

Indivíduo e conhecimento na modernidade: uma referência cartesiana para o ensino

RESUMO

Neste artigo se toma como objeto de estudo a relação entre a noção moderna de indivíduo, a questão do conhecimento e uma relação com o ensino. O ponto de partida é a busca da origem do indivíduo no Ocidente, procurando encontrar possíveis relações com o indivíduo moderno. Em seguida, retoma-se a questão do conhecimento nas origens da modernidade, destacando a constituição da nova noção de indivíduo e o sujeito do conhecimento em Descartes. Antes de concluir, chama-se a atenção para o aspecto instrumental da racionalidade moderna, contudo sem desconsiderar que o pensamento racional vai muito além da simples operacionalidade. Por fim, considera-se a possibilidade da centralidade do método em Descartes como um referencial do processo de ensino-aprendizagem.

PALAVRAS-CHAVE: Indivíduo. Conhecimento. Modernidade. Ensino. Educação.

Evandson Paiva Ferreira

evandsonpaivaferreira@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5482-6471

Universidade Federal de Goiás,
Goiânia, Goiás

Regis Lopes Silva

regislopes@gmail.com

Universidade Federal de Goiás,
Goiânia, Goiás

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho toma-se como ponto de partida uma breve reflexão sobre a noção de indivíduo em uma relação intrínseca entre o seu surgimento e a constituição da moderna teoria do conhecimento, ambos sustentados nas profundas e radicais mudanças sociais, econômicas e políticas. Posteriormente, uma reflexão acerca destas contribuições para uma perspectiva educacional, sobretudo, por meio da obra cartesiana. Descartes, com sua obra *Discurso do Método*, a “carta de identidade” da Modernidade, soube apreender a crise espiritual do século XVII, o descompasso entre as mudanças culturais, as novas teorias científicas e seus instrumentos, e a falta de uma filosofia, que pensasse o novo mundo espiritual, capaz de oferecer um caminho seguro para a nova razão. Apesar de Descartes não ter nenhum escrito, diretamente, voltado ao âmbito do ensino-aprendizagem, por ser a sua proposta uma teoria do conhecimento, ou relembrando aqui o próprio subtítulo da obra mencionada – Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências – julga-se que há no seu pensamento uma riqueza que permite tomá-lo como um referencial nos assuntos educacionais.

UMA HISTÓRIA PARA O INDIVÍDUO

Geralmente, em uma discussão sobre a relação entre indivíduo e sociedade, há uma tendência em concebê-los em um sentido de oposição, dando a impressão de que é possível pensá-los separadamente. É possível ver na era moderna a consolidação de tal tendência, mas certamente não foi a modernidade, que criou a noção de indivíduo. Os gregos, os primeiros a buscar fundamentos racionais para a vida política, foram os criadores da palavra *psique*, e com ela queriam designar a natureza individual da pessoa, porém sem isolá-la da convivência política. Para eles a vida humana só tem sentido na existência em comum, da qual faz parte também a relação com a natureza. Foi Aristóteles o primeiro filósofo a escrever sobre a natureza política do homem, sendo impossível a este ser pensado fora de uma comunidade.

Vernant (1988) em seu texto: *O indivíduo na cidade* retoma as origens históricas do indivíduo na Grécia antiga. Toma como ponto de partida para sua reflexão a distinção feita pelo antropólogo francês Louis Dumont entre dois tipos opostos de indivíduos. O primeiro tipo é o que Dumont denomina de indivíduo fora do mundo, ou renunciante indiano, aquele que acredita que a constituição de si próprio, sua independência e singularidade, só se realiza na medida em que se exclui das ligações sociais, separando-se do cotidiano dos homens comuns. Essa é a condição reconhecida por Dumont para o desenvolvimento espiritual na Índia, o que implica “a renúncia ao mundo, à ruptura com todas as instituições que forma a trama da existência coletiva, o abandono da comunidade à qual pertence, o exílio num lugar de solidão [...]” (VERNANT, 1988, p.25). O outro modelo que Dumont distingue é o do indivíduo moderno, cuja individualidade é vivida e afirmada no interior do mundo, um indivíduo mundano.

Segundo Vernant, a Grécia, dentro do mundo antigo, era a sociedade que apresentava as condições mais favoráveis para a emergência de uma individualidade “dentro do mundo”, não renunciante, mas sujeito de direito e agente político. Entre os séculos VIII e IV a.C., a sociedade grega se organizou

dentro de um modelo igualitário, de modo que, vivendo na mesma polis, participando das discussões na ágora, o espaço público por excelência, todos os cidadãos se situam no mesmo plano horizontal, não havendo uma hierarquização rígida nas relações sociais.

Horkheimer (2007) também defende que a história do indivíduo começou na Grécia antiga, com a figura do herói grego, alguém que conseguiu se emancipar da tradição e esboçou traços de individualidade inéditos em uma sociedade tribal. Contudo, será na era da polis que surgirá o indivíduo grego.

O indivíduo grego típico floresceu na era da polis, ou cidade-estado, com a cristalização de uma classe burguesa. Na ideologia ateniense o estado era ao mesmo tempo superior e anterior aos seus cidadãos. Mas essa predominância da polis talvez mais facilitasse do que embaraçou a ascensão do indivíduo: estabeleceu um equilíbrio entre estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade, que em nenhum lugar foi tão bem retratado como na Oração Fúnebre de Péricles. Numa famosa passagem da Política, Aristóteles descreve o burguês grego como um tipo de indivíduo que, possuindo ao mesmo tempo a coragem do europeu e a inteligência do asiático, isto é, combinando a capacidade da autopreservação com a reflexão, adquiriu competência para dominar os outros sem perder a própria liberdade. (HORKHEIMER, 2007, p.135-136)

Na polis democrática, cada cidadão é obrigado a confrontar e discutir suas ideias¹. Nesse regime, a existência é vivida como tragédia, como uma indeterminação, um projeto a ser criado coletivamente. “Em uma democracia, o povo pode fazer toda e qualquer coisa – e precisa saber que não deve fazer toda e qualquer coisa. A democracia é o regime da autolimitação; portanto, é também o regime do risco histórico – outro modo de dizer que é o regime da liberdade, e um regime trágico.” (CASTORIADIS, 2002, p.313) Desse modo, cada singularidade ao participar da esfera pública, da dimensão trágica da vida coletiva, é educada na vida política.

Essas primeiras formas de indivíduos criadas pelos gregos são substituídas, no decorrer da história do Ocidente, por formas de indivíduo interior. No período entre a filosofia helenística e o advento do cristianismo houve a valorização do aspecto interior da existência humana. Vernant situa nos séculos III e IV a “viragem” na história do indivíduo no Ocidente. Passa-se a falar em consciência de si, exame da vontade e do livre arbítrio. O indivíduo começa a ser definido pelos seus pensamentos mais íntimos, pela imaginação, pelos sonhos, e no limite, pelos seus pecados.

Com o aparecimento do santo homem, do homem de Deus, do asceta, do anacoreta, surge um tipo de indivíduo que só se separou do comum, se descomprometeu do todo social, para procurar o seu verdadeiro eu, um eu em tensão, entre um anjo-da-guarda que o puxa para cima e as forças demoníacas que assinalam, em baixo, as fronteiras inferiores da sua personalidade. Busca de Deus e busca do eu são as duas dimensões duma mesma experiência solitária. (VERNANT, 1988, p.43)

Segundo Vernant, essa “viragem” pode ser definida como o ponto de partida da pessoa e do indivíduo modernos. Ele ressalta que, apesar de se voltar para a sua própria interioridade, não é possível identificar esse novo indivíduo com o indivíduo renunciante. Embora apresente uma alienação em direção ao interior, de procurar Deus em si, esse indivíduo mantém “os olhos na terra” (VERNANT, 1987, p.43).

Os traços definitivos concepção moderna do homem foram formados entre os séculos XV e XVIII. Foi no período da Renascença, também denominada de humanismo, que se estabeleceu uma nova compreensão do homem e a redescoberta da cultura clássica. É importante destacar que não houve uma ruptura imediata e definitiva com o universo cultural medieval. No Renascimento há uma continuidade do medievo, na medida em que ainda porta uma noção de humanismo da tradição cristã. Dada essa continuidade, a cultura renascentista ganhou a forma de um humanismo cristão, isto é, já não se tratava mais do universo simbólico teológico medieval, mas ainda carregava a tradição cristã, enriquecida por outra herança cultural, a literatura clássica. Contudo, é possível destacar também uma profunda descontinuidade, uma vez que o Renascimento “inaugura um novo estilo de reflexão moral, integrado ao projeto de uma nova concepção da cultura e de uma nova pedagogia, fundamentos de um novo universo simbólico que assinala a ascensão do indivíduo ao primeiro plano da cena histórica e o primeiro anúncio da chamada modernidade” (LIMA VAZ, 1999, p.265).

A civilização renascentista foi a primeira civilização do livro impresso, acontecimento determinante para a circulação das novas ideias políticas e filosóficas. Kehl (2002) afirma que a enorme circulação da palavra escrita possibilitou um ambiente de transgressão, pois a leitura não podia ser totalmente tutelada. Ao lado da invenção da imprensa, o homem renascentista viu o surgimento e o desenvolvimento da atividade poética da humanidade, cujas invenções e máquinas estabelecem outro modo do homem se relacionar com o mundo. A valorização desta atividade, como se verá adiante, é fundamental para uma leitura otimista de Descartes acerca de suas contribuições para o ensino. A figura do Deus-criador, que organizava, conservava e dava sentido aos cosmos medieval é substituído pelo homem-demiurgo que, com seus novos artefatos, passa a ocupar os espaços simbólicos deixados vazios pelo novo imaginário. Um mundo povoado por objetos e artefatos dá ao homem uma nova dimensão da sua capacidade de ação e transformação. Se na Idade Média o contemplari era um valor a ser almejado, visto que o mundo, criado por Deus, parecia estar completo, no Renascimento houve um destaque para a possibilidade de transformação desse mesmo mundo pela ação humana.

Para o homem desse período não havia dúvidas que as mudanças estavam acontecendo e que um mundo novo estava surgindo. Adorno e Horkheimer (1973) veem na Reforma Protestante a expressão social de um momento do desenvolvimento histórico da noção de indivíduo. O homem renascentista se viu no “olho do furacão”, em um momento de rupturas, em que o peso da tradição não mais oferecia as respostas que os novos problemas exigiam, cabendo ao homem, e só a ele, pensar por si mesmo, sem modelos estabelecidos, os possíveis caminhos a seguir. E, se pensar que o fazer educativo se justifica por um legado da tradição, uma ruptura deste fio condutor entre o passado e o presente problematiza o próprio sentido da educação institucionalizada, tal como se vê a

crise que se instalou na educação descrita com precisão por Hannah Arendt². Tal ruptura se materializa em um esvaecimento do sentido. Assim, escreveu Kehl (2002, p.52-53) sobre a experiência de desamparo com o enfraquecimento da tradição e da necessidade de autofundação do homem moderno:

A partir da Renascença, as civilizações do Ocidente, assistiram à substituição da visão unificada do mundo medieval por outra, muito mais fragmentada, que nos apresenta um mundo em constante mutação, desgarrado do plano divino; um mundo de indivíduos particulares vivendo experiências particulares, em épocas e lugares particulares.

Para Kehl (2002), o Renascimento prepara o caminho para Modernidade, criando os primeiros indivíduos, representados nas figuras dos primeiros pensadores humanistas, para quem os feitos pessoais, e não o fato de pertencerem a um grupo social garantem posições de prestígio nos postos burocráticos do Estado.

O século XVII é visto como o marco divisório entre o fim do movimento cultural renascentista e o início de fato da Modernidade. Como aconteceu na transição do medieval para o Renascimento, também neste século não houve uma ruptura definitiva, mas há um novo modo de pensar, herdeiro dos dois séculos precedentes, portador de novos conteúdos e original nas questões que são postas ao pensamento filosófico. A modernidade se constituiu teoricamente em dois caminhos filosóficos: o empirismo, que confere ao objeto a verdade do conhecimento, e o racionalismo, que elege o Sujeito, o qual, mesmo vulnerável às mentiras e erros do mundo dos objetos, pode alcançar a verdade, desde que conduza adequadamente a razão de acordo com as regras do método. Esta característica do racionalismo é que será relevante para uma referência ao ensino, em uma perspectiva da contribuição moderna à educação. Quanto aos dois caminhos supracitados, tanto um como o outro, se constituem baseados em uma crítica à tradição, e são estas duas escolas filosóficas as responsáveis pela nova noção de subjetividade moderna, tendo em comum a separação que realizam entre sujeito, consciência que conhece, e o objeto a ser conhecido. Descartes, como será visto no Discurso, foi o primeiro filósofo a fazer tal distinção, desse modo, fundando a moderna teoria do conhecimento.

Descartes (1596-1650) viveu no limiar da falência da cultura renascentista e soube traduzir essa crise na sua obra filosófica, respondendo aos novos problemas teóricos postos ao sujeito humano com uma nova filosofia. A ambição de Descartes era encontrar uma nova fundamentação para ciência que, para ser construída, não devia ter como alicerce o que já estava pensado pela tradição escolástica. A nova ciência surge como uma exigência posta pelo vazio deixado com o fim do mundo das essências, e se constitui uma criação da razão de um sujeito, guiado de modo seguro por um método, em um caminho ordenado, de tal modo que conduza corretamente os pensamentos às ideias claras e distintas.

O Discurso do Método é a carta de identidade do pensamento cartesiano e, nas palavras de Lima Vaz (1999, p.281), “sem dúvida um dos três ou quatro textos fundadores do todo o pensamento ocidental”. Nesse texto, Descartes usa um estilo autobiográfico em que destaca os anos de estudo com os padres jesuítas no Colégio de *la Flèche*, deixando claro ao leitor que tem uma sólida formação filosófica escolástica, segundo a *ratio studiorum* e, portanto, sabe com

o que tradição filosófica está rompendo. Narra todo o processo de busca interior, mostrando como seu programa de vida se transforma em método filosófico, que pretende fundamentar uma nova racionalidade.

Da primeira à última linha de Descartes é possível identificar a busca pela individuação, pela liberação do peso da herança intelectual precedente e criação de algo realmente original, moderno.

A leitura do Discurso do Método mostra em que sentido se deva interpretar a novidade cartesiana na adoção do chamado paradigma 'mecanicista' no sentido amplo, cujas coordenadas irão circunscrever o espaço da Filosofia e da Ética modernas. É necessário representá-lo em contraposição ao paradigma 'organicista' da Filosofia antiga. Neste a construção do Sistema pressupõe a ordem dada do universo. Naquele a construção do Sistema, obedecendo às regras do método, engendra a ordem, totalmente transparente à razão que a construiu. Daqui a prioridade fundante do Eu penso, a necessária conexão entre evidência e verdade, e a sequência da ordem das razões coroada pela Ética. (LIMA VAZ, 1999, p.279-280)

Com o Discurso do Método, Descartes apresenta um projeto ousado de reforma do entendimento, não apenas rompendo com a tradição, mas sobretudo, criando uma nova paideia da razão. A reviravolta no campo teórico está no fato de Descartes ter submetido à tradição filosófica e científica a uma crítica radical, encontrando novas bases para o conhecimento humano, centrado na racionalidade humana. Com essa ideia, ele abre o Discurso:

O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm. Assim, não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isso demonstra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina bom senso ou razão, é por natureza igual em todos os homens; e portanto que a diversidade de nossas opiniões não decorre de uns serem mais razoáveis que os outros, mas somente de que conduzimos nossos pensamentos por diversas vias, e não consideramos as mesmas coisas. Pois não basta ter o espírito bom, mas principalmente é aplicá-lo bem. (DESCARTES, 1996, p.5)

Além dos anos no Colégio de la Flèche, ele estudara também Filosofia, Direito, Medicina, Teologia e Matemática. De todos esses saberes, o que mais entusiasmava Descartes era a Matemática, em razão da certeza e evidência dos seus raciocínios, em oposição aos outros saberes. Descartes acusa a tradição filosófica de ter se constituído em um emaranhado de afirmações, que mais conduzem ao erro e à incerteza que a razão.

Por isso, assim que a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei completamente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência além da que poderia encontrar-se em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto da juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, em conviver com pessoas de diversos temperamentos e condições, em recolher várias experiências, em experimentar-me a

mim mesmo nos encontros que o acaso me propunha, e, por toda parte, em refletir sobre as coisas de um modo tal que pudesse tirar algum proveito. (DESCARTES, 1986, p.13)

Descartes não é um empirista que vai catalogando experiências de vida, formando uma bagagem de vivências, um catálogo de paisagens e pessoas, mas um intelectual para quem a experiência das viagens é assumida com uma intenção interrogativa, exercendo papel fundamental em sua formação filosófica. O período das viagens é o momento em que procura desenraizar de seu espírito todos os juízos, que foram inculcados no seu pensamento sem que houvesse uma interrogação sobre sua validade.

E em todos os nove anos seguintes outra coisa não fiz senão rodar de cá para lá no mundo, procurando ser mais espectador do que ator em todas as comédias que nele se representam; e refletindo particularmente em cada matéria, sobre o que a podia tornar suspeita e levar-nos a enganos, eu ia desenraizando de meu espírito todos os erros que antes pudessem ter-se insinuado nele. (DESCARTES, 1986, p.33)

É verdade que, enquanto me limitei a considerar os costumes dos outros homens, quase nada encontrei que me desse segurança, e notava quase tanta diversidade quanto antes observava entre as opiniões dos filósofos. De forma que o maior proveito que disso tirava era que, vendo várias coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente aceitas e aprovadas por outros grandes povos, aprendia a não crer com muita firmeza em nada do que só me fora persuadido pelo exemplo e pelo costume; e assim desvencilhava-me pouco a pouco de muitos erros, que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. Mas, depois de ter empregado alguns anos estudando assim no livro do mundo e procurando adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim mesmo e de empregar todas as forças de meu espírito escolhendo os caminhos que deveria seguir. O que me deu melhor resultado, ao que me parece, do que se nunca me tivesse afastado nem de meu país, nem de meus livros. (DESCARTES, 1986, p.14)

A viagem exterior conduz a uma viagem interior, de autoconhecimento e de busca de uma verdade que tenha valor universal. Sozinho na Alemanha, num quarto aquecido, o filósofo se propõe escrever a nova filosofia, tendo como ponto de partida sua própria razão, imaginando não dever em nada à tradição que o precedia. Assim, a reforma da razão que se propõe fazer não usará alicerces já construídos, mas construirá as novas bases que darão sustentação segura ao novo edifício intelectual. A reforma da razão começa, para Descartes, na própria reforma do pensamento individual, criando para si quatro regras, as quais devem ser seguidas de modo firme e constante, não deixando de praticá-las uma única vez. Descartes, vivendo em uma época em que as ciências ganhavam novo vigor, sentia falta de um método “que ordenasse o pensamento e, ao mesmo tempo, fosse instrumento heurístico e de fundamentação verdadeiramente eficaz” (ANTISIERI; REALE, 2003, p.356). As regras do método indicam o caminho seguro que, seguido seriamente, conduz a razão à verdade.

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu na tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las.

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (Descartes, 1986, p. 23)

Essas regras, segundo Descartes, tinham a grande vantagem de organizar o conhecimento humano, dispondo-o em uma cadeia de razões, em uma ordem, em que uma verdade conduz à outra. Desse modo, citando as vantagens que ele próprio alcançara aplicando as regras, o filósofo tinha certeza que nesse caminho, o pensamento seguiria o sentido de conhecer cada vez mais os objetos de maneira mais nítida e distinta. Para Beyssade (1973, p.93):

Em vez de libertar a mente, como a lógica tradicional, do dever da atenção, o método cartesiano a reduzirá às operações elementares, criando, para cada dificuldade, uma ordem: o mesmo modo que a arte do algebrista é reduzir equações de grau superior a equações mais fáceis de resolver, o principal segredo do método é arrumar em séries os objetos que podem ser conhecidos um a partir dos outros, para procurar pela análise chegar ao mais simples e aos mais fáceis de conhecer, os quais a mente intui, ou para deduzir por síntese ou composição os mais distantes e os mais escondidos.

A dúvida em Descartes é o modo de retirar de seu espírito todas as ideias e crenças, que lhe foram sendo ensinadas ao longo da vida, de modo que, ao rejeitá-las, poderia restar “alguma coisa que fosse inteiramente indubitável” (DESCARTES, 1986, p. 37). Descartes recusa tanto a tradição representada pelos mestres e pela Escola, como também com toda sua experiência sensível. Sabendo que é preciso reformar a razão, faz-se necessário começar consigo mesmo, em uma experiência individual de pôr em questão todas as experiências sensíveis, que foram sendo assimiladas sem qualquer tipo de crítica.

Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo³ – era tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (DESCARTES, 1986, p.38)

A primeira certeza que se apresenta na ordem do pensamento se refere à existência do sujeito pensante, ou seja, de uma coisa individual. Da radicalização da dúvida à primeira certeza, Descartes continua o encadeamento de razões, acrescentando mais um elo ao seu raciocínio, distinguindo corpo e alma. Ao submeter tudo à dúvida, inclusive a própria existência, opera no plano das ideias uma distinção que confere à alma, lugar do pensamento, um conhecimento mais claro e distinto que o corpo. Nesse sentido, em parte do Discurso se verifica o pensamento cartesiano dando os primeiros contornos da subjetividade moderna e a constituição de uma nova consciência.

Descartes introduz na língua francesa a palavra “consciência” que na época tinha ares de latinismo, definindo como pensamento tudo o que é consciente, a vontade, a imaginação, até a sensação, caso se trate do pensamento de ver e não de uma modificação do olho ou do cérebro, assim como a idéia de entendimento. (BEYSSADE, 1973, p.97)

Separadas a *res cogitans*, sujeito pensante, e a *res extensa*, mundo material, Descartes cria a moderna teoria do conhecimento, pondo na consciência a fonte do conhecimento. No entanto, não há, como pretendem alguns críticos do cartesianismo, a negação do mundo empírico. A negação desse mundo feita durante a busca de alguma verdade fazia parte de método, não se constituindo em um solipsismo inerente ao pensamento cartesiano. Descartes sabe que o conhecimento começa no mundo material, mas é a consciência, por meio da representação que propicia o sentido à desordem dos fatos empíricos, garantindo um conhecimento certo e indubitável.

Para garantir a validade do conhecimento humano diante de qualquer suspeita ou dúvida, Descartes chega à segunda verdade, que é a existência de Deus. Uma existência que explica o fato de o homem, ser imperfeito, ter em seu espírito a noção de ideias perfeitas, sem que estas tenham correspondência no mundo empírico. Deus aqui não é elemento de fé religiosa, mas de investigação à luz da razão.

O projeto cartesiano cumpre, desta sorte, as exigências fundamentais do paradigma mecanicista e eis por que a filosofia e, de alguma maneira, toda a cultura moderna se reconhecem na sua identidade histórica pelos traços cartesianos de sua origem. Com efeito, o mecanicismo – se nos for permitido continuar usando esse termo que, evidentemente, não pertence à língua do século XVII e denota uma categoria de hermenêutica historiográfica – na acepção que recebe a partir de Descartes, define-se pela primazia absoluta da atividade poética no exercício da razão que encontra seu modelo privilegiado na construção da máquina. Aqui reside a distinção ou inversão fundamental operada pelo mecanicismo com relação ao organicismo pré-cartesiano. Nesse, o universo das essências, revelado pela experiência das qualidades sensíveis, precede a atividade da razão. Naquele as essências surgem da experimentação metódica, que já é uma atividade poética do sujeito, e se submetem à construção e organização cujas regras são previamente definidas. Dessas exigências do paradigma mecanicista seguem-se duas consequências que constituíram provavelmente, do ponto de vista histórico, o núcleo da intuição primeira de Descartes: a primeira de ordem noética, vem a ser a primazia da Matemática, campo por

excelência do intelecto artifex e, portanto, sede de certeza e verdade indubitáveis; a segunda de ordem metafísica, a descoberta da transcendentalidade do sujeito na evidência do Cogito e, portanto, da “rocha inabalável” que sustentará todo o edifício da nova ciência. Para Descartes trata-se dos “fundamentos” da “ciência admirável”, cuja descoberta o encheu de entusiasmo. Para o historiador trata-se das conseqüências ou, melhor, das implicações imediatas que o gênio filosófico intuiu na representação de um universo vazio, despojado da profusa riqueza das essências e das qualidades sensíveis e oferecido à atividade fabricadora de um saber que é fazer. (LIMA VAZ, 1999, p.277-278)

Qualquer crítica à Modernidade e às racionalidades não pode negar a importância da concepção moderna de indivíduo e conhecimento. A Modernidade apresenta duas faces. Tanto representou alienação do homem em direção a uma subjetividade muitas vezes solipsista, que quer existir independente do mundo, como também deu para a possibilidade real de constituição de um indivíduo emancipado.

Em um texto em que critica o chamado pós-modernismo, ou como preferia denominar, a “época do conformismo generalizado”, Castoriadis (1992, p.26) cita Habermas, lembrando que “a modernidade é um projeto inacabado.” Para Castoriadis, a Modernidade ainda está viva tanto do ponto de vista da expansão capitalista, ou seja, expansão do “domínio racional”, quanto do projeto de autonomia, embora este seja cada vez mais comprometido pela racionalidade instrumental que tudo reduz à operacionalidade e ao discurso da eficiência. Contudo, a razão moderna não é apenas computação mecânica e uniformizante, mas é essencialmente crítica, projeto de autonomia individual e coletiva. “Semelhante rebaixamento da razão, sobretudo no século XX, está, inclusive, em contradição com as aspirações e ideias dos grandes pensadores da própria emancipação moderna nos séculos XVII e XVIII” (BICCA, 1997, p.213).

A razão não é somente descrição detalhada dos dados oferecidos no plano social ou no plano natural. Se a razão é acusada, muitas vezes, pelo seu empobrecimento e redução ao caráter técnico, servindo de um simples meio a serviço de interesses, a crítica do caráter instrumental só pode ser feita a partir de pressupostos racionais modernos, não havendo, no plano teórico da Modernidade, lugar para um pós-qualquer-coisa. Somente na Modernidade, a questão da autonomia do indivíduo foi posta, no sentido que o homem passa a ser representado como o princípio da normatização social, recusando as leis e as normas, que tinham na realidade extrassocial seu fundamento. A própria ideia e possibilidade de uma revolução como projeto coletivo só é posto para o indivíduo moderno, pois para ele se opor às tradições e às hierarquias é o que garante a condição “moderna”. Uma oposição que não significa ruptura pura e simplesmente, mas uma crítica radical, o que implica rupturas em alguns pontos, mas continuidade em outros.

É justamente a questão da continuidade, que está posta para o individualismo contemporâneo. O indivíduo parece querer negar essa ideia, se perdendo em um universo atomizado e “independente”, contudo não percebendo a mais completa submissão às determinações sociais. Essa barbárie individualista deu ao indivíduo contemporâneo um traço conformista. Recolhido à vida privada, ou como prefere Castoriadis, “privatizada”, não se interessa mais

por projetos coletivos. Não encontra na cultura, na política, nas artes, o sentido de pertença a um grupo social, mas no culto à felicidade, ao presente e ao consumo. Quanto mais procura afirmar sua diferença, mais igual na insignificância ele fica.

O desafio ainda posto para os modernos é a necessária mudança radical nos interesses e nas atitudes das pessoas. A paixão pelos objetos de consumo deve ser substituída pela paixão política, pelo interesse em projetos coletivos de transformação. Se se vive de fato, em uma pós-Modernidade, se deve reconhecer nela o mérito de fazer compreender, por contraste, a radicalidade e a importância da Modernidade para o projeto de emancipação humana.

REFERÊNCIAS CARTESIANAS PARA O ENSINO

Vislumbrando a ideia de uma autonomia do sujeito quanto à aquisição, ou à descoberta, do conhecimento, cabe ao professor, independente do conteúdo ministrado, ter como horizonte formativo a compreensão de que não é ele o determinante na relação ensino-aprendizagem. Poderia ser se fosse concebido o ensino tal como fora na formação do próprio Descartes, em que a transmissão da tradição se fazia com base na repetição de um tutor sobre um suporte memorial. Como se vê em Marques (1993, p.16), “Descartes abandonará o aspecto de erudição para fazer com que a nova concepção passe, por meio do método matemático, da memória, que é a marca da erudição, à razão, que é o novo modo de explicação do método”.

Há, na modernidade, apesar de todas as acusações que lhe são feitas oriundas de diversos lugares, uma característica ímpar e que não é possível desvencilhar. Quanto ao ensino, maior importância que um saber sistematizado, disciplinar, encontra-se no método pelo qual este saber é apreendido pelo educando. Há uma necessidade de que esses saberes façam sentido àqueles aos quais são apresentados. É por meio de um sentido compartilhado que se pode suplantar o individualismo radicado em uma concepção de primazia da vida privada. É preciso que no horizonte do ato docente esteja subsumida a ideia de formação, jamais a de mero comportamento. É bom se lembrar que formação é ação ou resultado de formar, de criar, de constituir alguma coisa. No caso da atividade docente tratar-se-ia de constituir subjetividades. A atividade docente não é uma simples transmissão das informações ou dos conteúdos, trata-se antes “de uma operação que permite ao sujeito, em contato com algumas ideias, tomá-las por meio de um árduo trabalho, agregando-as ao já constituído, imputando-lhes seu estilo, reconstruindo-as e produzindo, como resultado, algo que reconhece como próprio” (STOLZMANN; RICKENS, 1999, p. 43).

Faz-se necessário que o método pelo qual este conteúdo se realiza seja apresentado ao aluno. Não que o conteúdo seja suplantado pelo método, mas um conteúdo sem um método, que permite ao aluno compreender aquele resultado como um fim que ele, enquanto aluno-pesquisador, pôde chegar, pelo seu esforço de pensamento, encadeando as razões, se não for assim, tal conteúdo permanece e permanecerá sempre desvinculado de um sentido.

Pode-se citar o exemplo de Descartes, quanto à lida com a matemática de sua época. O resultado não é suficiente. É necessário o encadeamento das razões que o levam a tal resultado.

Quando primeiramente me apliquei às disciplinas matemáticas, li logo integralmente a maior parte das coisas que habitualmente os seus promotores ensinam [...]. Mas, tanto numa como noutra, não tive a sorte de me virem às mãos autores capazes de me satisfazerem plenamente; lia neles, certamente, muitas coisas acerca dos números, cujo cálculo me fazia constatar a verdade; quanto às figuras, havia muitas coisas que, de alguma maneira, eles me metiam pelos olhos adentro e que eram o resultado de consequências rigorosas; mas, por que é que era assim e como lá se chegava não me parecia que o revelassem suficientemente à mente (DESCARTES, 1985, p.26).

A crítica que deve sobressair ao modelo de ensino inspirado em uma tradição moderna deve focalizar não a concepção de indivíduo para condená-lo, antecipadamente, pelo aparente fracasso atual do sistema escolar. Antes, o que deve ser considerado é o fato de que se vivencia o apogeu do resultado em si mesmo, uma situação em que a eficácia sobressai ao próprio processo que lhe assegura. Portanto, em um mundo fragmentado como este, não é possível permitir um retorno à metáfora cartesiana, em que o ensino se pautava por “lhes meter pelos olhos adentro” qualquer tipo de resultado, independente da eficácia que os manuais de ensino possam sugerir. Em Descartes, o que assegura o conhecimento de fato é o rigor do método, não o contrário. O conhecimento é verdadeiro, porque o método o garante, enquanto sequência de razões. Tal perspectiva é corroborada em uma leitura do advento da modernidade, em que é possível identificar uma inversão entre as categorias clássicas *theoria* e *poiesis*.

A inversão entre *theoria* e *poiesis* que se verifica nesse momento inaugural da filosofia moderna diz respeito à forma da atividade do sujeito cognoscente. Esse, do ponto de vista histórico, tinha primeiramente diante de si um universo pleno, a ser teorizado segundo a ordem em si das essências (paradigma clássico); com a dissolução desse universo tradicional apresenta-se agora um universo vazio (em termos gnosiológicos), a ser povoado pela atividade poiética da razão segundo a ordem para - nós e, portanto, evidente das essências (paradigma moderno). Ora, em virtude da desconstrução nominalista, o fundamento dessa ordem não podia ser encontrado na experiência sensível imediata. Daqui a necessidade da dúvida metódica que é, na verdade, a desconstrução cartesiana do universo da filosofia antiga e, conseqüentemente, impõe a necessidade da tarefa de construção de um novo universo racional segundo o critério da simplicidade e da necessária conexão lógica entre seus elementos. (LIMA VAZ, 1999, p.279-280)

Outra inversão identificada na obra de Descartes é apontada por Marques (1993) em uma referência a um conceito tão caro à história da filosofia, isto é, o conceito *thaumadzein*. Termo grego, traduzido normalmente por admiração, é utilizado tanto em Platão, quanto em Aristóteles como uma espécie de *pathos* necessária a toda investigação filosófica⁴. A admiração, portanto, se encontra no início da investigação, quando se trata dos filósofos antigos. Na modernidade, isto é:

Quando Descartes fala da admiração, podemos ver que ele inverte a questão aristotélica, que insiste no fato de a admiração estar no início de todo filosofar. A admiração não está no começo, mas no

fim, quando o método assegurou um conhecimento certo da realidade. (MARQUES, 1993, p.20)

Se grande parte das críticas à modernidade desaguam na ideia de uma alienação do mundo, em virtude de uma subjetividade solipsista, a compreensão do que seja a própria modernidade pela ótica cartesiana pode colaborar para que se livre destas acusações. Em Descartes, a fragmentação do saber não é uma orientação, mas uma direção contrária àquela intentada pelo filósofo, como é revelado em Regras para a direção do espírito, “é preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras” (1985, p.13). O que possibilita esta afirmação é justamente que é o mesmo e único método para a aquisição do conhecimento verdadeiro. E é a ideia de um mesmo método, que também assegura a possibilidade de um mundo comum. Isto porque, se relembra, em Descartes “o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada”, portanto um compartilhar do mundo, ainda que o método tenha como centralidade o sujeito e como fundamento o cogito, nele é possível o desvencilhamento do solipsismo em razão de que o mesmo caminho possa ser percorrido por cada um que a ele se proponha. A crítica à racionalidade instrumental só se sustenta se se aceitar uma primazia do resultado em detrimento do processo. Por esse viés é possível um resgate do método cartesiano como referência intelectual para o campo da educação e do ensino.

The individual and knowledge in modernity: a Cartesian reference to teaching

ABSTRACT

The relation of the modern notions of individual and knowledge with teaching is this paper's study object. It begins by identifying the origin of individuality in the West, seeking to establish possible relations with the modern individual. Next, it takes up the issue of knowledge in the origins of modernity, highlighting Descartes' new conception of individuality and subject of knowledge. Before concluding, it calls attention to the instrumental aspect of modern rationality, notwithstanding, without disregarding that rational thinking goes far beyond simple operability. At last, it takes into consideration the centrality of Descartes' method as a referential of the teaching-learning process.

KEYWORDS: Individual. Knowledge. Modernity. Education.

NOTAS

¹ Mesmo considerando a não participação de mulheres, escravos e estrangeiros na vida política, não é possível ignorar a profunda radicalidade da criação democrática grega. Pela primeira vez na história humana, um grupo social tomou para si a responsabilidade sobre a condução da vida social. Nessa criação histórica não identificamos “nem um ‘modelo’, nem um espécime entre outros, mas um gérmen.” (CASTORIADIS, 2002, p.280)

² O ensaio A Crise na educação, incluso na obra Entre o passado e o futuro.

³ Em Francês: “*je pense, donc je suis*”.

⁴ Em Platão, o diálogo Teeteto. Em Aristóteles, o livro I de sua Metafísica.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Indivíduo. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Temas básicos da Sociologia**. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1973. p.45-60.

ANTISERI, D.; REALE, G. **História da filosofia**: do Humanismo a Kant. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

ARENDT, H. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

ARISTÓTELES. **Política**. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BEYSSADE, J. M. Descartes. In: CHÂTELET, F. **A filosofia no novo mundo**: séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro, 1973. v. 3. p. 81-114.

BICCA, L. **Racionalidade moderna e subjetividade**. São Paulo: Loyola, 1997.

CASTORIADIS, C. **As encruzilhadas do labirinto II**: os domínios do homem. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, C. A época do conformismo generalizado. In: CASTORIADIS, C. **As encruzilhadas do labirinto III**: o mundo fragmentado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p.13-26

CASTORIADIS, C. L'écritain et la démocratie. In: LA FENÊTRE SUR LE CHAOS. Paris: Seuil, 2007. p.97-119.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, R. **Discours de la méthode**. 4ème. éd. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1967. p.79-485.

DESCARTES, R. **Regras para a direcção do espírito**. Lisboa: Edições 70, 1985.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GUSDORF, G. **Les sciences humaines et la pensée occidentale**. Paris: Payot, 1966. v. 11.

HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. 4. ed. Coimbra: Armenio Amado, 1980.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2007.

KEHL, M. R. **Sobre ética e psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2004. v. 1.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA VAZ, H. C. **Escritos de filosofia VII**: raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

MARQUES, J. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

STOLZMANN; RICKENS. Do dom de transmitir à transmissão de um dom. **Rev. da Associação Psicanalítica**, Porto Alegre, n. 16, 1999.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. 10. ed. Rio de Janeiro, 1998.

VERNANT, J. P. O indivíduo na cidade. In: VEYNE, P. et al. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Edições 70, 1988. p.25-44.

Recebido: 26 maio 2017.

Aprovado: 5 jun. 2017.

DOI: <http://dx.doi.org/10.3895/etr.v1n1.5933>.

Como citar:

FERREIRA, E. P.; SILVA, R. L. Indivíduo e conhecimento na Modernidade: uma referência cartesiana para o ensino. **Ens. Tecnol. R.**, Londrina, v. 1, n. 1, p. 16-32, jan./jun. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rbqv/article/view/5933>>. Acesso em: XXX.

Correspondência:

Evandson Paiva Ferreira

Rua 257, n. 136, ap. 1802, Setor Universitário, 74610-210, Goiânia, Goiás, Brasil.

Direito autoral:

Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

