e impreciso, como característica principal do comportamento juvenil no sentido de marcar a presença de seu posicionamento meio à sociedade.

---

<sup>65</sup> Essa pluralidade presente na sociedade resulta na tensão pela qual nos referimos como uma das questões-chaves desta pesquisa. Dos conflitos resultantes desta tensão, erguem-se fronteiras as quais tornam a presença da discussão ética torna-se necessária. Contudo, uma discussão que se coloque à altura da problemática ali presente, pois insistir em leituras dualistas e simplistas, que oscilam entre o que é de bem e o que é de mal é, a nosso ver, o mesmo que ignorar a complexidade de todo o contexto onde o problema se dá. Entendemos que o pensamento trágico tem um potencial peculiar para lidar e esclarecer alguns aspectos deste confronto de forças.

O espírito de suas vontades é então assumido pelos jovens do séc. XX a partir do momento onde o jovem toma pra si a realidade em busca da sua satisfação, em busca da sua realização e afirmação que ele vai ao encontro de um contexto solidificado em termos morais.

O jovem aposta sua existência em troca dessa realização festiva, ele aposta no nada (não como niilismo, mas como princípio de criação) contra a ordem racionalmente e previamente estabelecida, deste nada ele obtém o extrato para sua criação, o trampolim para seu salto em direção à vida e este salto afirmativo ficou caracterizado a partir do anos 50 como indisciplina e rebeldia .

A história da rebeldia confunde-se com a própria história do homem, contudo é a partir do séculos XIX e XX que ela passa a ganhar um contorno discursivo e torna-se objeto de preocupação, ou seja, é quando passa a servir de base para a construção de juízos e opiniões a seu respeito. A partir dos anos 40 e 50 haverá um outro enfoque a respeito da sua complexidade, já que ela marca sua presença no microcosmo da escola, da família, da cultura, pois coincide com o surgimento da categoria social dos jovens onde encontra força suficiente para se manifestar. Os jovens rebeldes tornam-se, neste momento, agentes de transformação da sociedade: *Os indisciplinados seriam, assim, mensageiros fiéis das transformações sócio-históricas que batem às portas das escolas – o que pode indicar sentidos antagônicos, inclusive.* (Aquino,2003, p.39).

O filme “Sementes de Violência” de 1956 retrata um problema diretamente conectado com a atualidade onde tensões raciais, violência, gangs e apatia estão presentes. O filme mostra o desafio do professor Richard Dadier (interpretado por Glenn Ford) ao acreditar na possibilidade de resolver o problema de aprendizagem presente à escola onde o filme se passa, todavia ele enfrenta

diariamente o problema da disciplina que toma conta daquele espaço. Uma das saídas escolhidas por ele é a sua aproximação a um dos líderes dos alunos (Sydney Poitier) e conseqüentemente a sua influência ética que parece “resgatar” sua civilidade e conseqüentemente seu interesse pelos estudos. Este filme assinala um aspecto histórico de suma importância para compreendermos a questão da ética nas escolas na atualidade, pois mostra na tela os conflitos de uma categoria social nova, frente a um contexto previamente estabelecido como o da instituição escola, e que também revela o *potencial de anormatividade ou propostas de transformação social, o que traz a tona o caráter potencialmente problemático dos grupos juvenis e da própria juventude como condição chave para o processo de transmissão da herança social.* (Abramo, 1994, p.04)

Um dos traços mais importantes dessa nova categoria em ascendência nos anos 50 é justamente a rebeldia contra a ordem estabelecida em torno do ideal da boa família e do Estado, mostrando que havia, sim, várias e muitas causas para ela<sup>66</sup>, aspecto este que se aproxima diretamente do que havíamos comentado acerca da indisciplina, já que a rebeldia a qual estamos nos referindo afirma-se, em geral, pela indisciplina e pela contravenção às regras estabelecidas que não satisfazem determinado grupo, no caso aqui representado pelos jovens enquanto categoria social.

Os jovens, a partir da segunda-guerra mundial, tornaram-se uma categoria afirmativa e passaram a ganhar um maior enfoque pela indústria cinematográfica através de atores como Marlon Brando, James Dean, Marilyn Monroe e na música com Elvis Presley, Jerry Lee Lewis, Johnny Cash, Chuck Berry, etc. Estes dois

---

<sup>66</sup> O título original em inglês do filme “Juventude Transviada” é “Rebel Without a Cause” que significa “Rebeldes sem Causa”. A “ausência de uma causa” era a própria causa para aquela rebeldia juvenil, causa que consistia no niilismo da sociedade norte-americana que vivia no auge da prosperidade financeira, em um clima de euforia consumista gerada nos anos do pós-guerra, mais a ameaça da guerra fria. Contra isso tudo os jovens se rebelaram, ou seja, contra o próprio vazio criaram e recriaram a realidade lançando-se como paradigma.

carros chefes impulsionaram a produção de todo um universo voltado à categoria jovem, de modo que pela primeira vez falou-se em cultura jovem representada por movimentos e organizações de jovens pelo mundo. A constituição dessa cultura de jovens tornou-se, dessa maneira, a expressão pública e diversificada da presença juvenil na sociedade, de um ponto de vista histórico, contemporâneo e qualitativo. Junto a isso soma-se também a questão do consumo que surge junto com este novo “universo” e estimula a produção e o mercado de itens voltados a atender esta nova demanda tais como novas tecnologias, roupas, músicas, filmes, cosméticos, alimentação, etc.

O surgimento do “rock and roll”, que de um modo geral é a mistura de vertentes da música branca com a negra, se deu na metade da década de 50 e foi considerado em muitos estados americanos, sobretudo no sul do país, uma provocação a moral e aos costumes daquela sociedade marcada pela segregação, porque manifestava, através de uma música tocada por alguns jovens brancos, vários elementos da música negra, tanto nas letras, repletas de malícia, quanto na própria estrutura musical. Em suma, estes jovens brancos traziam para o conforto de seus lares a música negra e todo seu universo, ou seja, os jovens dos anos 50 anteciparam, ou pelo menos deram início a um processo de discussão em torno das questões raciais que ganharam mais força na década seguinte com as figuras de Martin Luther King e Malcom X. Pelo menos no universo juvenil, a segregação era menos intensa que no restante da sociedade. Neste espaço delimitado, era possível ver jovens brancos cultuando artistas negros e vice versa, algo muito difícil de ser aceito naquela época.

Também as manifestações de vários grupos juvenis nos anos 60 conseguiram criar um clima que contribuiu politicamente para o fim da guerra do Vietnã. Pois a presença crescente dos EUA na Guerra com seu arsenal e ataques de bombardeios em um pequeno país camponês fez surgir na América um forte

movimento contrário que começou num bairro de São Francisco, na Califórnia, o Haight - Ashbury, quando jovens lançaram o movimento "paz e amor" (peace and love). Diante disso, ganha forças o movimento da contra-cultura – conhecido então como movimento hippie - que teve enorme influência nos costumes da geração dos anos 60, irradiando-se pelo mundo todo.

Desta forma, este movimento constituído por jovens de toda a América caracterizou-se mais uma vez como uma atitude jovem negativa frente à sociedade americana a qual afirmavam naquele momento estar cometendo um crime de grandes proporções, atacando uma pobre sociedade camponesa no sudeste asiático.

Se o americano médio cortava o cabelo rente como um militar, a contracultura estimulou o cabelo despenteado, cumprido, e de cara com barba. Se o americano médio tomava banho, opunham-se a ele andando sujos. Se aqueles andavam de terno e gravata, aboliram-na pelo brim e pela sandália. Repudiaram também a sociedade urbana e industrial, propondo o comunitarismo rural e a atividade artesanal, vivendo da fabricação de pequenas peças, de anéis e colares. Se o tabaco e o álcool era a marca registrada da sociedade tradicional, aderiram à maconha e aos ácidos e as anfetaminas. Foram os grandes responsáveis pela prática do amor livre e pela abolição do casamento convencional e pela cultura do rock. Seu apogeu deu-se com o festival de Woodstock realizado no Estado de N.York, em 1969.

A revolta instalou-se nos Campi Universitários, particularmente em Berkeley e em Kent onde vários jovens morrem num conflito com a Guarda Nacional. Praticamente toda a grande imprensa também se opôs ao envolvimento. Surgiu entre os negros os Panteras Negras (The Black Panthers) um expressivo grupo

revolucionário que pregava a guerra contra o mundo branco americano da mesma forma que os vietcongs. Passeatas e manifestações ocorriam em toda a América. Milhares de jovens negaram-se, pela primeira vez na história do país, a servir no exército, desertando ou fugindo para o exterior.

**Esse clima espalhou-se para outros continentes e, em 1968, em março, eclodiu a grande rebelião estudantil no Brasil contra o regime militar, implantado em 1964, e em maio, na França, a revolta universitária contra o governo do Gen. de Gaulle. Outras ainda ocorreram no México e na Alemanha e Itália. O filósofo marxista Herbert Marcuse afirmou que a revolução seria feita doravante pelos estudantes e outros grupos não assimilados pela sociedade de consumo conservadora.**

Um aspecto a ser salientado a respeito da rebeldia é que ela parece transcender as barreiras estipuladas pelas variáveis de gênero, etnia, credo, orientação sexual e situação econômica, tornando-se assim um elemento de enfoque da discussão ética que anuncia, na prática, o problema das tensões conflitivas. Consideramos que a rebeldia pode ser como um elementos que nos traz à tona o problema das tensões sociais, sobretudo se a observarmos não de forma isolada, mas diretamente ligada a fatores internos assim como certos códigos presentes na sociedade que, trazidos pelo jovem para a escola, para a família e a sociedade de um modo geral, transformam-se em elementos de conflito frente a outros códigos ali presentes.

Sabe-se que não se trata de um fenômeno que assola majoritariamente ou exclusivamente a escola pública. Ao contrário. Escolas particulares ou públicas podem ser alvo, em mesma intensidade, de contratemplos disciplinares.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> AQUINO, Julio Groppa. Indisciplina: contraponto das escolas democráticas. São Paulo; Moderna, 2003 – (coleção Cotidiano escolar).

O caráter afirmativo dessa rebeldia juvenil é de natureza trágica, sobretudo se o consideramos enquanto re-criação da cultura e do ethos, uma vez estando diante do vazio imposto através de verdades frágeis e duvidosas dos valores morais presentes na sociedade, opta-se por subverte-los diretamente no seu âmago, ali onde ele de certa forma se reproduz, a saber, na própria escola, por isso ela é palco de tensões porque ela é o espaço de diferentes vozes.

A partir disso a rebeldia passa ter um outro sentido, libertando-se das amarras pejorativas que tradicionalmente lhe acarretam porque “a indisciplina pode, às vezes, vir em decorrência de bons motivos éticos. Se as regras não fazem sentido e se derivam de valores suspeitos (como a subserviência cega à autoridade), a indisciplina pode se justificar eticamente. (...) Há indisciplinas eticamente válidas, desobediências legítimas, graças às quais, aliás, a sociedade acaba por evoluir”<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> LA TAILLE, Y. “A questão da indisciplina: ética, virtudes e educação”. In: DEMO, P., DE LA TAILLE, Y. 7 HOFMANN, J. *Grandes pensadores em educação: o desafio da aprendizagem, da formação moral e da avaliação*. Porto Alegre, Mediação, p. 67-98, 2001.

## CAPITULO III

### A ÉTICA E SUAS NUANCES HISTÓRICAS

Este terceiro capítulo é uma abordagem histórica sobre um dos eixos principais deste projeto que é a Ética. Nele iremos salientar os movimentos de um saber em torno dos costumes e da vida prática que se consolidou ao longo de mais de dois mil anos como uma ciência voltada aos costumes. Disto segue a abordagem de que esta consolidação da Ética enquanto saber propiciou uma relação direta com a Educação, uma vez que os propósitos de ambas se cruzam e se fortalecem um ao outro. Por último, este capítulo desenvolve-se apresentando as características que a Ética assumiu desde sua origem no *ethos* até se estabelecer como ciência dos costumes. Diante deste itinerário construído pelo movimento do pensamento ético, optamos em evidenciar as sutilezas que diferenciam e aproximam as formas de pensamento relativas a cada momento histórico, evitando, desta maneira, reduzir esta abordagem apenas a uma historiografia da ética.

## Ética e Moral

É importante salientar aqui um problema que envolve o uso das palavras Ética e Moral, a saber, de que ambas são utilizadas sob o desígnio de fazer entender o mesmo domínio do conhecimento. É preciso pois, esclarecer a questão que paira sobre estas duas palavras no que diz respeito a uma possível diferença entre elas ou a uma possível semelhança em termos de objeto de estudo.

A suspeita de uma possível diferença na matiz semântica das duas palavras acentuou-se a partir de Kant, sobretudo com Hegel que as definiu de modo ser a Moral, ainda decorrente do pensamento kantiano, um campo de ação da moralidade individual e a Ética mantendo-se como o clássico campo da eticidade, social e política. Contudo:

Considerados, porém, em sua procedência etimológica, os dois termos são praticamente sinônimos e dado o seu uso indiscriminado na imensa maioria dos casos, talvez seja preferível manter esta sinonímia de origem e empregar indiferentemente os termos Ética e Moral para designar o mesmo objeto. (VAZ, 2002. pp.12)

O uso do termo *ética*, lançado a partir de Aristóteles, funcionava como um adjetivo assim como *ethike*, *logike* e *physike*, que remetiam-se à filosofia expressando partes da mesma. Lentamente elas tornaram-se substantivos e consolidaram-se como disciplinas tais como a Ética, a Lógica e a Física.

Lima Vaz nos ensina que a palavra *ethike* é oriunda do substantivo *ethos* escrito de duas maneiras diferentes e com uma sutil diferença entre ambas. O *ethos* (com *eta* inicial Ηη) significa um conjunto de valores relativos aos costumes que regulam a vida social de um grupo. Já o *ethos* (com *epsilon* Εε) designa a

constância do comportamento em um plano individual que segue o curso de sua vida sendo orientado pelo primeiro *ethos*, o relativo aos costumes. O perfil expresso pela dupla grafia do termo *ethos* nos mostra de um lado o aspecto histórico e significativo dos costumes e de outro lado o aspecto individual que recebe a presença e orientação do primeiro.

A significação original e não-filosófica do termo *ethos* remete-se à idéia simples de abrigo, morada e covil dos animais. Na filosofia, *ethos* significa um pouco disso, todavia como uma metáfora para a construção de uma *residência* ou *abrigo* de sentido para vida humana.

O vocábulo que conhecemos hoje por *moral* tem sua origem no latim na forma de *moralis*, ele consiste também em ser uma evolução semântica tal qual ocorreu ao termo *ethos*, como vimos anteriormente. E a raiz etimológica de *moralis* (moral) é o substantivo *mores* que, em se tratando de sentido, equivale ao grego *ethos* (morada, abrigo, etc). A equivalência desses dois termos se dá desde a época clássica quando o termo grego *ethike*, lançado por Aristóteles, passa a ser traduzido usualmente como *moralis* e assim se estende até o latim escolástico.

Na modernidade irá surgir uma tendência que tenta apresentar diferenças entre Moral e Ética ao contrário de Aristóteles, onde ambas atendiam sob o nome de *politike*. A tendência moderna é pautada por uma distinção entre o indivíduo e a sociedade política, onde o primeiro possui aspirações, necessidades e interesses relativos ao seu micro-cosmo e que se colocam em oposição macro-cosmo da construção político-social que segue o imperativo da regulação das vontades individuais para que possa se ordenar, se conservar, se fortalecer e com isso progredir.

Essa distinção entre os universos do indivíduo e do político-social propiciou o fortalecimento das matizes diferenciais entre a Moral e a Ética. A primeira caminhou para o terreno da práxis individual, enquanto a segunda abrangeu seu campo de significação fixando-se na práxis social.

Nadja Herman no seu “Pluralidade e ética na Educação, citando Tugendhat, nos ensina que a moral é um elemento instituído por toda cultura e sociedade, independente de qualquer questionamento filosófico, ou seja, cada povo cria seus parâmetros de regulação moral que interpretam e regem as condutas das pessoas que dele fazem parte.

Adentrando à Filosofia, os valores morais e suas fundamentações passam a ser questionados e problematizados pela ética, que os interpreta e os discute pautando-se pela ferramenta próprias da filosofia que caracteriza a ética como uma *compreensão racional dos princípios que orientam o agir humano* conforme explicitamos anteriormente.

O homem da cultura<sup>69</sup> é necessariamente um homem que teve contato com a experiência da liberdade. Ao criar seu espaço regulado por regras mediadoras ele liberta-se do seu estado de não-escolha imerso na natureza, logo o surgimento da liberdade não coincide com a natureza, ao contrário, a liberdade é fruto de uma construção árdua, uma luta contra os impulsos passionais considerados instáveis para a formação cultural do seu ethos *cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana* (Lima Vaz).

---

<sup>69</sup> Independente se primitiva ou avançada.

Neste texto optamos pela palavra ética como substantivo relacionado com o adjetivo *trágico* por entendermos que se trata, antes de tudo, de um estudo sobre a possibilidade de uma compreensão ética a partir do pensamento trágico, aspecto este que se conecta mais com a *Ética* ao invés da *Moral*, uma vez que a esta última, como vimos antes, remete-se ao ethos-costume de forma imersa no indivíduo, fazendo-se presente como lei interior, ao passo que a ética relaciona-se com o ethos como sendo este um objeto de entendimento e não necessariamente um objeto de prática.

Dessa forma, pensar uma ética trágica seria, antes de tudo, uma tentativa de incursão teórica com vistas a um redimensionamento na práxis do ethos contemporâneo ao lidar com o universo juvenil – berço de qualquer aspiração ética – e não apenas uma “moral trágica” que, ao nosso ver, não encontraria suporte teórico suficiente e conseqüentemente pouco contribuiria para uma mudança de perspectiva no que se refere ao trato dos problemas éticos ligados à formação juvenil aqui suscitados. A idéia de uma “ética trágica” é antes um convite à recriação da ética a partir de uma ferramenta teórica que uma prática trágica explicitada de forma crua.

A intenção de estabelecer o trágico como um dos paradigmas principais deste projeto não visa estabelecer com ele um “manual da prática trágica”, com uma aplicabilidade imediata ou algo desta natureza, o que queremos é ampliar os horizontes interpretativos de uma práxis já vigente e identificar nela o aspecto trágico que colocamos em evidência. Assim, entendemos que esta abordagem teórica se faz presente no âmbito das questões problemáticas em torno da formação ética dos jovens que, de um modo geral, parecem estar à periferia das discussões éticas.

## O surgimento da Ética e seus reflexos na Educação.

A relação entre Ética e Educação é de bivalência, de modo que cada uma serve de fundamentação a outra. Isso nos possibilita compreender que as idéias de moralidade, dever, formação, conduta, disciplina, aprendizado e caráter interagem entre si apresentando matizes éticas e educacionais. Essa via de mão dupla mostra uma intencionalidade ética nos conceitos comuns à Educação, assim como um propósito educacional presente de modo geral nas questões éticas.

A Ética, como ciência da conduta, necessita de certa forma da Educação para que se viabilize enquanto práxis, ela nasce da cotidianidade, elabora-se e na seqüência procura retornar a ela, tanto para fortalecer o sentido de sua existência enquanto campo de saber quanto para provocar mudanças na realidade das condutas. Esse retorno parece ser viabilizado também pela Educação.

A Ética só foi possível a partir do momento em que o foco de atenção voltado exclusivamente à physis estendeu suas possibilidades e adentrou no espaço humano, encontrando o ethos como novo objeto de investigação. Este momento de surgimento nos indica que, mesmo sendo um pensamento ainda sob a influência naturalista da physis, uma ruptura já havia ali se concretizado, e irá se fazer presente até os dias de hoje.

A Educação é a responsável por trazer a Ética de volta a sua origem e manter operante sua conexão com o mundo. Caso contrário a Ética seria um saber à distância, desconectado e flutuando sobre seu objeto, o ethos. Seria, desta maneira, um saber sem finalidade e sem sentido de ser.

Por outro lado, esta função que coube à Educação não foi gratuita, pois, é legítimo afirmar que os espaços de saber como os do Direito, da Biologia, da Política, da Religião, da Medicina também são vias que colocam a Ética em evidência no plano do cotidiano, mas a Educação difere desses demais campos, pois a ética está incluída na *razão de ser* da educação, ela faz parte da intencionalidade educativa como fundamentação<sup>70</sup> da existência do ato de educar.

A tradução da palavra latina *ratio* é fundamento, mas também razão e causa. Nesse sentido, educar deve ter um fundamento, uma razão, algo que justifique a ação que pretende transformar o ser humano naquilo que deveria ser, se realizasse o fim definido pela sua natureza. Nesse contexto, entender qual a essência dessa natureza, qual a relação com o universo, com os outros e consigo mesmo passa a ser o objeto das primeiras reflexões sobre a formação humana.<sup>71</sup>

A íntima relação entre Educação e Ética vem à tona quando, buscando uma determinada finalidade, fazemos a seguinte pergunta: “Por que o dever de educar?”, ou “Por que a Educação?”. As respostas ilustram que o propósito da Educação é inegavelmente de fundamentação ética.

O exemplo claro disso é a *paidéia*, que adquiriu ao longo da antiguidade grega um sentido de *formação humana*, de perfeição espiritual do homem grego e que após o surgimento da filosofia passou a buscar um sentido não mais limitado ao caráter ginástico-musical que outrora lhe pertencia, que preparava o corpo pela ginástica e a mente pela poesia, mas buscou um sentido essencialmente educativo, centrado no homem<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> “Fundamentação” é um termo moderno que se refere ao princípio das coisas e que se aplica ao entendimento da relação entre ética e educação.

<sup>71</sup> HERMANN, Nadja. Pluralidade em Educação – Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

<sup>72</sup> Idem

A ética foi assim interpretada pelo Ocidente como *paidéia*, fundamental à formação do ser humano, e a história desta fundamentação ética da educação surge com a Filosofia. É pois, com a origem da Filosofia e sobretudo após o momento de passagem da *physis* para o *ethos*, que abrem-se as possibilidades de desenvolvimento espiritual e surgem então novas formulações sobre a formação humana que serão a base teórica para o surgimento da Ética, que encontra seu berço entre os Sofistas e Sócrates, após isso é sistematizada por Platão e enfim transformada em ciência por Aristóteles, tal como vamos apresentar mais adiante.

A dominação da *physis* (natureza), enquanto espaço da necessidade, é rompida pela criação do espaço humano do *ethos*. O *ethos* eleva o homem sobre a *physis* (natureza), pois se trata de seguir a ordem ética por ele instituída.<sup>73</sup>

Tentaremos apresentar de forma breve como se deu o surgimento da Ética como peculiar campo de saber no mundo ocidental. Pensamos ser necessário apresentarmos esse itinerário pelo qual percorreu a Ética até consolidar-se como ciência dos costumes perdurando até os dias atuais, antes mesmo de falarmos em processos de formação ética dos jovens ou qualquer que sejam os agentes. Trata-se da necessidade de situarmos o contexto de surgimento deste novo saber na intenção de compreendermos o seu berço histórico e sua finalidade, pois acreditamos que, já neste contexto de surgimento, manifestam-se deveras situações que podem ser interpretadas e aproveitadas pela modernidade.

Entender o surgimento da ética nos auxiliou a apresentar os propósitos deste projeto, pois adiante serão fornecidas algumas ferramentas de suma importância para o que será apresentado em seguida, a saber, que a nossa intenção de apresentar uma visão de formação ética pautada pelo pensamento trágico e adequada aos jovens contemporâneos requer não apenas uma breve

---

<sup>73</sup> Idem

noção deste universo em que floresceu a Ética, mas sobretudo do resgate das formulações necessárias para tal, afinal de contas, a humanidade não reinventa a Ética a cada nascer do sol, é preciso pois redescobri-la a partir de novas perspectivas, as quais acreditamos enriquecer esta discussão.

\*

\*

\*

## Do *saber ético* à Ética : da natureza ao homem

A Ética que conhecemos hoje possui um momento histórico que ilustra seu surgimento. Este momento caracteriza-se como uma ruptura decorrente de uma crise de paradigmas que eram vigentes até então. Esses paradigmas se mantiveram ao longo do tempo até o surgimento da Ética, no Séc V a.C, e através deles as sociedades antigas puderam construir um campo de saber que respondia e apresentava direcionamentos para as questões que diziam respeito aos seus costumes, as relações, aos códigos de posturas.

Este saber em questão é o *saber ético*, oriundo da antiga experiência humana de convívio social e da decorrente formação dos *costumes* resultantes deste convívio. O seu conteúdo se constituiu ao longo do seu tempo, e sua história se confunde com a história do próprio homem, pois este *saber ético* não só é parte dessa história como também possibilitou o surgimento da Ética. Sobre o *saber ético* podemos dizer que:

Não é possível assinalar-lhe uma origem empírica definida, pois o *saber* é um constitutivo intrínseco do *ethos*, devendo ser compreendido, portanto, nas diversas hipóteses antropológicas sobre a origem dos costumes na formação

das primeiras sociedades humanas. A passagem do *saber ético* à *Ética* é um evento cultural relativamente tardio em algumas civilizações e, esse sim, explicável documentadamente por alguma forma de crise a ameaçar o *ethos* daquelas civilizações.<sup>74</sup>

Todavia, a formação desses costumes e conseqüentemente a sua elaboração e elevação ao nível de "saber" evidenciam o *ethos* como elemento presente desde as sociedades mais remotas e resultado de toda experiência humana referente à relação entre individual e social. O *ethos* é um núcleo, é aquilo que antecede as noções de costume e convívio social, o *ethos* é universal porque é o produto da relação imemorial entre indivíduo e sociedade, de modo que, onde houver esta relação ali também haverá um *ethos*.

O *ethos* atravessa todas essas variantes discursivas, sendo compartilhado por elas e servindo-lhes como base, pois o *ethos* é um elemento dual cujas características são, ao mesmo tempo, a individual (o hábito) e a social (o costume). O *ethos* é o referencial e o ponto de partida para qualquer dos questionamentos a respeito da conduta humana e suas relações com a sociedade, além do que a sua importância para o homem consiste no fato de ser um elemento que possibilita não só a *Ética*, mas a própria cultura como um todo.

É que o *ethos* é a "casa" (*oikos*) simbólica do homem, algo como um círculo (ou espaço) que viabiliza, a partir de um determinado espaço de tempo, o processo de elevação e construção da cultura, que irá abarcar a afetividade e as a experiência éticas e estéticas ali presentes.

---

<sup>74</sup> LIMA VAZ, Henrique C. de. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, 2 v. (Col. Filosofia).

Esse elo do *ethos* com a cultura nos abre possibilidade de pensá-lo como um elemento universal, já que se o homem é universalmente manifestado no mundo sempre a partir de sua cultura, então é justo lembrar que esta, por sua vez, trás consigo um *ethos* que a possibilitou.

O *ethos* é a morada do animal e passa ser a “casa” (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidade puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da *cultura* – que é constituitivamente ético.<sup>75</sup>

A Ética surge a partir do *saber ético* que pode ser considerado a título de ilustração como “pré-ético”. Ambos compartilham da idéia de que é possível fazer e alcançar o bem ou seja, a idéia de *bem* presente na religião e nas tradições não foi abandonada e sim incorporada a uma nova concepção. Esta nos demonstra que os meios de alcançar este bem são outros, contudo a finalidade continua sendo a mesma.

Se por um lado o *saber ético* recorre aos saberes acumulados na tradição e na religião para dar sentido e empregar conteúdo a sua intencionalidade na prática do bem, a Ética persistirá com esse propósito. Contudo seu primeiros esboços já demonstravam que, mesmo sendo oriunda de tempos imemoriais, e sendo fortemente influenciada pela tradição, ela se caracterizaria pelo uso da razão, uma vez que os paradigmas tradicionais e religiosos entraram em crise conduzindo o *ethos* grego a um novo movimento em busca de novos paradigmas que se adequassem à complexidade emergente naquela sociedade.

---

<sup>75</sup> Idem

O surgimento da Ética como ciência não representa uma desvalorização do ethos. Tanto a Ética quanto os demais saberes éticos - que mantiveram ao longo da História a preocupação de organizar e compreender os costumes - necessitam vitalmente do ethos, porque ele não é apenas um objeto de estudo exclusivo de um determinado saber, mas é a base que sustenta todos eles; seja a Ética como um campo de saber que se desenvolve a partir da razão, sejam eles os discursos tradicionais e religiosos do presente e do passado, que juntos constituem o saber ético.

O século V a.C (e seus adjacentes) foi o momento histórico de ruptura em busca de uma nova compreensão de mundo, e esse movimento de ruptura teve início um pouco antes, no momento em que os filósofos pré-socráticos, sobretudo Tales de Mileto<sup>76</sup>, começam a expor suas idéias que dizem respeito à origem do mundo.

Todavia, antes dessa nova perspectiva, a via intelectual que serviu como paradigma para uma possível compreensão da natureza e da origem das coisas, estava quase que exclusivamente centralizada nas poesias épicas de Homero e Hesíodo.

As explicações contidas nessas obras eram oferecidas à civilização da época como sendo as que descreviam o processo de geração do mundo, elas acabavam manifestando o seu *ethos* e junto com ele toda uma *sabedoria de vida*

---

<sup>76</sup> Tales de Mileto (em grego Θαλής ο Μιλήσιος) foi o primeiro filósofo ocidental de que se tem notícia. Ele é o marco inicial da filosofia ocidental. De ascendência fenícia, nasceu em Mileto, antiga colônia grega, na Ásia Menor, atual Turquia, por volta de 624/625 a.C. e faleceu aproximadamente em 556 ou 558 a.C.

mantida pela tradição que lhes servia de suporte ético, algo como um esboço do que viria ser a Ética posteriormente, mas que guardava ainda uma forte ligação como o mito, tal como nos demonstra o trecho de Hesíodo na *Teogonia* :

Primeiro que tudo surgiu o Caos, e depois Gaia [Terra] de amplo peito, para sempre firme alicerce de todas as coisas, e o brumoso Tártaro num recesso da terra de largos caminhos, e Eros, o mais belo entre os deuses imortais, que amolece os membros e, no peito de todos os deuses e de todos os homens, domina o espírito e a vontade ponderada. Do Aither e o Dia, que ela concebeu e deu à luz depois da sua ligação amorosa com Érebo. E a Terra gerou primeiro Urano [céu] constelado igual a ela própria, para a cobrir em toda a volta, e para ser eternamente a morada segura dos deuses bem-aventurados. Deus à luz, em seguida, as altas Montanhas, retiros aprazíveis das Ninfas divinas, que habitam nas montanhas arborizadas. Também deu à luz o mar estéril, que se agita com as suas vagas, o Ponto, sem deleitoso amor; e seguidamente, tendo partilhado o leito com Urano, gerou Okeanos dos redemoinhos profundos, e Coio e Crio e Hipérion e Jápeto...<sup>77</sup>

Uma primeira ruptura com esse modelo mítico de interpretação do mundo se dá a partir de Tales de Mileto<sup>78</sup>, quando este elege um elemento físico (a água) para ser a base das explicações sobre a origem das coisas.

É como se todas as coisas fossem resultado, e portanto conseqüência de uma outra só coisa que as criou. É claro que os deuses representavam muitas vezes elementos da natureza, tal como vimos na citação anterior, porém essa mudança se dá quando o elemento da natureza é solicitado pelo seu próprio

---

<sup>77</sup> KIRK, G.S. RAVEN, J.E. e SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

<sup>78</sup> Interpretação Nietzscheana sobre Tales de Mileto: "A Filosofia grega parece começar com uma idéia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário determo-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque o faz sem imagem e fabulação; e, enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida (estado latente, prestes a se transformar), está contido o pensamento: "Tudo é Um". A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e o mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego". Friedrich Nietzsche, in *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*)

nome, sem a necessidade de um deus; ocorre, nesse momento, o uso de um elemento em si, como por exemplo a água e o ar.

Não se trata mais de uma comunhão com os deuses embora estes, juntos com todo o universo que lhes pertence, não sejam abandonados em sua totalidade<sup>79</sup>. O advento da *physis* como paradigma não representa apenas uma ruptura com o saber mítico, a *physis* equivale à própria idéia de *verdade* por agora ser aquela que possibilita, a partir de si, a criação de todas as outras coisas.

Aparentemente, este novo paradigma se origina limitado apenas ao âmbito do conhecimento empírico, já que os pré-socráticos se referem constantemente à natureza para fundamentá-lo. Todavia, ele representa na verdade uma mudança na perspectiva de um *ethos* em crise que está em busca de um sentido novo, algo que não sofresse fácil refutação frente à força do relativismo oriundo da diversidade tradicional dos povos existentes aquém e além das fronteiras gregas, algo que já apresentasse um perfil universal e, desta maneira, se estendesse para além delas.

A busca pela *physis* se empreende entre muitos filósofos deste período, inaugurando uma busca pelo Uno. Contudo essa *physis* de perfil exclusivamente natural começa a elevar-se da física à metafísica a partir de Anaximandro, após este ter aberto as portas da filosofia natural para uma outra alternativa de compreensão acerca da origem de todas as coisas: o *ápeiron*, que por sua vez deu início a uma nova fase para a filosofia no que se refere à questão da verdade.

---

<sup>79</sup> É muito importante salientar este detalhe, de que os filósofos pré-socráticos não renunciaram uma verdade em prol de outra, o que houve foi uma incorporação da idéia de uma substância (*physis*), que nos dá a idéia de um ponto inicial à concepção já vigente naquele momento histórico, ou seja, eram elementos que traziam consigo a aurora de todas as coisas, o desabrochar da natureza.

O *apeiron* é a própria verdade, porém uma verdade que não se limita ao juízo de fato e à constatação real das coisas, mas adota o perfil de ser a responsável pelos aspectos essenciais para existência das mesmas dando aí um primeiro passo à metafísica. Teve início uma nova fase para a filosofia: a idéia de que existe uma verdade, porém uma verdade que não se limita ao âmbito do juízo de fato propriamente dito, mas adota o perfil de ser a responsável pelos aspectos essenciais para existência do mesmo.

Sua perspectiva representou uma nova ruptura com as teses materialistas de alguns filósofos pré-socráticos, instaurando uma outra possibilidade meio àquelas já propostas, que representa um primeiro passo no que se refere à questão da verdade não estando presente apenas nas coisas físicas, e sim em algo que lhes é superior por não perecer e não estar sujeita ao tempo ou ao espaço, ou seja, a sua essência.

Os elementos físicos por si só não podem gerar-se, ao contrário, consomem-se uns aos outros e a partir desta relação iniciam um processo de geração que forma ou deforma o mundo; o *ápeiron*, por sua vez, não participa desse processo de perecimento que as outras substâncias estão submetidas, pois sua natureza é diferente dos demais elementos físicos. A finalidade deles é produzir fatos e ocorrências no mundo material provenientes das características especiais de cada um deles.

O *ápeiron* não produz estes fatos, ou seja, não há manifestação material deste elemento da maneira como os demais, tal como fogo, ar, terra e água. A função do elemento primordial e indeterminado é a de justamente fundamentar a existência dos demais, que possuem natureza limitada.

Anaximandro preparou o terreno para as futuras concepções de Heráclito e Parmênides. Sua idéia representa uma ligação entre dois momentos da história da filosofia, pois se num primeiro momento se estabelece que os primeiros filósofos representam uma mudança no que se refere às leituras de mundo até então oferecidas pelos poetas, veremos que, num segundo momento, outros filósofos estarão preocupados com a possibilidade de uma verdade essencial, capaz de justificar as hipóteses anteriormente propostas.

Como decorrentes de Anaximandro, Parmênides e Heráclito fundam um outro aspecto para o conhecimento e que terá influência direta sobre o nascimento da Ética: ambos estabelecem a razão como sendo o novo paradigma para a verdade, ou seja, surge com eles o princípio de inteligibilidade propiciado pelo uso da razão. Mesmo diante da forte diversidade entre os dois filósofos, há, no entanto, essa peculiaridade em comum que é a responsável pela afirmação de um novo momento para o conhecimento grego.

A partir deles, a possibilidade de alcance e compreensão da verdade estará pautada pela atividade da razão, contrariamente a alguns filósofos anteriores que estabeleciam elementos físicos como pontos de origem para a geração das coisas. Isso significa que a *necessidade* imposta pela *physis* perde forças à medida que o critério de verdade passa a ser exclusivo da razão, existindo com relevância na filosofia a partir de Parmênides, quando a deusa no proêmio<sup>80</sup> apresenta as três vias do saber : a do ser, a outra do não-ser e por último a da opinião.

---

<sup>80</sup> No poema, o proêmio é de caráter religioso e alegórico, e nele o filósofo realiza uma série de invocações para conseguir o favor de uma deusa não identificada com o objetivo de poder alcançar o verdadeiro conhecimento.

A via da verdade é a via do ser, ou seja, aquela que possibilita o conhecimento, já que é ela quem conduz ao ser. Esta via está presente também na concepção heraclítica de verdade, mesmo que de modo diferenciado. O *Logos* de Heráclito e o *Ser* de Parmênides, que serão apresentados logo mais adiante, são peça fundamental para a estruturação e surgimento da Ética em um momento histórico posterior a este que é conhecido como *pré-socrático*.

Em linhas gerais, o pensamento racional ganha força quando Heráclito e Parmênides atribuem a este o caráter único de possibilidade para a compreensão do princípio ordenador do mundo, não mais limitado a elementos da natureza física, ele se torna, desta maneira, a ferramenta necessária para o entendimento das coisas. Assim, temos em Heráclito:

#### 1º fragmento

Deste logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, as inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quando fazem despertos, tal como esquecem quando fazem dormindo.<sup>81</sup>

#### 2º fragmento

Por isso, o comum deve ser seguido. Mas, a despeito de o Logos ser comum a todos, o vulgo vive como se cada um tivesse um entendimento particular.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> .SOUZA, José Cavalcante de. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução, doxografia e notas. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

<sup>82</sup> BORNHEIM, Gerd *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução, notas e estudo. São Paulo: Ed; Cultrix, 1979

E em Parmênides:

... pois o mesmo é a pensar e portanto ser.<sup>83</sup>

A respeito do 2º fragmento de Heráclito, o que se percebe é que a idéia de *Logos* é comum a todos os indivíduos, porém nem todos a usufruem; as crenças afastam o alcance da verdade, já que elas não se baseiam no *logos*, mas sim na opinião e na tradição.

O critério da simples opinião, como vimos anteriormente com Parmênides, não é digno de ser visto como verdadeiro, pois a opinião não é a voz da razão, já que é flutuante e está susceptível às variáveis do tempo e do espaço.

O que eles queriam era algo que pudesse abranger a todos, uma verdade que fosse indubitável a todos que a ela tenham tido conhecimento, por isso o *comum deve ser seguido*. O comum aqui posto é concebido como sendo a idéia de uma inteligibilidade ou, no caso, a idéia de *Logos*, apresentada de diferentes formas pelos dois filósofos, mas possuidoras de uma mesma intencionalidade de sentido.

Se Heráclito foi o profeta de um *logos* que apenas podia ser expresso em contradições aparentes, o seu grande contemporâneo foi o profeta de uma lógica que não tolerava qualquer vestígio de contradição. Cada um deles pretende declarar a verdade por inspiração direta; mas enquanto Heráclito via a sua verdade demonstrada por toda a parte do mundo visível da transformação, com a sua infindável luta entre forças opostas, Parmênides rejeitou o testemunho dos sentidos como uma ilusão. A inteligência, na qual punha toda a sua fé, era a faculdade de raciocinar, construindo o raciocínio ponto a ponto e deduzindo conclusões seguras de axiomas incontáveis.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Idem 20

<sup>84</sup> CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae - As origens do pensamento Filosófico Grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa : Fundação Calouste Gilbenkian, 1989

O legado deixado pelos dois filósofos será a base refinada e pronta que possibilitará mais adiante o surgimento da *Ética*, pois retomará o questionamento a respeito do *ethos* retirando-o do oceano subjetivo das opiniões e elevando-o à categoria de objeto de reflexão e entendimento racional.

A idéia de *physis*, que transcreve e compreende, através do *Logos*, o mundo natural, é trazida ao universo dos costumes na forma de *Ética*, como uma ferramenta de mesma finalidade, de mesmo entendimento.

O objeto da *Ética* é uma realidade que se apresenta à *experiência* com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. Realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas características originais, os gregos designaram com o nome de *ethos*. A *Ética*, portanto, nominalmente definida, é a *ciência do ethos*.

Se a *physis* emerge a partir da *necessidade* e da freqüência que há presentes na natureza, a *Ética* também vai surgir a partir de uma freqüência e perpetuação semelhantes no âmbito dos costumes, quando o *ethos* é transposto para a esfera da *práxis* e nela é identifica-se esta freqüência, contudo não ao acaso e sim de forma *teleológica*, ou seja, uma freqüência que se traduz em hábito e costume os quais indicam um sentido essencial para o *ethos*, algo que o conduza para além da superficialidade, do relativismo e do efêmero.

Inaugura-se a necessidade de se estabelecer um campo de entendimento que, assim como a *physis* natural, possa vir a oferecer uma compreensão que traduza o sentido de ser, em termos éticos, tanto a respeito do elemento individual quanto do elemento social.

Transposta, pois, para o mundo da *práxis* humana, a *physis* é *ethos*. A existência do *ethos* é uma evidência primitiva e indemonstrável e torna-

se, assim, princípio primeiro da demonstração na esfera do agir humano, sob a forma lógica do axioma inicial na ordem do conhecimento *prático*: *Bonun faciendum, malumque vitandum* (o bem deve ser feito, o mal deve ser evitado). Essa proposição traduz a natureza normativa e prescritiva do *ethos* que regula e ordena a *bondade* do agir do ponto de vista da sua necessária inserção num contexto histórico-social. (VAZ,2002,pp.17)

## Sócrates , Platão e a questão do homem.

O segundo período da história do pensamento grego é caracterizado por dois aspectos peculiares: um sistemático *ou lógico* e outro antropológico. Com efeito, esses dois aspectos juntos têm início através de Sócrates e Platão, e ganham força logo após com Aristóteles, que organizará e formalizará este novo campo de especulação para o mundo grego, cujo foco principal, em última análise, é o próprio homem e cuja ferramenta de elucidação é a razão.

Este novo campo especulativo em questão é a Ética, que vem ao mundo como ferramenta racional de entendimento acerca do universo potencialmente humano dos costumes. Percebe-se, neste momento, que o foco de interesse dos filósofos não se fixa mais apenas em torno da física, mas sim em torno do homem e do seu mundo de valores, pois nota-se que o pensamento grego moveu-se, de certa forma, da física à metafísica, quando passa a buscar a universalidade das coisas mais do que as próprias coisas, isso, sem dúvida, possibilitou conseqüentemente sua chegada à Ética.

Em um primeiro momento deste período, a equivalência entre as idéias de *Ser* e *Bem* tornou-se relevante, porém ela só foi possível devido ao legado em torno da idéia de verdade, deixado por Heráclito e Parmênides e reaproveitados posteriormente, sobretudo por Platão. A importância dada a esta concepção ética pautada pela essência se estendeu até Aristóteles, quando sofreu mudanças

devido às novas perspectivas que surgiram a partir de então, as quais veremos adiante.

O princípio racional, oriundo da *physis* e concebido pelos pré-socráticos, foi fundamental para que a questão do *ethos* fosse reformulada a partir do prisma da razão. E Sócrates foi quem iniciou essa nova trajetória do *ethos* rumo ao Iluminismo grego do século V a.C, retirando-o do âmbito exclusivo das tradições e lançando-o à ciência. Ele inicia um questionamento a respeito da fragilidade que embasava as interpretações dos costumes de sua época e trazia à tona a necessidade de uma virtude como fruto da razão, conhecida como *virtude-razão*.

Porque o exercício ético fomentado por Sócrates visa o encontro com a virtude através do conhecimento de si realizado a partir do exercício racional, de modo a afastar-se do erro e da contradição. Este é o ponto de início para se chegar à virtude, onde Sócrates inaugura a história da Ética como *ciência do ethos*, e essa será a marca indelével de sua origem (VAZ,2002,pp.97).

A idéia de uma *virtude-razão* dá a *areté*<sup>85</sup> à possibilidade de ser ensinada, colocando o indivíduo em uma posição de esforço em busca do exercício e aperfeiçoamento de suas virtudes. Isso torna a *paidéia*<sup>86</sup> uma educação voltada à finalidade de possibilitar a virtude, *transformada de um conjunto de valores ligados ao corpo, à saúde, ao poder à exterioridade para a busca da identificação do homem com a alma*.

---

<sup>85</sup> Relaciona-se com a concepção de homem e cidadão que desempenha tarefas de modo excelente, contudo esta excelência se estende à formação da personalidade humana e do contínuo exercício que se dá ao lidar com as paixões submetendo-as à razão.

<sup>86</sup> Educação para a virtude

Sócrates associa diretamente a virtude como uma aquisição originária da razão, e coloca o erro ou a falha nas virtudes como um acontecimento proveniente da ignorância. A alma é a morada de todos os valores, com a diferença de que com Sócrates ela é racional, e a partir disso dá todas as possibilidades para o homem de elevar-se do mesmo modo que pode vir a ser comum a todos pela Educação, mediante ao princípio de inteligibilidade, que remonta aos pré-socráticos tardios.

De um modo geral, Sócrates e Platão compartilhavam da mesma idéia a respeito do Bem, a saber, de que era válido investir e se dedicar à verdade demonstrada pela razão, sob o argumento de que esta iria encaminhar necessariamente para o Bem. Esta perspectiva nos leva a concluir que a idéia está viva, presente e à espera para a chegada daqueles que, meios aos transeuntes, despertam-se para ela através do desejo pela virtude.

A Educação em Platão segue este ideal de *Bem*, e faz com que toda a alma direcione-se a este propósito. O itinerário de conhecimento que a alma faz em direção ao Bem traduz-se em um árduo processo educativo do qual o homem passa a não mais querer habitar as suas antigas ilusões. Uma vez conhecendo a *verdade*, logo o Bem, o momento anterior – da não-verdade – perde-se na sua insignificância, vazio está de sentido. A “educação é, portanto, a arte que se propõe este fim, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de operá-la”.

O *Bem*, como finalidade na *Paidéia* platônica, pressupõe um domínio e superação do espírito animal e caótico o qual o homem está imerso, e pressupõe em seguida sua inserção em um espaço racional que é a expressão política e real desse *Bem*. Assim, mesmo Platão utilizando-se do pressuposto socrático da relação entre *virtude* (*areté*) e *razão*, o que vai caracterizar o seu pensamento

ético é algo que mais além do que a busca individual do *Bem* através do exercício socrático de catarse: trata-se da idéia de *ordem*.

A *ordem*, idealizada por Platão, é sustentada pela Ética, pela sua Teoria da Idéias, pela Política e pela Cosmologia e é apenas a partir dela que surge a possibilidade de alcance do *Bem*. A *ordem* emerge como um paradigma cuja função é mostrar, de forma *análoga*, o sentido ao indivíduo no que tange à conquista de sua virtude, pois sendo o indivíduo parte dessa ordem, logo suas ações devem ser realizadas de acordo com esse *kosmos*, e em harmonia com ele.

Desprovido deste paradigma que lhe serve de apoio e referência, não restará ao indivíduo nenhuma via, tampouco a possibilidade de acesso à virtude, uma vez que o Bem (ou o *Ser* ético, ou *areté*) floresce apenas diante de um universo ordenado.

Acreditando em uma hierarquia em que a *ordem* vem em primeiro lugar, não restou a Platão outra maneira de pensá-la não sendo através de um modelo macro e ideal de reorganização política do Estado Ateniense, presente na obra *A República*, onde é preciso “ordenar” o macro e o micro, através da analogia entre ambos, à esta arquitetura ideal, cujo papel coube em boa parte à Educação e atravessou vários séculos da cultura ocidental fazendo-se presente ainda hoje. Assim,

...o conhecimento da *ordem* implica o conhecimento do *Bem*, do qual deriva, e o conhecimento das *realidades* a serem ordenadas: realidades estruturalmente complexas nas quais o *bem* deverá residir justamente na unidade ordenada das partes e o *mal* na multiplicidade desordenada. A *ordem* irá assegurar assim a unidade das partes na construção do *todo*, consistindo, pois, a ordem em cumprir cada uma das partes o que

lhe é próprio, de sorte que no *todo* assim ordenado possa transluzir a presença do *Bem*. A experiência mostra, por outro lado, que o lugar da justiça é a *práxis* individual e social. Na *práxis* que procede da *ordem* reinante no indivíduo e na cidade, a *justiça* estará pois necessariamente presente. Por sua vez, no *todo* individual e social devidamente ordenado resplandecerá sua excelência ou *areté*, em uma palavra, seu *bem*, estruturado segundo a ordem das partes e obedecendo, portanto, à regência da *justiça*, *areté* ordenadora por definição. Tal ordem das razões que guia o discurso platônico na *República* e na qual está delineado o primeiro modelo de pensamento ético que a história nos oferece. (VAZ,2002,pp.101)

## A Razoabilidade de Aristóteles

A Ética que atravessou séculos e que se faz presente hoje na modernidade deve muito a Aristóteles. Pode-se dizer que antes de Aristóteles a Ética não tinha um nome e não estava circunscrita em um conceito próprio tal qual lidamos nos dias atuais, pois, dispersa enquanto conceito, ela dava sinais de seu conteúdo ético nas obras de Platão, sejam as que faziam referência a Sócrates ou não.

Se Sócrates levou a razão para dentro do âmbito da discussão sobre o *ethos* e, conseqüentemente deu início ao processo de surgimento da Ética, logo foi Aristóteles quem cuidou de lapidá-la. A Ética estava presente enquanto intencionalidade nas obras de Platão, pois seus respectivos conteúdos apontavam para a questão socrática de como se deve viver.

A obra *A Republica* apresenta um modelo ético pautado a partir da idéia de ordem, todavia este mesmo ideal de ordem está presente mais para basear um modelo político, ou seja, ainda que a obra platônica tenha oferecido o primeiro grande modelo de pensamento ético, é através de Aristóteles que ela se torna um conceito e ganha o nome que hoje conhecemos, além de que se distingue como disciplina distinta entre as demais organizadas pelo filósofo.

De um modo geral, a Ética aristotélica diferencia-se em originalidade em relação a sua anterior, a platônica. Sua distinção se dá pela definição do seu objeto assim como, conseqüentemente, o método adequado ao entendimento deste objeto.

Isso significa uma revolução no que se refere aos referenciais platônicos anteriores, tais como o da Teoria da Idéias que, uma vez rejeitada por Aristóteles, fez cair a idéia de univocidade no processo de entendimento do Ser e abriu espaço para a pluralidade do objeto da inteligência, de modo que, a partir daí, tem-se a possibilidade de múltiplas formas de conhecimento, cada um com o seu método distinto, cada um deles com a sua respectiva razão.

Esta relativização promovida por Aristóteles é uma relativização do *conhecimento* do Ser e não do Ser propriamente dito. Este aspecto é fundamental para entendermos o surgimento das várias ciências em Aristóteles, entre elas a própria Ética, ou seja, da pulverização de algo que antes era uno e guardava consigo a verdade, teremos uma variedade de possibilidades de idéias que se mantêm analogicamente conectadas à idéia de Ser, ainda mantida no pensamento aristotélico.

Esta equivalência se esclarece com Aristóteles, pois idéias como: Bem, Belo, Uno, Verdadeiro, constituem-se como perfis diferentes de um mesmo Ser (e por isso são análogos), eles formam assim um mosaico que é a marca registrada da linguagem aristotélica de ciência.

E toda ciência aqui posta é *teleológica*, ou seja, tem um sentido, uma finalidade a se alcançar, aspecto este que as imprime a idéia de perfeição que é equivalente a idéia de Ser, mas com uma abordagem diferente do idealismo platônico, pois “o ser se diz de muitas maneiras”. E como dito antes, para efetivar-se em seu curso teleológico, esta ciência necessitará de objetos e métodos diferentes, e isso nos auxilia a compreender a divisão da ciência em ciências *teoréticas* e ciências *práticas*.

As ciências teóricas têm como característica fundamental a imutabilidade de seus objetos e um método rígido pautado pela lógica dedutiva, por exemplo a matemática. As ciências práticas (humanas), ao contrário, operam com objetos mutáveis que sofrem influência da liberdade e de outros fatores aleatórios. Não apresentam resultados imediatos e categóricos oriundos dos *silogismos*, e demonstrações dedutivas.

O modo de demonstração racional das ciências práticas (ou da *práxis*) consiste no confronto *racional* de opiniões válidas e opostas entre si a respeito de um mesmo objeto, este confronto visa por sua vez chegar um estágio conclusivo em comum, ou seja, um estágio de *razoabilidade* entre os opostos que permita extrair daí uma opinião, pautada pela razão, razoável e mais próxima da verdade.

A busca pela *razoabilidade* pressupõe uma prática de mediação, que habilita o agente desta prática ao conhecimento da natureza e das condições que definem uma elevação de qualidade de seu modo de agir. Sendo um exercício constante, não se resume apenas à contemplação teórica como no caso das ciências *teóricas* (teóricas).

As ciências práticas convergem-se à Política na sua forma abrangente, que em Aristóteles divide-se em dois ramos, a Ética (*práxis* individual) e a Política (*práxis* social). A Ética (*práxis* individual) tem como seu aspecto teleológico o alcance do *Bem*. Todavia, sua posse pressupõe um caminho anteriormente trilhado e pautado pelo exercício prático e ético que se faz necessário na vida do homem. Para o homem, ser *racional*, o *Bem* ético só encontra validade se for pautado a partir da razão e justificado por ela.

O poder desta justificativa, somado ao exercício constante de mediação (virtude ou *areté*), causam no ser racional um estado de auto-realização denominado por Aristóteles de *eudaimonia*, traduzido comumente por *felicidade*. Este dois aspectos que conduzem a *eudaimonia* constituem o perfil educativo proposto por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*.

As virtudes éticas, morais, não são mera atividade racional, como as virtudes intelectuais, teoréticas; mas implicam, por natureza, um elemento sentimental, afetivo, passional, que deve ser governado pela razão, e não pode, todavia, ser completamente resolvido na razão. A razão aristotélica governa, domina as paixões, não as aniquila e destrói, como queria o ascetismo platônico. A virtude ética não é, pois, razão pura, mas uma aplicação da razão; não é unicamente ciência, mas uma ação com ciência<sup>87</sup>.

A intenção de se aportar no pensamento aristotélico, tomando a ética desde suas origens, consiste para este projeto em uma dupla demonstração: primeiro por mostrar que a *Ética* já surgiu dentro de uma perspectiva essencialista herdando as possibilidades metafísicas e o princípio de inteligibilidade que foram forjados pelos pré-socráticos, e transpostos ao universo dos costumes (*ethos*) por Sócrates e Platão.

O segundo aspecto consiste em demonstrar também que Aristóteles, mesmo ainda mantendo-se um essencialista, concebeu a *Ética* de forma mais aberta e mais razoável<sup>88</sup> considerando aspectos variáveis do mundo prático assim

---

<sup>87</sup> <http://www.pucsp.br/pos/cesima/schenberg/alunos/paulosergio/politica.html>

<sup>88</sup> A contribuição aristotélica apresentada aqui coincide de certa forma com a proposta ética do pensamento trágico que norteia esse texto. Ambas formas de pensar diferenciam-se entre si nos seus respectivos trajetos, mas aproximam-se neste aspecto enquanto finalidade, pois o legado aristotélico da razoabilidade - resultante de uma teia de argumentações que consideram o aspecto das paixões humanas como relevante no processo do exercício ético - aparece também como um dos extratos do pensamento trágico, ainda que seja pela via da afirmação do Nada, pois, como se Nada há, então a garantia de validade *ad eternum* de postulados éticos, sejam eles pautados por valores simples ou complexos, fica comprometida e obriga o agente ético a retornar alguns passos no projeto pretensioso de afirmação de uma ética rígida encontrando, talvez, a razoabilidade proposta por Aristóteles como via a seguir.

como a instabilidade do homem enquanto animal que pensa, contrariando a idéia de ser pensante propriamente dito.

Não vamos nos aprofundar no pensamento ético aristotélico, já que isso nos renderia, sem dúvida, um novo projeto com uma trajetória distinta. Todavia, optamos em apresentá-lo aqui de forma breve com o intuito de assinalar que, se a proposta ética do pensamento trágico no processo de formação do jovem é, antes de tudo, uma tentativa de reconciliação com a vida e todo o universo de contradições que ela trás consigo, logo ter ao lado, de forma correlativa, um pensamento lúcido que considera as paixões e tenta criar uma relação prática entre elas e a razão é, no mínimo, um potencial em termos de fundamentação ética. Dessa maneira, Aristóteles nos legou um pensamento ético-educativo que, além de ser um marco histórico e fundamental para a Ética, ofereceu uma grande contribuição à Educação.

A razão no pensamento ético aristotélico não prende a própria ética, ela não tem um papel ordenador e sim auxiliador, quando na justificativa dos seus atos o agente encontra a conformidade entre eles e a razão, ou seja, a razão não ignora a vida e suas contradições, mas opera em conformidade com ela.

A semelhança aristotélica com o pensamento trágico se dá basicamente por dois aspectos: primeiro por visualizar uma razão limitada a um conjunto de contextos que operam de forma pragmática, ou seja, sua importância é de cunho operacional; e segundo, por elevar a felicidade à condição de finalidade ética, o que contraria o dever moral kantiano pelo qual a felicidade não serve, ela mesma, como paradigma para uma fundamentação ética.

## Kant e a ética nos limites da razão

As idéias que formam o pensamento ético aristotélico mantiveram-se ao longo de tantos séculos não apenas como referencial de conduta, funcionando como um guia de boas ações a serem seguidas; na verdade a peculiaridade deste pensamento consiste em recuar na pretensão da razão em engessar as regras de todo o universo dos costumes visando, a partir daí, uma possível infalibilidade.

O que Aristóteles propõe na sua ética é um limite à razão e não uma não-razão, que culminaria em propósito algum e em nenhum lugar. A razão é necessária como um instrumento para a consolidação de um projeto ético que, do seu lado, tem necessariamente a felicidade como fim maior. Ora, um projeto ético apenas racional, do começo ao fim, não justificaria uma meta tal como a felicidade, uma vez que esta é, como sabemos, um conjunto de sentimentos subjetivos, de realizações individuais e coletivas cujas causas são imprecisas.

Considerando a felicidade como finalidade, Aristóteles submete a razão a este propósito, mas por outro lado lhe dá um papel de suma importância neste itinerário, uma vez que uma felicidade alcançada fora do plano da razão tem sua validade questionada, ou seja, a felicidade é em Aristóteles sempre o resultado de uma mediação concebida pela razão, o que não quer dizer que seja uma felicidade racional, mas sim uma felicidade fundamentada a partir da razão. Sua existência pode, a qualquer momento e ao entendimento de todos, ser justificada uma vez que fora constituída por vias racionais.

O pensamento ético aristotélico busca uma mediação entre as paixões e a razão, pois, do mesmo modo que considera essencial os laços de costume, de

família, de guerra e de subjetividade, considera também a capacidade racional que possui o homem em ponderá-los. Como dito antes, este modelo de pensamento ético perdurou por séculos até ser questionado por Kant no séc XVII, onde pôs em dúvida a finalidade proposta por Aristóteles de alcance da felicidade. Quando Kant pensou a moral ele a considerou como parte da essência humana, como um traço natural do homem sendo comum a todos, mas que em si mesmo é insuficiente pois deve estar fundamentada em algo forte, estável, duradouro, e inabalável diante de argüições do mundo pragmático.

Desta forma Kant situa a moral em um plano de dependência em relação a razão através de uma perspectiva crítica e inaugural, pois mesmo considerando que ambos, tanto a moral quanto a razão, são parte da essência do homem, conclui-se que a primeira, se projetada ao mundo de forma livre a seu modo sem a tutela da segunda, termina por fracassar, porque é cultural, regional, empírica e relativa, logo ela é frágil e depende de uma base rígida que a sustente. Um agir moral perfeito só é possível se estiver de acordo com a vontade livre se for guiado pela lei interior, puramente racional.

Essa idéia de liberdade opera a partir de Kant de forma inversa pela qual lidamos de um modo geral, ou seja, a liberdade como aspiração ou como direcionamento influenciado por motivos subjetivos e passionais. Em Kant, a liberdade só se efetiva mesmo se estiver distante de aspectos maleáveis e incertos, ela deve resultar da razão e não inspirá-la.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que a independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre que atribui-se) é liberdade. Ora, à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o principio universal da moralidade, o qual na idéia está a base de todas as ações

de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos.<sup>89</sup>

A associação da Moral com a Educação se dá em termos kantianos pela perspectiva de superação da heteronomia rumo à autonomia, da imaturidade à maturidade. Dessa forma, pela Educação é dado ao homem a possibilidade de superar-se e encontrar seu desenvolvimento moral pleno, tornando-se livre de fato, emancipado para o mundo, porque a base disso tudo é a razão. Essa emancipação é a bandeira histórica do Iluminismo e representa todo o seu investimento na razão como elemento revolucionário da condição humana de menoridade. Assim, não é possível pensarmos em Kant uma Educação que não esteja de acordo com esse propósito emancipatório, uma Educação que privilegie a razão em detrimento dos demais aspectos do universo humano, de uma Educação que vise a excelência moral. Todavia, o que parece ser o seu maior slogan pode também ser o seu maior equívoco.

A felicidade não encontra espaço no pensamento kantiano a não ser como uma aspiração da alma, confusa, subjetiva, limitada e individual que conduz ao erro. Ela só aparece como fruto de um dever moral racionalmente cumprido, como resultado de uma vontade livre. E nesse aspecto a ética de Aristóteles parece servir na “correção” do pensamento de Kant, contudo o dever moral kantiano já surgiu no Séc XVII para corrigir o pensamento ético aristotélico, cabe a nós pensarmos as possíveis contribuições de ambos para serem bem vindas a um projeto ético de formação juvenil de modo que não se desmantele à primeira argüição tampouco transforme-se em um discurso solitário, vazio e distante da própria vida.

---

<sup>89</sup> Kant Os pensadores pág 248

## Ética em Nietzsche: uma estética da vida

Se em Kant a ética depende exclusivamente da razão para se estabelecer, com Nietzsche ela vai florescer de uma seara completamente oposta, ou seja, um espaço de criação por excelência: o espaço da arte. Este espaço abriga a afirmação da vida como intencionalidade motora que move o ser à sua constante criação.

Todavia, há em Nietzsche um aspecto que antecede o surgimento dessa perspectiva: a sua releitura sobre o sujeito moral. Toda a importância que Nietzsche dá à arte e suas possibilidades criativas se deve antes à desmistificação dos valores modernos que até então nortearam o homem, mas que na sua leitura eram como um calabouço que aprisionavam a vida. Pois uma vez livre deste espaço de “empobrecimento”, livre da sombra da “vontade de negação” e do “princípio de decadência e apequenamento” a vida segue seu curso criando novos sentidos em um movimento de auto-afirmação.

Dizer “sim à vida” é uma atitude que afirma a totalidade a partir de um posicionamento que essencialmente inclui todos os aspectos da existência, sejam eles grandiosos, bizarros, belos, excessivos, inesperados, estranhos, extasiantes e sublimes. Afirmar a vida, a partir desta perspectiva, consiste no imperativo de fazê-la fluir de modo que em nenhum momento ela se volte contra si própria, tramando nesse itinerário a sua própria destruição ou confinamento, ou seja, criar e afirmar valores a partir da vida que venham agir contra ela própria.

Esta afirmação da vida como trágica, que inclui todos os seus aspectos, consiste, na verdade, no projeto filosófico primordial de Nietzsche; e tanto suas

críticas (pelas quais muitos acabaram classificando-o apenas como “crítico” da cultura) quanto o método genealógico por ele empreendido operam de forma secundária, submetidos ao que lhe é mais importante, ou seja, o propósito de afirmar.

Isto nos conduz claramente a uma contradição já que estamos a situar a “crítica” a propósitos afirmativos. Este paradoxo encontra sua solução na distinção proposta por Clément Rosset entre duas noções de “crítica”, vizinhas mas diferentes entre si:

Criticar significa, principalmente, hoje duvidar, contestar, atacar, acusar; não é de modo algum nesse sentido que Nietzsche é crítico. Mas criticar significa também e em primeiro lugar, conforme a etimologia grega e latina do termo (*krino, kritikis, cernere*), observar, discernir, distinguir. É nesse primeiro sentido, que exclui qualquer idéia de luta e de combate que Nietzsche é crítico. (ROSSET, 2000, pp.74)

São os “falsos sins” que Nietzsche critica; são “sins” na medida em que afirmam valores (o certo, o bem, o justo, o verdadeiro, etc.) que para o mundo moderno dão sentido a vida mas que acabam por conspirar contra. Sua crítica consiste em desvelar esses “sins”, em fazer vê-los e compreendê-los *que consiste, no essencial, em distinguir os falsos sins dos verdadeiros, quando nenhum critério objetivo permite diferenciá-los no plano da expressão manifesta* (ROSSET, 2000, pp.81).

Esta afirmação da vida encontra na arte sua fonte inesgotável de inspiração, e não é uma escolha de fato, mas sim de direito, pois é na arte que os campos encontram-se em “aberto”, com seus contornos incompletos e com possibilidades infinitas. Dessa maneira, a vida é, para Nietzsche, um fenômeno que só pode ser justificado pela via estética e sua intensidade.

A crítica nietzscheana a respeito das ilusões dos valores morais não se constitui em um exercício mobilizado contra às ilusões propriamente ditas; as ilusões são elementos construídos constantemente para dar sentido à vida, elas por si só não se constituem como problema, de modo que Nietzsche se colocou a investigá-las no que diz respeito ao contexto em que são criadas rompendo com o pressuposto de que toda ilusão ou metáfora guarda uma verdade atrás de si.

Sua conclusão é a de que ilusões que detém verdades para além delas mesmas são sempre ilusões morais que condenam a vida. As metáforas e ilusões são, diante deste pensamento, os elementos que constituem as paisagens da vida trágica, pois como aparência *a realidade é uma produção como a produção artística.* ( HERMANN,2005,pp.81)

A arte é, por excelência, o espaço das aparências e em decorrência disso, espaço das ilusões, contudo ilusões enobrecedoras<sup>90</sup> à vida. Este aspecto é um dos pontos principais do pensamento ético nietzscheano que o impedem de se desenvolver na forma de um “sistema” ético, e sim de crescer através de formas e conteúdos estéticos intimamente ligados à vida.

É através dessa verve artística que o homem pode chegar à *transvaloração de todos os valores, para além de bem e de mal* ( HERMANN,2005,pp.83), criando um mundo livre desse interminável embate entre valores, ou seja, é a idéia de que a vida deve florescer livre da necessidade de transcendência colocada pela moral e fluir como devir, movimento e ilusão de aparência. Pois *na medida em que tudo*

---

<sup>90</sup> Com foco voltado para contribuição da estética à vida durante o processo ético que nela se dá, ou seja, quanto a vida, enquanto existência, se enriquece e o quanto ela brilha – tal como uma obra de arte – durante seu itinerário ético. A idéia de manter o foco ético na arte, promovendo uma dissolução da ética na estética, se dá porque entende-se que neste espaço a idéia de verdade não tem a força que tem em relação aos outros âmbitos do saber humano, tal como os da religião, da ciência e de certa forma também na filosofia. Na arte a ilusão é sua parte constituinte.

*é uma produção, o mundo moral moderno não tem mais um centro, nem progresso ético*( HERMANN,2005,pp.83).

Diante deste quadro, temos uma pluralidade de perspectivas que se lançam ao mundo na luta pelas suas respectivas afirmações para compor a realidade. E, já que encontram-se livres da sombra das idéias transcendentais e metafísicas, logo partem para *um relacionamento estético com o mundo, na perspectiva da multiplicidade da aparência*( HERMANN,2005,pp.83).

Contudo, é válido lembrar que Nietzsche não produziu esta abordagem ética viabilizada pela estética como uma *defesa da busca de bem-estar mais elevado dos indivíduos, contra todas as formas de rebaixamento do espírito* ( HERMANN,2005,pp.82) visando apenas uma aplicabilidade imediata que assuma a face de uma fórmula a remediar os problemas ou algo que se assemelhe a uma perspectiva médico-filosófica imediatista e além disso, suas abordagens encontram alguns problemas a frente as quais levantamos aqui.

Em primeiro lugar, essa perspectiva criadora bate de frente com o formato político da democracia onde a vontade da maioria é prevalecida em relação às aspirações do indivíduo criador pensado por Nietzsche e além disso, democracia<sup>91</sup> é, mesmo antes da época do filósofo e salvo algumas exceções fascistas e extremistas datadas historicamente, o modelo de governo que o mundo ocidental tem adotado na maioria dos países.

Em segundo lugar, há o problema de que este pensamento lançado por Nietzsche não mira um “não-lugar” tampouco um “novo-lugar”, seu alvo é propriamente a cultura do mundo ocidental do séc. XIX, já estabelecido,

---

<sup>91</sup> Talvez por essa horizontalidade democrática é que o movimento punk tenha desejado a anarquia e a ausência do Estado como instância controladora que prioriza a maioria e negue a minoria e o indivíduo.

industrializado e em funcionamento. Isso implica em um embate entre a sua perspectiva de estética da existência e a expectativa de justiça e igualdade oriundas desde a Revolução Francesa. A questão consiste em buscar saber como manter os ideais da Revolução se a atividade criadora apresentada aqui pressupõe uma certa elitização já que *para que alguns tenham uma atividade criadora, outros devem fazer o trabalho mecânico*( HERMANN,2005,pp.82).

Estas são algumas questões que surgem após uma breve incursão sobre a perspectiva de uma ética trágica guiada pela intencionalidade artística. Formas de pensar que daí se originaram, tal com a estética da existência proposta posteriormente por Foucault, procuraram aprofundar a importância da arte não apenas enquanto campo de saber específico, mas sim deixando-a fluir por outros espaços de saber humano dispendo de suas características ao colocá-la como espaço humano de criação onde se opera com o incerto, com o inacabado, com ilusório e com o injustificável, pois *o artista, ao contrário do cientista, afirma valores sem usar de argumentos*( HERMANN,2005,pp.79). E seguindo a lógica de alguns dos pensadores contemporâneos que mantiveram viva a discussão em torno do pensamento trágico nietzscheano, cumpre agora tentar evidenciar e destacar aspectos desta ética de perfil dionisíaco tanto na figura do jovem quanto também aos recortes da realidade que possuem suas marcas e seus traços.

## CAPITULO VI

### O PENSAMENTO TRÁGICO

Neste último capítulo fornecemos as bases teóricas para a concepção do pensamento trágico proposto como um dos extratos principais do pensamento de Nietzsche, mas que é também pontuado aqui e ali ao longo da história da filosofia através de pensadores trágicos, ou, como denomina Clément Rosset, *filósofos artificialistas*. A história, quando não observada pela perspectiva hegeliana onde se afirma a evolução do pensamento, deixa evidente que em todas as épocas do pensamento ocidental desde os gregos até a modernidade, houve quem se dispusesse a pensar o Ser como artifício criado pelo pensamento como uma tentativa de estabelecer um sentido à existência. Assim, a idéia de vontade trágica que tratamos no capítulo anterior encontra eco nos elementos de representação do mundo como um artifício que aqui se desenvolvem. O nada, o caos, o absurdo, o incerto não são colocados apenas como idéias destrutivas que afundam a vida em um pessimismo desesperador; mostraremos que essas idéias não são necessariamente contraditórias à criação das quais pode-se afirmar, por exemplo, que “do nada tudo se constrói”.

## Nada: o princípio do trágico

O filósofo francês Clément Rosset, no seu livro “A Lógica do Pior<sup>92</sup>”, afirma sobre o trágico: (...) *dir-se-á que toda a existência é trágica na medida em que ela é vivida antes de ser pensada* (...) no que consiste que pensar de forma trágica é, antes de tudo, reconhecer a fragilidade do nosso conhecimento frente à realidade. Esta fragilidade não configura uma depreciação dos processos cognitivos ou da capacidade humana de aprendizagem à realidade a qual participamos; trata-se, antes disso, de uma fragilidade que aponta mais diretamente para intencionalidade do conhecimento do que seu *modus operandi*.

Esta intencionalidade traduz-se no anseio em tentar traduzir a realidade em verdades fixas, em decifrá-la a partir do entendimento na construção de idéias universais e verdadeiras. Os símbolos, códigos, números, sistemas e teorias são as ferramentas desta intencionalidade, ou seja, são elementos utilizados para transmissão de verdades, elementos que dão significado ao real, e que, graças a essa função tornam-se valores após um determinado espaço de tempo. Aí reside sua fragilidade, ou seja, na sua intencionalidade, porque essas verdades tornam-se conseqüentemente valores cristalizados.

Esta “cristalização” de verdades é apontada como frágil porque ela mesma não resiste ao devir da realidade. Mas na tentativa de superar o devir, as verdades se mantêm enquanto valores morais. É quando um saber deixa a sua esfera pragmática de conhecimento voltada à vida para se elevar ao céus enquanto idéia, ou, de outro modo, quando se desconecta do mundo, uma vez que, já sendo verdade, não depende mais dele.

---

<sup>92</sup> Rosset, Clément: “Lógica do Pior”, Espaço e Tempo, Rio de Janeiro, 1971 - pg. 69.

Diante disso, as formas de pensamento que observam e operam a realidade por ela mesma cedo ou tarde tornam-se indigestos. Isto é, pensamentos que partem do real para ele mesmo, sem fazer uso de um suporte externo, sem recorrer à saídas metafísicas para organizá-lo e justificá-lo - saídas que partem da necessidade de haver uma leitura que interprete e conceda um sentido ao caos (nada) -. O *real*, em seu devir, favorece a expressão do múltiplo.

Desta forma, uma árvore pode, por exemplo, significar uma divindade para alguns povos, um objeto de captura visual para o olhar do fotógrafo e, para o ambientalista ser um importante agente para amenizar os problemas causados pela poluição desenvolvimentista, etc. Todavia, com ou sem estas significações que lhe recaem, esta árvore continuará a ser a o mesma coisa de antes, isto é, uma coisa inexistente no sentido de que só passa a existir e a ser na forma de um duplo, quando passa a ter uma significação, um nome, um sentido, ou seja, uma verdade. Este aspecto da existência a partir da significação nos remonta à linguagem do *Mythos*, linguagem anterior a do *Logos*, onde o mesmo é

uma fala, uma narrativa essencialmente ontológica na medida em que é uma palavra que configura o mundo. Nele, há uma relação de imanência entre a palavra e a realidade. Assim, pronunciar as palavras é igual a presentificar as coisas por elas designadas o que garante a verdade do proferimento. As palavras possuem o poder mágico de criar e destruir, de velar e de revelar, de instalar enfim, a própria realidade e o próprio mundo. (FREITAS, 1998,p37)

Esta malha de nomes e significados que recobre a realidade e a torna viável para o homem sem a qual não haveria comunicação, uma vez porque não haveria um nada a ser comunicado. As coisas sem seus respectivos nomes seguem existindo sem contudo serem. A título de ilustração, imagina-se, por exemplo, que ainda hajam milhares de espécies animais e vegetais desconhecidas nas matas amazônicas, o fato de serem desconhecidas não anula

a possibilidade de existência delas, mas como não possuem nome nem significado, logo não existem. Os cétricos gregos, de acordo com a importância que davam ao pragmatismo, diriam que isso não representaria um problema para o homem, porque a linguagem tornou-se necessária para viabilizar a vida, ou seja, a prática de dar nomes é, ainda como na época do *mythos*, trazer para a realidade, e dar vida às coisas.

Ocorre que da relação do homem com esta malha significativa desdobra-se uma prática que inverte as posições com o mundo pelo qual se conecta, dando mais autoridade à idéia do que a própria realidade, no sentido de que a idéia carrega mais verdade consigo do que o acontecimento. Trata-se da prática do *duplo*, que não é, diga-se de passagem, exclusividade do platonismo, mas que é muito bem explicitada por ele, pois “o único, o real e o acontecimento possuem, então, esta extraordinária qualidade de ser, de certo modo, *outro de coisa nenhuma* (...) a verdade do platonismo permanece então realmente ligada ao mito da caverna: este real-aqui é o inverso do mundo real, sua sombra, seu duplo [ROSSET, 1998, p.41-53].

A polifonia heterogênea que se manifesta no real sensível dificulta a elaboração de uma síntese verdadeira e de caráter uno, mas é justamente desta tentativa de ordenar o caos de acontecimentos e de imprimir-lhe um sentido à força que se criam as máscaras – seu duplo –, como um “outro” que se apodera do real único em significado e em verdade. Desta forma, a verdade só se constrói se for a partir de um discurso, ou seja, a imagem que se reflete no espelho é a que realmente diz “mais” sobre o objeto que a origina.

O trágico é representado pelo ideal dionisíaco que se afirma sem a necessidade de construir um sentido a partir de sua afirmação: o real é auto-

suficiente no que se refere à intensidade de sua manifestação. Seu comportamento trágico afirma o nada, que deve ser visualizado não como um contrário do *ser*, mas sim como pano de fundo ao real que se afirma. Em linhas gerais, não há *nada* nem além nem aquém do que é dado na realidade. De modo que uma leitura do real que busque seu significado em outro lugar fora dele é um artifício da fé, ou da própria razão de se construir um outro mundo sobre este, um mundo de *verdade* mesmo, um duplo. É um pensamento que se comunica com o “*andar de baixo*” da filosofia ou seja, com a própria realidade na maneira em que ela se dá, no seu formato cru e despida de todo significado que lhe é lançado tardiamente<sup>93</sup>.

Se há um ser este só pode estar presente no próprio real seguindo a tautologia de que  $A=A$ , o real é ele mesmo. Através da máxima “*Nada há, e o que há é o que é*” nos expressa de forma a relação intrínseca entre o *nada* e o *ser*, não havendo nada (sentido, ordem, causa, razão, conexão intrínseca e significado intrínseco), o que há afirma-se por si próprio e independe de qualquer tentativa tardia de entendimento.

"Il n'y a rien de plus précieux à penser que la réalité; or celle-ci ne fait qu'une avec sa propre identité; donc la parole philosophique qui rend le mieux la réalité est celle qui exprime le mieux son identité: à savoir la tautologie. Par ce syllogisme je ne prétends évidemment pas établir que le discours philosophique se réduit au discours tautologique. (...) Je veux seulement suggérer que le discours philosophique le plus fort est d'inspiration tautologique et que tout discours philosophique tenu à partir de l'inspiration contraire, c'est-à-dire de l'intuition dualiste, est plus faible. (...) Que A soit A implique en effet que A n'est autre que A. C'est en cette mince précision supplémentaire que me semble résider la principale richesse de la tautologie, et c'est à partir d'elle que celle-ci peut faire école, affirmant que le réel (...) loge à l'enseigne de la tautologie. Ce qui

---

<sup>93</sup> Trata-se de um problema de tempo do qual o pensamento essencialista esbarra quando coloca em prática a sua capacidade de interpretação para com a realidade. Como se trata de um pensamento que opera *a priori*, ou seja, sempre a partir de uma idéia pré-fixada, logo configura-se um tipo de saber que está sempre aquém da dinâmica da realidade.

ne signifie pas que sa philosophie se résume à l'énoncé "A est A", mais que cet énoncé est considéré (...) comme le modèle de toute vérité".<sup>94</sup>

Trata-se da idéia de que toda e qualquer tentativa de teorização com intenção de busca para sentido à realidade é, na verdade, a criação de mais um duplo sobre esta, por se tratar de um exercício *a posteriori* de entendimento daquilo que, de fato, não possibilita nenhum tipo de entendimento, porque toda e qualquer representação lógica que se queira construir em um plano que não seja o do próprio real está fadada a expressar uma outra coisa que não seja este real.

A saber: desde Aristóteles, a natureza de algo, sua quiddidade, correspondia à sua *definição*, ou seja, resume-se a um enunciado, que se presume dizer-lhe a idéia, a forma, a essência. Assim, a natureza é basicamente intelectual. De modo que dizer que a natureza de algo deve ser conhecida e respeitada, neste sentido é dizer que é preciso definir ou determinar categoricamente sua natureza, e que este "respeito" se dará portanto *contra* a realidade sensível, particular, viva, real, do objeto, indicando que este deve, na verdade, submeter-se ao universal - tido, enfim, como determinando sua natureza, a maneira como ele *deve ser* (mas não é...). Parece claro no imperativo categórico kantiano, por exemplo.<sup>95</sup>

Isso não torna o pensamento trágico mais "avançado" que as outras formas de pensar. O que o pensamento trágico faz é trazer o *nada* de volta ao seu devido

---

<sup>94</sup> Não existe nada mais preciso à pensar do que a realidade; ou esta aqui só se faz com sua própria identidade; pois a fala filosófica que restitui o melhor da realidade é aquela que exprime o melhor de sua identidade: à saber a tautologia. Por esse silogismo, não pretendo evidentemente estabelecer que o discurso filosófico se reduz ao discurso tautológico. Quero somente sugerir que o discurso filosófico é mais fortemente de inspiração tautológica e que todo discurso filosófico se mantém a partir de uma inspiração contrária, isto quer dizer, de intuição dualista, sendo portanto mais frágil. (...) Que A seja A implica de fato que A não é outro a não ser A. É aquela tênue precisão suplementar que me lembra residir a principal riqueza da tautologia, e é a partir dela que esta aqui pode fazer escola, afirmando que o real [lloge] ao ensino de tautologia. Isso não significa que sua filosofia se resume à enunciar "A é A", mas que este enunciado é considerado como modelo de toda verdade. ROSSET, Clément - Le démon de la tautologie. Paris: Minuit, 1997.

<sup>95</sup> MARTINS, André. Da Natureza espinosiana: ontologia, epistemologia e ética. Artigo publicado na revista Ethica (ISSN:1413-8093), vol.5, n.1. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, 1998. p.104-119.

lugar, *dos bastidores ao palco*, fazendo-o falar evitando, é claro, transformá-lo em um novo *ser* da filosofia, ou seja, um *ser* às avessas. Assim, segundo Sponville:

Que o real é complexo, não há dúvida, e de uma complexidade infinita, por certo. Poderá ser infindável descrever ou explicar uma árvore, uma flor, uma estrela, uma pedra... Isso não as impede de serem simplesmente o que são (sim: muito simplesmente e muito exatamente o que são, sem nenhuma falta, sem nenhuma duplicidade, sem nenhuma pretensão!), nem obriga ninguém a se perder nesse infinito da descrição ou do conhecimento. Complexidade de tudo: simplicidade de tudo. “A rosa não tem porquê, floresce porque floresce, não se preocupa consigo, não deseja ser vista...” O que há de mais complicado do que uma rosa, para quem a quer compreender? O que há de mais simples, para quem não quer nada? Complexidade do pensamento: simplicidade do olhar. “Tudo é mais simples do que podemos imaginar e, ao mesmo tempo, mais intrincado do que poderíamos conceber”, dizia Goethe. Complexidade das causas: simplicidade da presença. Complexidade do real: simplicidade do ser. “O contrário do ser não é o nada”, escreve Clément Rosset, “mas o duplo”. O contrário do simples não é o complexo, mas o falso.<sup>96</sup>

Em relação ao presente projeto, a idéia de evidenciar o nada trazendo-o ao contexto das discussões acadêmicas se dá como alternativa de lançar um certo equilíbrio diante da intensidade e quantidade de significados a respeito do jovem. O nada vem apenas cumprir seu papel de deusa *Mnemosine* para nos lembrar que o jovem – e ainda mais o jovem – não é algo que possua um *ser* que esteja fechado em si mesmo a disposição dos demais como algo a ser decifrado, o jovem é, neste sentido, *nada*.

A ambigüidade, como foi dito antes, é uma característica marcante dos jovens do séc. XX que nos possibilita fazer uma leitura mais ampla a seu respeito; e é essa ambigüidade que também nos permite uma conexão com o pensamento trágico nietzscheano a partir da idéia de *nada* como ponto de partida para uma relação imediata com a realidade.

---

<sup>96</sup> [http://br.geocities.com/mcrost04/pequeno tratado das grandes virtudes 13.htm](http://br.geocities.com/mcrost04/pequeno_tratado_das_grandes_virtudes_13.htm)

O jovem é, porque está presente na sociedade, constrói e destrói cultura, revolucionam e conservam idéias, afirma múltiplas identidades através de suas tribos, coloca-se nos diversos espaços reais ou virtuais, ou seja, um turbilhão de intensidade afirmativa que inviabiliza projetos de caracterização de uma unicidade a seu respeito. O *nada*<sup>97</sup>, lançado pelo trágico, não vem para rebaixar o jovem a condição de nulidade, pois assim, assumiria mais uma vez o ritual do olhar autônomo frente ao ser “bruto” do jovem imerso na heteronomia, operando como aquele que o “decifra e o entende”, ou, como afirma Helena Wegel, o foco do olhar adulto.

O jovem, enquanto parte da realidade, é vontade e por isso é ambíguo, pois a vontade em si mesma não se configura como algo; somente apenas a uma leitura *a posteriori* dos resultados construtivos ou destrutivos dessa vontade na sociedade é que poderão dar uma noção paradigmática. Por isso, a título de ilustração, os grafiteiros, em sua grande maioria, não apreciam serem equiparados aos pichadores, pois, na visão deles, os pichadores possuem o mesmo potencial, as mesmas ferramentas e a mesma vontade, mas acabam não produzindo algo substancial no cenário urbano, estão sempre presos a um contexto de “demarcação de território” pelo rabisco e pela assinatura.

---

<sup>97</sup> Talvez a evidência mais imediata de que o *nada* nunca deixou de ser pensado e vivido é o fato de que normalmente o encontramos presente na poesia e na literatura, talvez por serem espaços de pensamento diretamente ligados à arte e desligados da obrigação de se estabelecer um núcleo racional para os seus discursos. A poesia e a literatura receberam de braços abertos isto que, aos olhos da ciência, da filosofia (de um modo geral) e da religião, representa não apenas uma ameaça aos seus edifícios teóricos, mas sim a própria impossibilidade deles.

## O Trágico e a Substância

Entendemos o espírito trágico como uma postura diante do mundo, ou seja, é aquilo que se caracteriza comumente como visão de mundo a partir de uma ótica trágica. Ora, para que isso ocorra mesmo, devemos antes de mais nada esclarecer o que vem a ser este adjetivo (trágico). A abordagem a ser feita a respeito do termo *trágico* será realizada a partir da proposta nietzscheana, mas isso não nos impedirá, de recorrer a outros filósofos que também tratam desta questão.

O entendimento do termo trágico toma várias formas sendo que algumas delas são opostas entre si, e de um modo geral este conceito é abordado separadamente estando ora no âmbito artístico (a tragédia como um estilo artístico), ora no senso comum (o sentido comum do termo *trágico*).

Apesar das peculiaridades entre cada um deles, há um ponto em comum que os une e que também está na base da idéia de trágico que aqui se desenvolve. Trata-se da idéia de que o pior e o sofrimento se fazem presentes na realidade sem se colocar como elementos opostos a ela. A realidade trágica é uma realidade “essencialmente” dolorosa. Esta dor não se eleva como paradigma, apesar de presente, ela não norteia a realidade. Contudo, como dito antes, o pior vem a tona e denuncia a fragilidade das perspectivas que anseiam uma realidade ordenada e sem dor.

Espinosa, sabiamente nos legou a idéia de substância. Uma idéia que se opôs ao dualismo entre corpo e alma, juntando os dois em um mesmo ser. A substância a qual se refere Espinosa é aquilo que se compreende na realidade

como força e princípio inteligível. É uma interpretação que, sem dúvida, avançou no tradicional embate entre as categorias de essência e aparência.

O mundo - a realidade que envolve todas as coisas - é compreendido como substância. Diante do pensamento de Espinosa, o próprio sujeito é repensado de forma a estar inserido à realidade (substância) já que é parte dela, ao contrário de Descartes onde o sujeito só é a partir do pensamento. Ocorre que o pensamento não é algo externo à realidade. Assim, tudo o que acontece e tudo o que está para acontecer deve fazer parte da mesma *rés*, ou substância.

Desta maneira, como em Nietzsche, não há muros que separam as coisas em compartimentos (a não ser no frágil campo do poder e da razão que se quer isolada), não há separação entre vida e morte, construção e destruição, tampouco entre ser e corpo. Assim:

As bases ontológicas da filosofia de Espinosa se fundamentam na idéia de uma única substância, *res extensa* e *res cogitans* sendo apenas dois atributos seus - maneiras distintas de percebê-la. Sua ética é imanente à constituição dos entes, implicada na própria natureza das coisas, fundamentando-se assim na ontologia mas também, e por conseguinte, em uma epistemologia: pois que para vivenciarmos a liberdade humana, é preciso compreendermos a nós próprios e à Natureza. Mas que não pensemos que esta compreensão é puramente racional, no sentido tradicional (cartesiano, ou mesmo aristotélico) do termo: afinal, para Espinosa, a mente e o corpo são atributos igualmente essenciais, indissociáveis (e sem primazia ou hierarquia de um sobre o outro), de uma individuação una.<sup>98</sup>

O ideal trágico não opera como algo projetado ao futuro mirando um horizonte longínquo, sua peculiaridade está no fato de se afirmar e com isso

---

<sup>98</sup> MARTINS, André. Da Natureza espinosiana: ontologia, epistemologia e ética. Artigo publicado na revista *Ethica* (ISSN:1413-8093), vol.5, n.1. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, 1998. p.104-119.

tornar-se mais vivo, mais presente e conseqüentemente mais transformador. Ao contrário do ideal ascético, onde predomina o espírito niilista de negação do mundo, o pensamento trágico coloca-se como afetividade através da sua afirmação, onde a vontade converte-se em criação.

## A vida como absurdo

Primeiramente, o espírito trágico reconhece a vida como algo absurdo, algo que está fora do alcance da compreensão humana no que se refere à tentativa de conhecimento de sua causa e sua finalidade. Considerar a vida um absurdo é questionar o supra-valor subjetivo com que este termo foi qualificado, como por exemplo a idéia de que somos perfeitos por natureza a começar pela nossa vida demasiadamente necessária para o mundo (a idéia de que temos uma missão a cumprir e a vida então passa a ter uma finalidade); não há conceito de perfeição nem de imperfeição tampouco qualquer outro que se encontre no espaço entre os dois, e isso se dá a começar justamente pelo “absurdo/milagre” que é a vida num plano geral, desde a sua origem até o seu desenvolvimento no presente que se dá.

A vida é um “absurdo/milagre” porque a enorme série de acasos que se sucederam para formá-la se constitui como um acontecimento no mínimo incomum e muito raro mas não impossível de acontecer. Ocorre que, segundo este pensamento, somos conduzidos a acreditar, como queria a Igreja na Idade Média, que somos seres especiais, que a humanidade é aquela que possui a característica de ser a escolhida para cumprir uma missão de vida que se traduz em finalidade. Em outras palavras, negamos a seqüência de acaso que nos gerou e abraçamos o objeto que acreditamos ser responsável pela nossa origem e como resultado disso ganhamos uma responsabilidade que é criada por nós mesmos.

Nega-se o *nada* por se apresentar incômodo e também por ser confundido com o niilismo, no entanto busca-se nele um sentido negativo e dialético para nos formarmos enquanto seres, passamos a achar que a partir desse sentido (baseado em nada) somos algo - *se nada não somos, logo somos* – porém, junto a essa busca de identidade para o ser, seguimos cegamente fazendo projetos, conjecturas e teorias, todos pautados no vazio e movidos por crenças.

A angústia vem a tona quando o aqui e acolá surgem rupturas e desvios que cobram do objeto de crença uma força que ele não possui porque foi pautado anteriormente sobre o nada. A partir dessa ótica somos exatamente aquilo que somos ( $A=A$ ), aquilo que fazemos enquanto atividade, porém o somos a partir do nada, numa aposta consciente de sua situação de deriva e a ausência do ponto de verdade, tal como certa vez desejou Arquimedes.

A importância dada à significação (afirmação da essência) que é expressa pela vontade-de-ser<sup>99</sup> obedece de um “ritual” para se estabelecer, pois possui uma intenção própria, um espaço particular para entrar em cena e um saber para sua manutenção e necessário para o seu fluxo. Todavia, ao se promover verdadeiro, promove, ao mesmo tempo, um distanciamento da realidade em si, ou seja, ao lançar uma significação sobre a realidade o homem acaba por negá-la e acaba aderindo mais ao significado (efêmero, artificial e circunscrito) que a própria realidade.

Claro que não se trata de abandonar a linguagem, visto que ela seria, inicialmente, a primeira manifestação deste exemplo. O ato de nomear as coisas não implica, em um primeiro momento, numa negação das coisas. O problema

---

<sup>99</sup> Necessidade de se estabelecer um ser que sirva de suporte.

ganha contorno quando a nomeação passa a ganhar mais vida que a própria realidade, quando esta é deixada pra trás na ânsia de se estabelecer verdades.

Segue abaixo um exemplo meramente ilustrativo e de fácil compreensão, onde a tentativa de anulação da idéia de absurdo em relação à origem da vida é coordenada em nome de uma causa ordenadora.

É comum vermos um confronto de crenças, onde diferente religiões ou linhas teóricas (mesmo as científicas) disputam entre si a verdade para o mundo por julgarem-se, cada uma delas, mais aptas do que as outras crenças no que diz respeito ao entendimento da lógica de funcionamento do mundo (o mesmo que entendimento do ser), brigam entre si já que o que está a ocorrer de fato é um conflito baseado no nada e só há conflitos desta natureza porque o objeto de crença delas não existe, nem nelas nem em outro lugar.

É verdade que a interpretação desses paradoxos da crença é talvez menos da alçada da filosofia do que da psicopatologia e da psicanálise. Pois a crença, assim definida como ato de adesão puro e simples, independente daquilo a que ele adere, constitui exatamente um *sintoma*, no sentido clínico: no que ela não reenvia ao que ela exhibe, mas designa sempre outra coisa. Aquilo em que ela crê não é nada, o ato de crer é tudo; a devoção não implica portanto um amor a isso ou àquilo, mas um amor a outra coisa que não isso ou aquilo, a um algo que não se confundirá jamais com um isso ou aquilo e que resta descobrir mediante alguns meses de análise[ROSSET, 1989, p.22]

Como testemunha disso temos os conflitos de crenças entre os cristãos e as ciências ditas “ocultas” e “alternativas” tal como as conhecidíssimas *ufologia* e *criptologia* que lidam com o bizarro e o desconhecido. Ambas acreditam em Deus ou numa força inteligente e superior que os criou e ambas são incapazes de pensar o oposto - pensar por exemplo que fomos gerados por uma série desconexa de acontecimentos desordenados, nomeados aqui de absurdo (acaso)

- , mas no entanto, divergem-se entre si quando a questão é se estamos sós ou não no universo. De início, esta divergência é aparente, pois diversas correntes ufológicas defendem que extra-terrestes (supostamente seres vivos, inteligentes ou não, nascidos em outro planeta) também são filhos de Deus, criados a partir da mesma vontade, ou seja, também foram criados por uma ordem inteligente e superior. Se em um primeiro momento estas crenças se distanciam da crença cristã, no final se encontram em par de igualdade.

Para o trágico o nada é um como conceito silencioso que promove uma “economia de pensamento”, porque como ele vê no absurdo a forma mais “perfeita” de constituição e organização das coisas, acaba evitando todo esse árduo trajeto realizado pela crença. Assim, partindo do absurdo, no que se refere à origem e a constituição da vida, o pensamento trágico nos faz ver que tanto o discurso religioso – *somos únicos no universo, pois somos filhos de Deus* – quanto o ufológico – *não estamos sós no universo, todos nós somos filhos de Deus* - são válidos, de modo que poderia facilmente digeri-los, não fazendo uso apenas das causas que baseiam tais pensamentos (Deus, Ser, deuses, forças misteriosas, etc.); ficaria reservado apenas às afirmações dos mesmos juntando-as numa só devido ao seu igual teor de coerência.

Deste modo, parte-se diretamente do real a ele mesmo, não buscando uma causa metafísica que seja exterior à substância que está em questão, de modo que a afirmação seria: *Podemos estar sós ou não no universo, uma vez que o acaso pode ou não conduzir a cada uma das duas coisas, porém, essa hipótese nada altera a vida daquele que crê, porque a crença, em qualquer uma das duas alternativas, é uma crença<sup>100</sup> em nada, o que altera substancialmente a vida*

---

<sup>100</sup> A economia que o espírito trágico promove através do seu pensamento em relação a esta questão, é bastante vantajosa, sobretudo ao percebermos que o ponto de “divergência” que assinala uma “separação” entre as duas crenças é um ponto de nada, ou melhor, não há nada que na verdade os separe, apenas a própria vontade que elas têm de se separar uma da outra,

*daquele que crê é a prática da crença por ela mesma e não seus objetos de crença que são inexistentes.*

Dois discursos começam igual e terminam igual, porque têm em comum o mesmo pilar de sustentação: a crença de que algo há enquanto ordem para as coisas e para o universo. As duas posturas se afrontam mas logo se amigam ao sentir a proximidade do absurdo como possibilidade de formação, deformação, constituição e desconstituição das coisas; então podemos concluir aqui que é preferível discutir sobre o nada (duplo, ilusão, sombra, essência, reflexo, etc) àquilo que não se pode controlar (caos, absurdo, desordem, incerteza, etc).

Esta ilustração nos serve para ajudar a verificar que este mesmo fenômeno ocorre em vários outros campos, até mesmo do discurso produzido nas academias. Sem dúvida, o primeiro passo a ser dado é o de verificar, antes de tudo, qual o pilar em comum que os discursos antagônicos estão sustentados, ou seja, identificar qual o núcleo da discussão. A exemplo disso: discutir sobre uma natureza humana, é acreditar que haja uma, assim como discutir sobre humanismo (idéia de bom homem) é também acreditar que haja um, o mesmo sendo também para a vida, o homem suas causas e finalidades. Perguntar quem somos, para onde vamos e de onde viemos é previamente aceitar a idéia de que somos algo.

---

vontade esta capaz de criar uma pseudo-divergência. O fato de que ambas partem do mesmo ponto de início (de que há uma ordem que gera as coisas e jamais o contrário) percorrem caminhos diferentes até que enfim encontram-se no mesmo ponto de chegada com um discurso que incrivelmente serve para as duas: *Tudo isso que existe é obra do criador.*

## Shopenhauer e o espírito pessimista

O pensamento trágico é costumeiramente caracterizado como pessimista. Isto ocorre por alguns motivos: primeiro, porque, mesmo nas universidades, há uma deficiência de conhecimento e pouca discussão a cerca da idéia de trágico, sendo utilizada, na maioria das vezes, o significado costumeiro e jornalístico; segundo porque, à primeira vista, a distância é bem tênue entre as idéias de tragédia e pessimismo; terceiro, porque o pessimismo fora apresentado estudado por Shopenhauer, o filósofo que cuidou de afirmar mais ainda esta relação, colocando-o como resultado da nossa relação existencial com a realidade, algo como uma resignação frente ao absurdo inevitável do real.

A leitura que Shopenhauer ofereceu ao termo *trágico* é baseada na pergunta que ele faz a respeito da vida diante do nada. Como se a vida enquanto vontade buscasse saciar-se na totalidade chegando a um pondo de destruição de si mesma. Quanto mais ela afirma-se enquanto vida, mais ela se reconhece como responsável pela sua própria destruição. Shopenhauer questionou sobre que significado teria isso, afinal: ou uma grande brincadeira de mau gosto ou um grande erro. Ele optou pelo segundo. Quando há a afirmação do pior, e diante dele nada pode ser feito, resta aceitá-lo, contudo aceita-lo de forma resignada; daí conclui-se um fator: de que a vida é um absurdo, porém um absurdo que nos conduz à conclusão que a vida é um grande equívoco. Daí as máximas de Shopenhauer:

Viver é sofrer. (*Leben leiden ist.*);

A vida, portanto, oscila como um pêndulo entre a dor e o fastio que são, de feito, os elementos que a constituem<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/representacao4.html>

Este tipo de leitura sobre o trágico difere da idéia que aqui apresentamos, é uma interpretação do conceito que segue o sentido contrário à idéia de acaso. Shopenhauer, também aceita o real como absurdo, porém, a princípio, sua diferença é mais de postura que teórica, ainda que o pessimismo tenha um papel importante em seus pensamentos ele é resultado diferente da mesma constatação que o pensamento nietzscheano posteriormente teve sobre o real.

As filosofias de Shopenhauer e de Nietzsche têm muitos pontos comuns apesar de uma oposição de fundo que vários comentadores já observaram. Inicialmente discípulo de Shopenhauer, Nietzsche desenvolveu uma doutrina que será mais tarde definida como sendo a “conclusão oposta” do pessimismo schopenhaueriano<sup>102</sup>.

Pelo pessimismo de Shopenhauer percebemos sempre uma negação da vida ou em outras palavras, de tudo aquilo que se dá no aqui. Pessimismo e satisfação não convivem juntos, logo a adesão a uma postura diante do mundo preparada para diminuí-lo, classificando como insatisfatório e impossível. Uma possível satisfação com o pior logo torna-se resignação, ou submissão a um quadro fadado ao erro. Estas idéias servem para ilustrar a forte diferença do *trágico* que se dá entre Nietzsche e Shopenhauer.

Não havendo felicidade, júbilo e satisfação, rompe-se a equivalência entre as duas noções de trágico compartilhada até então entre os dois filósofos. O ponto em comum das duas leituras se encontra talvez no caráter aterrorizante da existência que pode ser entendido como absurdo da vida, mas logo num momento seguinte as duas leituras se separam pois adotam adjetivos diferentes à existência. Pois ao contrário de Shopenhauer, uma vez frente ao absurdo (quando

---

<sup>102</sup> Brum, José Thomaz. O pessimismo e suas vontades: Shopenhauer e Nietzsche – Rio de Janeiro: Rocco. 1998

este se manifesta) o espírito trágico o acolhe como inevitável, e tenta extrair dele o máximo de alegria, pois não é da prática deste espírito estacionar numa aceitação infeliz e resignada, ao contrário, como para o espírito trágico não há maneiras de fugir do pior<sup>103</sup> quando este se afirma na existência, ele então transforma-o em festa<sup>104</sup>, jogando, sempre que possível, com a sua significação, e isso se dá através de uma transvaloração<sup>105</sup> que na verdade é uma releitura a partir do olhar trágico à significação do pior no momento em que ele se manifesta.

O sistema schopenhaueriano considera a Vontade a essência única do mundo e do homem. Ele a concebe como uma força obscura e inconsciente que limita e comanda tudo o que existe. (...) O pessimismo de Schopenhauer, descrevendo um mundo absurdo e repetitivo, busca como remédio para ele uma existência sem dor, sem tempo, sem movimento: a negação da vontade.

Nietzsche, por sua vez, também considera a infelicidade humana, o fundo dionisíaco da existência, mas oferece ao homem uma sabedoria diferente: a possibilidade de uma afirmação da vida no tempo, no efêmero. Ele exalta a alegria de viver no tempo como sendo a maior força e sabedoria de um saber trágico da existência<sup>106</sup>.

Entende-se que o pior se constitui como tal devido a uma significação que assim o faz, e afirmamos que a significação não existe sem o homem. Fora o real (substância) não existe mais nada que seja pior em si. Como dissemos anteriormente, a respeito da única substância constituinte do real que em si é desprovida de significação, só lhe cabe um significado quando é o homem passa a fazê-lo. Enfim, é sempre uma força significativa que consagra o pior enquanto pensamento. Contudo, não há como escapar do pensamento (significação), ou

---

<sup>103</sup> O *pior* não deve ser compreendido como o oposto do bem ou do melhor, o *pior* é apenas uma constatação da total ausência de amparo existencial, já que não há uma garantia essencial da qual o homem possa a médio e longo prazo usufruir a seu favor a não ser como projeto o que é na verdade uma mero lançamento da vontade para o futuro.

<sup>104</sup> Sabedoria trágica: trata-se de uma inversão daquilo que se apresenta como aterrorizante a um sublime elemento de satisfação .

<sup>105</sup> Transvalorar é perceber o mundo com uma visão que se coloca acima da dicotomia bem e mal.

<sup>106</sup> Idem.

seja, não há como não pensar enquanto se vive<sup>107</sup>. O pensamento se constitui de linguagem e estamos nela arraigados por inteiro, pois o que presenciamos no aqui nos chega como linguagem. Mas longe de querer agora estabelecer uma “prisão” do homem à linguagem, devemos perceber que dentro desse “aquário” da linguagem o qual o homem se encontra, há deveras possibilidades.

Estas possibilidades traduzem-se para o espírito trágico como um jogo com as significações de modo a conduzi-las por outras vias, a ferramenta que torna isso possível é justamente a certeza de que toda significação é artificial e por isso manipulável<sup>108</sup> a susceptível de mudança, ou seja, nada há em termos de conteúdo essencial no interior de cada significação. O Jogo com a significação é uma tarefa comum ao pensamento trágico, jogo este que se dá pela quebra de paradigmas, pela criação de novos conceitos e pela transvaloração<sup>109</sup> daquilo que já se conhece historicamente:

Nietzsche rejeita o pretensível carácter em si dos valores, o postulado metafísico entre valor e realidade: os valores são históricos, sociais, produzidos. (MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade.p.96)

Aquilo que o impedia de seguir em frente de acordo com sua vontade máxima (aceitar e viver o aqui) era constituído por uma vontade contrária: a vontade da própria negação da vontade. Enfim, se a significação é inevitável seja porque ela nos chega imediatamente pelo pensamento - seja ele racional, imaginativo ou intuitivo – ou seja por causa da sua presença na sociedade onde vivemos, e se, junto a isso nos resta a possibilidade de recriar o conteúdo disso

---

<sup>107</sup> Cabe aqui esclarecer que o pensamento que nos referimos aqui não se reduz ao pensamento racional, pensamentos imaginativo, e intuitivos constituem também o pensamento de um modo geral, de modo que ao se estar já se pensa e esta atividade pode se dar de várias formas.

<sup>108</sup> A idéia de manipulação conceitual se torna mais clara a partir de Deleuze com sua concepção de criação de conceitos, ou seja, são também artifícios. No caso do pensamento de Foucault, os conceitos encontram-se lançados sobre a superfície não se conectando com nenhum ser abaixo ou acima desta superfície, mas entre si formando micro redes de poder.

<sup>109</sup> “A característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores, e mesmo a negação desses valores, a vida como valor, propondo a criação de nossos valores, que sejam valores da vida, ou melhor, propondo a criação de novas possibilidades de vida.” (MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade.p.98)

que nos chega, então que o façamos se isso significa felicidade; resignar-se à realidade<sup>110</sup> seja por conta de sua tragicidade ou seja por conta das significações é o que o espírito trágico não anseia: o aqui deve ser aceito sem nenhuma prerrogativa externa que o impeça, e caso haja tal prerrogativa, a desconstrução nos ensina modifica-la tornando-a uma prerrogativa por assim dizer “profana”.

## A liberdade do espírito trágico

Esta liberdade consiste em primeira mão na certeza de que nada há. Poderiam nos objetar dizendo que o pensamento trágico critica qualquer forma de negação do real, mas que no entanto ao dizer que *nada há* acaba por também dar as costas ao real, fazendo exatamente igual àqueles que critica . Neste caso é importante que se diga que ao afirmar que *nada há* o que se está afirmando é que nada há de fato em termos de significação, uma vez que toda significação é ilusória por ter um prazo de validade muito curto comparado àquilo que ela quer ter em mãos, a saber, a substância. Nada há a não ser o acaso, o que significa dizer de forma mais enfática que não há, porque o acaso é uma idéia impensável já que não possui nenhum núcleo que o faça equivaler a uma idéia essencial ou metafísica, o acaso é simplesmente um acontecimento desnecessário já que nada há, antes dele, que justifique *a posteriori* os seus feitos. O acaso não é uma rede lógica de acontecimentos, o acaso é o próprio acontecimento.

Assim, a afirmação trágica diz *nada há, e o que há é o que é* . Esta afirmação é um impulso à vida, ao que há de fato em termos reais . Diríamos que o que nos impede de participar mais homoganeamente desta substância que se manifesta no aqui é exatamente o conjunto de idéias significativas que cobrem o real com o véu da ilusão .

---

<sup>110</sup> O único momento em que se pode de fato ser feliz.

## O acaso e o mundo a partir do nada

Sem dúvida, é a idéia de *acaso* que proporciona ao pensamento uma visualização da possibilidade trágica. É a partir deste conceito que se funda o pensamento trágico, e paradoxalmente é a partir dele também que se funda talvez uma impossibilidade do pensamento, ou seja, aquilo que filosofia jamais esperava: um pensamento que denunciava o próprio pensamento, desqualificando-o pela sua raiz ontológica - veremos este aspecto mais adiante -.

O próprio conceito de *acaso* ganha, ao mesmo tempo, ares de um anti-conceito, ou melhor, de um conceito realmente silencioso, pois na medida em que se configura a favor da natureza, afirmando-a (proposta muito comum do pensamento), tenta diminuir-se enquanto conceito e busca com isso, um abrigo no seio da natureza; a partir do momento que se entende o *acaso*, não como afirmador de uma ordem (natureza) que pode ser entendida, interpretada, e descrita *a posteriori*, e sim do imediato, aquilo que se dá, sempre à frente do pensamento, aquilo que se manifesta e que sempre o pensamento tenta se assegurar tardiamente; e melhor ainda do que o patrocínio oferecido pela idéia de *acaso*, temos a própria experiência do trágico, que se configura sempre como um estado de total perdição. O que pode ser entendido também através da experiência do silêncio, sobretudo se esta puder imprimir a possibilidade do nada, ou ainda, se por onde o silêncio se estabelecer ele puder deixar rastros evidentes de que por trás daquilo que é contemplado, reina um total nada; de que a aparência é ela mesma; dependente e ao mesmo tempo independente em relação à sua origem. Dependente: a aparência é criada por este antecessor (o *acaso*) que pode ordenar, constituindo uma circunstância sujeita à contemplação. Independente: a aparência não responde por ela mesma, no sentido de que ela precise defender-se quando ao ataque de sua suposta essência; nada há por trás da aparência, ela é toda nela mesma, de modo que os ataques que almejam sua essência cometem um erro estratégico, que faz com que mova seu exército

especulativo para um campo de batalha que não é aquele o qual a aparência os espera.

## O leque de acasos

Podemos, desde já, situar a idéia de *acaso* como um elemento adaptável a pensamentos completamente opostos entre si. O *acaso* é um bom vizinho da *natureza*, e mantém também, ao mesmo tempo, uma boa relação com *nada*. Por isso é um conceito com muitas caras, utilizando-as de acordo com as mais variadas intenções. O *acaso* é um conceito que, para o pensamento trágico, possui várias faces e ao mesmo tempo não possui nenhuma. É um conceito silencioso quando conectado ao pensamento trágico e é falante quando conectado à natureza. O silêncio representa que, na ordem do entendimento, não temos um elemento que origina as coisas, ou seja, há um passo atrás, não há mais nada a não ser silêncio (*acaso*), que possibilite a origem do que hoje se faz existente. Assim, *o acaso, no sentido trágico, é anterior a todo acontecimento como toda necessidade*<sup>111</sup>. O silêncio é, antes de tudo, a ausência de referenciais no que tange à origem: séries causais e idéias como a de necessidade sempre são tardias, funcionam sempre construindo com aquilo fora lançado pelo *acaso*. Por outro lado, o *acaso* natural além de afirmar a natureza, depõe contra o silêncio original (*acaso* do pensamento trágico), pois nega o nada original, preenchendo este vazio sempre com um elemento (ilusão) originador das coisas. Isto nos faz pensar num possível equívoco do pensamento trágico, ao postular que o *acaso* "silencioso" é o que origina as coisas, nos fazendo pensar que, ao se referir desta maneira, acaba se igualando àquele que critica, ou seja, a observação feita a partir do pensamento trágico também lhe serve perfeitamente. Aqui temos mesmo uma equivalência entre a idéia de natureza e a idéia de *acaso* trágico. Discursos antagonistas afirmam origens diferentes para as coisas. Ora, o que

---

<sup>111</sup> ROSSET, Clément. *Lógica do Pior*. Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

aparentemente iguala essas duas posturas distintas é o fato de não poderem demonstrar aquilo que afirmam como célula original. O *acaso* do pensamento trágico não pode ser demonstrado, assim como também o conceito de natureza não pode ser. Porém, o pensamento trágico é o único que se antecipa, denunciando a todos e a si próprio, afirmando que o lugar de onde se originam as coisas é nada (ausência total de ordem), ou seja, é o único a reconhecer a impossibilidade de demonstração, ao passo de que o pensamento essencialista ou naturalista<sup>112</sup> segue insistindo no contrário, ou seja, de que é possível entender e demonstrar a raiz original das coisas, de modo que seja possível dominá-las pelo entendimento. O pensamento trágico, ao reconhecer este aspecto da impossibilidade de demonstração, tira daí uma vantagem em benefício próprio, pois aquilo que não se oferece à demonstração, suspeita-se de que seja algo que não existe. A própria definição de *natureza*, criada pelo pensamento essencialista, tenta trapacear, oferecendo um significado vazio, que dá voltas sobre si mesmo (*natureza*: "conjunto das coisas que existem naturalmente"). Nada se diz, por exemplo, sobre a "natureza" da natureza, parte-se dela como um idéia pronta, e que existe independente da vontade humana, ou como Rousseau a apresenta como sendo uma idéia pré-histórica, ou seja, é algo que antecede a própria existência o homem, onde este terá que, a qualquer custo, compreender como é seu funcionamento.

Tendo à nossa frente esse leque de acasos podemos, como propôs Rosset, visualizar as variações, mostrando a peculiaridade de cada um deles. São ao todo quatro níveis de acaso que, como numa escala de medidas, vão do menos falante ao mais falante, do mais casual ao menos casual, do mais silencioso ao mais natural.

---

<sup>112</sup> Idem.

### a) *Sorte*

Acaso compreendido sob o prisma antropológico onde designa um resultado feliz ou infeliz às séries causais existentes. A partir da referência humana da felicidade, toma-se o resultado como algo inevitável. Se, por algum motivo, o resultado infeliz foi provocado, e não se sabe qual dos "deuses" conhecidos o provocou, atribui-se ao acaso a responsabilidade, transformando-o em uma entidade que é também responsável pela ordem dos acontecimentos, porém com uma responsabilidade causal divina, expressa pela máxima: "*se assim é, é porque assim teria que ser*". Fica claro a afirmação da finalidade.

Temos aqui dois referenciais : a idéia de encadeamento dos acontecimentos e a idéia de finalidade.

### b) *Encontro*

A respeito deste aspecto, o acaso aqui assinalado afirma a natureza quando diz que duas séries causais se encontraram, ou seja, afirma a natureza porque afirma a existência de série causais constituídas. Ora, se são constituídas, é porque foram originadas pela natureza . Ao se constituírem, surge a possibilidade do encontro que é caracterizado pelo acaso. Percebam que aqui só é possível o acaso após a constituição das séries, promovida pela natureza. Aqui a natureza antecede o acaso, que é o mesmo que dizer que o acaso está submetido à natureza pois depende que ela forneça as peças para o seu jogo.

Referencial: As séries causais naturalmente constituídas.

### c) *Contingência*

Aqui o acaso opera sob o auspício da *não-necessidade*. Diferentemente da idéia de encontro, onde o referencial são as séries causais constituídas, o que se estabelece aqui é o princípio de imprevisibilidade que paira sobre tais encontros. Todavia, um princípio como este (*não-necessidade*) acaba por, inversamente, solicitar um referencial, que no caso é o da própria necessidade.

Referencial: A idéia de necessidade.

### d) *Acaso*

Aqui temos o termo designado pelo pensamento trágico. Sua conotação significativa tem relação a um castelo que situava-se na Síria em meados do século XII, e em seguida a um jogo que era praticado neste castelo. A respeito deste jogo, sua característica principal é a de deixar o jogador num estado de total perdição, desprovido de qualquer recurso que poderia usar a seu favor, de modo que só após a jogada ele saberia dos rumos de sua condição. Porém, a importância aqui não é dada ao resultado (isso seria o acaso da *sorte* dito anteriormente), e sim à condição inquietante que a expectativa promove; cabe lembrar aqui que essa expectativa é do jogador, ele opta por esperar os resultados. No jogo do acaso, a inquietude provém da consciência que o jogador tem de sua passividade no desenvolver do jogo, ou seja, suas habilidades e estratégias são inertes e ineficazes comparadas à singularidade no lance da jogada. No pensamento, o acaso denuncia incapacidade de se pensar seguramente, pois não há referenciais que possam servir de auxílio. O ser pensante, assim como um jogador, se encontra em um estado de perdição total, onde lhe resta apenas a idéia do acaso - que pode ser compreendida aqui como um jogo - . Em perdição, experimenta-se a perda dos referenciais, sobrando-lhe apenas a *idéia de ausência de todo referencial*<sup>113</sup> .

Referencial: nenhum .

---

<sup>113</sup> Idem.

Se formos observar a todos estes 4 exemplos, veremos que a diferença do último em relação aos demais consiste no fato de que, enquanto os outros necessitam de referenciais para poderem ser pensados, o último não possui nenhum. Todos os referenciais necessitados pelos três primeiros exemplos afirmam uma natureza, ao passo de que ao último só resta a idéia de ausência, de silêncio, ou mais diretamente em nada. Assim, o que pode ser compreendido é que se tem dois tipos básicos de acaso.

a) *Acaso acontecimental ou constituído*

Acaso que ocorre no interior da natureza. É um tipo de acaso que funciona a partir dos elementos oferecidos pela natureza. Por isso acontecimental: pressupõe encontros e acontecimentos, sempre com a noção de que o que se está em jogo já se encontra previamente estabelecido. Constituído: por se encontrar limitado ao âmbito do que pode ser seguramente pensado; constitui-se assim uma vez que já encontra todo um campo armado (natureza) para se estabelecer.

b) *Acaso constituinte (do pensamento trágico)*

Funciona sem depender da idéia de natureza, podendo até recusá-la se for necessário. Funciona sem depender de nenhum referencial, opera a partir de si próprio, a partir da ausência de qualquer idéia que poderia funcionar como um "porto seguro" ao pensamento que vem se arquitetar tomando-lhe como base sustentadora. Este é o aspecto proposto pelo pensamento trágico, acaso que origina, porém não estabelece nada com essa origem (nada que possa de estender ao infinito, uma vez que isto constituiria uma idéia segura); é algo que faz com que o real aconteça sem precisar de um referencial, simplesmente acontece

e se constitui . Seu aspecto trágico está nos fatos de nos conduzir a um estado de perdição , nos colocamos numa simbiose de conforto e desconforto através da idéia de que *algo funciona quando funciona*. A idéia de acaso constituinte é imprecisa, sobretudo ao espírito desejoso de uma ordem.

## O acaso como princípio de festa

É comum percebermos uma associação do acaso à desordem, como um conceito pejorativo. O que o pensamento trágico assiná-la, não é uma equivalência do termo *acaso* com a idéia de desordem. Talvez o prejuízo seja menor se associarmos o *acaso* à idéia de indefinição; havendo no momento anterior da criação, um x qualquer, impossível de ser compreendido, nomeado e dominado. O acaso origina, mas ele mesmo não dita uma ordem de como foi que se deu essa origem; seu exemplo de modo de funcionamento de criação, pode ser destruído por ele mesmo, inclusive na própria criação que vem seguida. É de onde nada pode vir e de onde tudo pode vir. Quando ocorre de o acaso nos brindar com uma ordem, nos tranquilizamos e buscamos entender como isso se deu. Porém no momento seguinte somos novamente brindados com a mesma ordem constituída, mas no entanto numa circunstância totalmente inversa, da qual jamais esperávamos : eis a marca da tragédia. Do nada tudo pode vir, inclusive a ordem. Assim, o acaso do pensamento trágico constitui várias ordens as quais acreditamos - ilusoriamente - serem agentes indicativos da existência de uma ordem *mãe*, agentes que a afirmam como origem das coisas. Em seguida, em alguns momentos, nos deparamos com o desvirtuamento destes agentes de ordem, quando passam a funcionar desordenadamente, porém não negando a condição de ter sido criado por uma ordem *mãe*; não se trata aqui de uma ordem constituída que, ao se desordenar, venha refutar a autenticidade daquilo que a criou. O que ocorre é o surgimento do termo *acaso*, agora não mais como origem silenciosa, mas sim um termo que designa desvios, ou seja, sua utilização passa a afirmar um desvio em relação àquela ordem *mãe*, inicial: estratégia armada pelo

pensamento essencialista para proteger a sua vontade de ordem, sacrificando o agente - sacrificado por agora ser agente de denúncia e não mais de indicação - para manter a realeza de sua ilusão, transfere-se a responsabilidade do equívoco ao acaso em que o agente se envolveu, resolvido isto, mantêm-se viva a ordem natural (viva a ilusão).

Muito já se disse sobre o nada, e antes de tornar este termo falante demais, sob o custo de atribuir ao pensamento trágico uma preocupação essencial que ele realmente não tem, talvez seja mais vantajoso falar sobre uma prática diante nada. Mover a reflexão para aquele que se encontra frente - imerso - ao nada . A questão é : Se nada há, o que fazer então ?

Se há uma coisa que, por excelência, o pensamento trágico se afasta é o pessimismo e qualquer outra forma que a ele se iguale. Se *nada há* , poderíamos nos recolher e desistir do mundo, tal como propôs Shopenhauer, ou seja, tornarmos indiferentes ao que existe, pois a própria vida em si já está fadada ao fracasso. Desistir e Recolher-se constituem duas formas diferentes de indiferença. Para o pensamento trágico, desistir sim, recolher-se não. Vejamos. Se aceitarmos que não é possível entender, uma vez que não há nada a se entender, nos resta então desistir previamente do projeto racional de investigação na busca de *algo*. Já o recolhimento não consiste apenas numa desistência do pensamento; recolher-se é retirar-se, é desistir por inteiro. Esta forma de desistência é caracterizada pela indiferença promovida pelo pensamento do acaso, porém um pensamento incompleto a respeito do acaso, pois consiste em esperar o acaso *com certeza*, caracterizando-o como uma lei, ou até mesmo como uma divindade.

A outra forma de indiferença, a desistência, caracteriza-se em não esperar, já que tudo é acaso. Duas indiferenças: a primeira é a do *tédio*, a segunda é a da

*festa*. Ir adiante uma vez que em nada serve se ficarmos parados "ao acaso" na espera de que algo aconteça, constitui a indiferença que instaura a festa - estado de exceção que possibilita a festa -. Esta indiferença é caracterizada como sendo em relação à manifestação do ser. Como o pensamento trágico - afirmador do acaso e do não-ser - não espera, ele maravilha-se com o que aí está, transformando em festa esta singularidade, este aspecto único das coisas existente. Se tudo no mundo é *acaso*, mesmo aonde é possível ver ordem - *ordem constituída*, por acaso -, então não cumpre esperar, esconder-se ou recolher-se. Se tudo vem do nada, ou melhor, se tudo que existe é exceção, a última coisa a se fazer então é cruzar os braços.

O mundo da festa é um mundo da exceção; o do tédio é um mundo monótono, cujo princípio de monotonia provém não de uma indiferença na representação do mundo, mas de uma inversão da espera: nada sendo regra, tudo torna-se igualmente exceção - o pensamento da monotonia supõe uma espera sensibilizada, não pela chegada constante de novidades, mas pela visão, através dessas diferenças, de uma mesma falta de regras.<sup>114</sup>

O pensamento opera assim: se há exceções logo não há leis, as leis deveriam funcionar sem reservas, não funcionam, colocam-se como ordem do imaginário (vontade de ordem); se não há leis, então tudo é exceção. Por isso o pensamento trágico atribui o aspecto fantástico para a existência, onde Montaigne afirma ser "*monstruoso*" tudo aquilo que existe - no sentido de que não constitui uma natureza - ; onde Manuel Bandeira nos fala do "*milagroso*" : *...a vida é um milagre/Cada flor com sua forma/Sua cor/Seu aroma/Cada flor é um milagre...* O que é milagroso é especial e único - exceção - ; o princípio da festa é a exceção, logo a vida não é a espera da manifestação do ser - tédio -, ela é a própria manifestação dele, é ela que o faz brilhar - festa -.

---

<sup>114</sup> Idem.

## Considerações finais

Esperamos que o conteúdo deste trabalho venha estimular os leitores a discutirem e aprofundarem a questão que envolve o jovem e a ética. Ao abordarmos esta questão, optamos por fazê-lo a partir do pensamento trágico nietzscheano com a intenção de ressaltar aspectos relevantes que ele possibilita para o entendimento desta questão, na tentativa de avançarmos sobre perspectivas superficiais que dizem respeito à formação ética que envolve o jovem.

No decorrer do século XX, o jovem passou da sua condição de mera *faixa etária* para condição de categoria social ou de “agente social independente”, dotado de uma consciência própria que responde por alguns dos conflitos gerados com os outros setores da sociedade. Estes conflitos de diferentes consciências geram no seu percurso um produto ético substancial a ser considerado, já que ele evidencia as diferenças e contradições que nela ocorrem.

Estas diferenças conflituosas se traduzem pela presença de posicionamentos conservadores ainda vigentes na sociedade junto às vozes expressas por aqueles que compõem a categoria *jovem*, que, embora sejam considerados atores sociais presentes, sofrem um *prejuízo* que os coloca à margem dos processos de participação intelectual quando estão diante da oportunidade da construção de um discurso oficial.

Por conta disso, a categoria *jovem* parece encontrar eco apenas nos subgrupos sociais a que pertencem, ou seja, nos seus próprios espaços criados, que, dependendo de como se articulam e se manifestam, acabam sendo

apropriados e incorporados *a posteriori* pela sociedade ordinária, seja através da indústria cultural, da moda ou mesmo das manifestações juvenis; isto não quer dizer que sejam acolhidos na sua totalidade, mas sim “domesticados” quando transformados em objeto de consumo ou de manipulação.

O objeto deste conflito evidencia de modo claro a necessidade de uma consciência de tolerância pautada por uma perspectiva ética que esteja à altura da complexidade que constitui a realidade; uma ética que possa reconsiderar os modos diversos de participação juvenil nas relações éticas, incluindo a suas formas de agir e pensar. Uma tolerância desta natureza abriga as diferenças de modo suficiente a superar-se dos limites contraditórios que lhe encerram, a saber: do limite de tolerar o intolerável.

Ora, mas o que é o intolerável neste fluxo móvel e contínuo que compõe a realidade? Em outras palavras, como pensar questão da formação ética juvenil no mundo contemporâneo de valores relativizados, de decadência dos paradigmas e de crise da razão e das meta-narrativas que, de uma forma ou de outra, nortearam historicamente o mundo ocidental?

É neste ponto que o pensamento de Nietzsche torna-se um convite ao desfrute de um mundo em fluxo, inacabado e por criar-se, pois propõe uma leitura que coloca em relevo *o nada* e toda sua ressignificação decorrente, seja ela posta de forma irracional, irregular, destrutiva, incompleta, caótica e incerta. São aspectos que não podem ser ignorados do mosaico que constitui a realidade em fluxo; este fluxo afirma sua potência através da vida, e opera como uma força impensável.

A criação do mundo (entenda-se criação de valores) é um exercício de ressignificação dos valores que o compõem. Esta criação é a atividade que possibilita a vida para além da sua condição *in natura*; como a arte, em certo sentido, mas constitui-se, em primeira mão, como um saber em confluência com a vida que a origina, ou seja, um saber como extensão da vida que lhe proporciona forma e conteúdo.

Mas não cabe somente ao jovem esse papel de ressignificador e artífice do mundo, já que a criação dos códigos de conduta e dos valores morais se estendem à uma rede de convivência que ultrapassa o universo juvenil. Contudo, a participação do jovem neste processo de criação é clara e presente, de modo ser interessante salientá-la como eticamente válida e esteticamente transformadora, ainda que haja, como pudemos apresentar no decorrer do trabalho, um hiato entre o jovem e o mundo com que ele se relaciona.

Esta distância sinaliza um ruído no diálogo entre esses pequenos mundos que se fazem presentes na constituição da realidade. E o jovem não é um objeto puro e simples à disposição do entendimento racional e consolidado, mas sim um porta-voz de si mesmo, que traz consigo as angústias diante de um mundo que o chama, que o procura: o mundo que busca se pautar pela solidez do Logos, cuja eficácia é constantemente posta à prova pelo inesperado, pelo acaso e pelo fluxo da realidade.

A nossa intenção é que essas idéias somem-se umas às outras definindo com isso o um corpo conceitual que possa trazer novas imagens, novos quadros e novas situações para um terreno rico em práticas e medidas, mas insuficiente, não no que diz respeito às teorizações *ad infinitum*, mas de interpretações e criações de conceitos e idéias que promovam outras formas de pensamento. Não se trata

de oferecer soluções éticas a partir da perspectiva do pensamento nietzscheano, ao contrário, o que parece ser necessário é alcançar a liberdade especulativa e conduzir os mesmos problemas para um outro plano de análise, de questioná-los sobre um outro prisma.

Portanto, este projeto busca investigar a relação entre jovem e formação ética, tendo como ferramenta o pensamento trágico nietzscheano e suas possibilidades criativas na busca de novos olhares sobre este tema. Isso significa pensar como uma ética trágica pode vir a contribuir com as instituições e atores sociais que estão envolvidos com formação ética dos jovens no sentido de que possam vir a repensar a forma de como encaminham as questões de tratamento ético que envolvem aqueles que constituem seu microcosmo.

Entendemos que o pensamento trágico proposto por Nietzsche é mais uma possibilidade à filosofia, a educação e a ciência, postas diante do labirinto de verdades construídas durante séculos sob a tutela da razão. Ao escolher o nada, o caos, o incerto e o inconcebível, Nietzsche abre uma porta de saída ao pensamento, invertendo o posicionamento das ferramentas lógicas e racionais em favor da vida, lançando-as a um oceano *demasiadamente humano* onde pôde, com isso, indicar as “paixões da razão”, trazendo-a de volta ao corpo.

Assim, adjetivos tais como *delinqüentes, indisciplinados, vândalos, rebeldes, revoltados*, etc. são, em certas ocasiões, atribuídos aos jovens, mas ocorrem em paralelo ao processo que se dá de constituição de suas identidades, estas constituem-se como *sub-cultura* que se insere nas entrelinhas da cultura oficial, como um *sub-ethos* que surge com novas regras, novas linguagens, novos costumes, tendências e novas perspectivas.

Se a história nos mostra que essas sub-estruturas provocaram alterações nas estruturas sociais anteriormente postas como, por exemplo, as questões ambientais e sexuais, ambas iniciadas com a juventude dos anos 50 e 60, e que hoje fazem parte de uma larga agenda internacional não mais limitada apenas ao mundo juvenil, isso então nos indica a necessidade de uma interlocução com esta demanda viva e presente, uma interlocução que seja sensível no diálogo, que ouça mais do que fale, e que trabalhe na perspectiva da construção de um acolhimento ético dessa polifonia relevante que constitui o mundo juvenil.

## Referências Bibliográficas:

ABRAMO, Helena W. Considerações sobre a tematização social da juventude

ABRAMO, Helena Wendel. Anotações finais. In: Cenas juvenis: punks e darks no espetáculo urbano. São Paulo: Scritta, 1994. p. 2

AQUINO, Julio Groppa. Indisciplina: contraponto das escolas democráticas. São Paulo; Moderna, 2003 – (coleção Cotidiano escolar).  
Brasil. Revista Brasileira de Educação. n. 5 e 6, p. 25-36, mai.-dez. 1997.

BORNHEIM, Gerd *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução, notas e estudo. São Paulo: Ed; Cultrix, 1979

BRITO, L. C. C. . Formação, Construção do Conhecimento e Socialização do Adolescente. UFAM, 2002.

CASSIRER, Ernst. Antropologia filosófica. Tradução: Vicente Felix de Queirós. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CORNFORD, F.M. Principium Sapientiae - As origens do pensamento Filosófico Grego . Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa : Fundação Calouste Gilbenkian, 1989.

BRUM, José Thomaz. O pessimismo e suas vontades: Shopenhauer e Nietzsche – Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. O que é a filosofia? Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles: “Nietzsche e a Filosofia”, Rés Editora LTDA, Porto, Portugal. Edições e Publicações Brasil, 1951.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. (1997).. Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro, Zahar.

FOUCAULT, Michel.. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

FREITAS, Matheus Gondim. A crença como um elemento de constituição do saber humano – PIBIC UFAM, 1998

HERMANN, Nadja. Ética e estética: a relação quase esquecida – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HERMANN, Nadja. Pluralidade em Educação – Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HOBBSAWM, Eric. A Era dos Extremos: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KANT, E A Crítica da Razão Pura. Editora Abril. Coleção Pensadores. ( 1974).

KANT, Immanuel. “Fundamentação da metafísica dos costumes”. In Textos selecionados. São Paulo, Abril, 1994 (Col. Os Pensadores). p. 101-162.

Karl Marx de Luís Bonaparte 18 Brumário

LEVISKY, David Leo (org.). Adolescência: pelos caminhos da violência: a psicanálise na prática social. São Paulo: Casa do psicólogo, 1998.

LIMA VAZ, Henrique C. de. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, 2 v. (Col. Filosofia).

MARTINS, André. Da Natureza espinosiana: ontologia, epistemologia e ética. Artigo publicado na revista Ethica (ISSN:1413-8093), vol.5, n.1. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Gama Filho, 1998. p.104-119.

MARTON, Scarlet – Nietzsche: a transvaloração dos valores/ Scarlett Marton – São Paulo: Moderna, 1993 – (Coleção Logos)

MELUCCI, Alberto. O Jogo do Eu – São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

NIETZSCHE, F.W. Além do Bem e do Mal- Prelúdio a Uma Filosofia do Porvir. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 1998. 101p.

NIETZSCHE, F.W. O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. Traduzido por J.Guinsburg. - São Paulo, Cia das Letras, 1999.

O`HARA, Craig. A Filosofia do Punk - mais que barulho. Tradução: Paulo Gonçalves. São Paulo: Radical Livros, 2005.

ORTEGA, Francisco. (1999). Amizade e Estética da Existência em Foucault. Rio de Janeiro, Graal.

P., DE LA TAILLE, Y. 7 HOFMANN, J. *Grandes pensadores em educação: o desafio da aprendizagem, da formação moral e da avaliação*. Porto Alegre, Mediação, p. 67-98, 2001.

PIVA, M.; SAYAD, A. Alta tensão. *Educação*. São Paulo: Segmento, a. 26, n. 227, mar./2000.

ROSSET, Clément - *Le démon de la tautologie*. Paris: Minuit, 1997.

ROSSET, Clément. *Le monde et ses remèdes*. Paris: PUF, 1964.

ROSSET, Clément. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Tradução de Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROSSET, Clément. *Alegria: A força maior*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ROSSET, Clément. *Lógica do Pior*. Tradução de Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro : Espaço e Tempo, 1989.

ROSSET, Clément. *O princípio de Crueldade*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro : Rocco, 1989.

ROSSET, Clément. *O real e seu Duplo*. Tradução de José Thomaz Brum. Porto Alegre : L&PM, 1998.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo:1997

SOUZA, José Cavalcante de. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução, doxografia e notas. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

TOMAZ, Tadeu da Silva (org.) / *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.