

A perspectiva antropológica filosófica de Wittgenstein e o conceito de homem na educação

Cristiane Maria Cornelia Gottschalk¹

Resumo: Trata-se de uma reflexão sobre o conceito de homem da perspectiva da antropologia filosófica de Wittgenstein, entendida como descrição de usos linguísticos. A partir de considerações do antropólogo Clifford Geertz sobre o impacto das culturas sobre o conceito de homem, proponho um olhar filosófico sobre o papel da linguagem na constituição da natureza humana, tendo em vista esclarecer a questão da possibilidade da existência de universais substanciais que possam ser tomados como elementos centrais na definição do homem. Sem cair em um relativismo cultural, e tampouco aderindo a concepções dogmáticas que postulam algum tipo de essência humana, penso ser possível apontar para aspectos, que nos definem como humanos, entrecidos com as diversas linguagens naturais, as quais são constituídas por jogos de linguagem que envolvem costumes, hábitos e fundamentalmente, ritos cerimoniais. Desta perspectiva pragmática, pressupostos formativos herdados de Rousseau e Dewey, entre outros grandes filósofos e educadores, são relativizados, e a questão pedagógica que se coloca, então, é: não havendo universais que nos caracterizam, como formar estes homens concretos que sejam capazes de transitar entre o que lhes foi legado em suas diferentes culturas e a capacidade de resistência às determinações políticas/sociais, criando novas formas de significar o mundo?

Palavras Chave: homem cerimonial, formação humana, jogos de linguagem, antropologia dos usos, Wittgenstein.

Abstract: It is a reflection on the concept of man from the perspective of Wittgenstein's anthropological philosophy, understood as a description of linguistic usage. From considerations of the anthropologist Clifford Geertz on the impact of culture on the concept of man, I propose a philosophical look at the role of language in the constitution of human nature, in order to clarify the question of the possibility of substantial universals that can be taken as central elements in man's definition. Without falling into a cultural relativism, nor adhering to dogmatic conceptions which postulate some kind of human essence, I think it is possible to point to aspects that define us as human, which are interwoven with the various natural languages consisted of language games involving customs, habits and essentially ceremonial rites. This pragmatic perspective relativizes inherited formative assumptions of Rousseau and Dewey, among other great philosophers and educators, and raises the following pedagogical question: if there is no universal that characterize us, how to form these concrete men, being able to move between what was their legacy in their different cultures and the capacity of resilience to political / social determinations, creating new ways to mean the world?

Keywords: Ceremonial man, human formation, language games, Wittgenstein.

Algumas vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as faculdades espirituais. E isto significa: “eles não pensam, por isso não falam”. Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se não levarmos em conta as formas de linguagem mais primitivas. – Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar.²

Wittgenstein

¹ Professora doutora do Departamento de Filosofia da Educação e Ciências da Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), e coordenadora da área de “Filosofia e Educação” do Programa de Pós-Graduação da USP.

² Wittgenstein, 1997, §25. Ao longo deste texto estarei me referindo à segunda fase do pensamento de Wittgenstein, cujos escritos foram em parte organizados por ele próprio na obra *Investigações Filosóficas*, abreviado aqui pela sigla *IF*.

Em um primeiro momento, a epígrafe que abre este texto poderia nos levar a pensar que o eminente filósofo austríaco tivesse alguma pretensão de fazer ciência empírica ao se debruçar sobre o papel que a linguagem exerce sobre nós, diferenciando-nos, assim, de outros animais. No entanto, nada mais distante das finalidades de suas reflexões que dar respostas aos problemas que as teorias da evolução nos legaram. Embora Wittgenstein tivesse como preocupação central ao longo de toda a sua obra investigar as relações entre linguagem, pensamento e mundo, sua abordagem era estritamente filosófica. Não se tratava de buscar a gênese da linguagem ou do pensamento no homem, e muito menos tinha como pretensão de fazer a descrição empírica desses processos. Embora reconhecesse a importância do trabalho de Charles Darwin para a compreensão de fatos da natureza, incomodava-o o encantamento que as teorias da evolução exerciam sobre seus admiradores, levando-os ao que Wittgenstein ironicamente denominava de “convulsão darwiniana”. Por exemplo, em relação à ideia que havia se propagado amplamente de que organismos monocelulares teriam se tornado cada vez mais complicados até se converterem em mamíferos, homens, etc. Wittgenstein se pergunta:

Alguém viu jamais tal processo acontecer? Não. Viu-o acontecer agora? Não. A evidência da criação é apenas uma gota no oceano. Mas houve milhares de livros em que se disse ser essa a solução óbvia. As pessoas baseavam sua *certeza* em alicerces extremamente frágeis. Não poderia ter havido uma atitude que afirmasse: “Não sei. Trata-se de uma hipótese interessante que pode vir a ser eventualmente confirmada”? Isso mostra como podemos ser persuadidos de algo. Ao fim, esquece-se inteiramente todo problema de verificação, está-se apenas certo de que deve ter sido assim. (1970, III, 32)³

Segundo o filósofo austríaco, aceitamos certas teorias muitas vezes por ficarmos encantados por elas, sem nos darmos conta de que toda ciência está fundamentada em uma visão de mundo, que por sua vez, é constituída fundamentalmente por convenções no interior de uma determinada forma de vida. Além do que, uma descrição empírica do homem e de sua gênese não nos esclarece em nada sobre os sentidos que a ele são atribuídos. Com o fito de descrever a gramática deste conceito, recorrerei a algumas reflexões da segunda fase do pensamento de Wittgenstein, em que ele apresenta um método de exploração dos limites dos sentidos que constituímos através da linguagem, não apenas descrevendo-os, mas inclusive *inventando-os*.

O essencialismo e o relativismo na antropologia

No campo das ciências empíricas, algumas das promessas de Charles Darwin continuam sendo perseguidas por seus discípulos, cultivando-se a esperança que uma investigação regressiva nos daria uma explicação definitiva da natureza humana:

Quando deixarmos de olhar para um ser orgânico como um selvagem olha para um navio, isto é, como algo totalmente além da sua compreensão; quando olharmos cada produção da natureza como um organismo cuja história é muito longa; quando contemplarmos cada

³ Esta passagem encontra-se em uma compilação de anotações de alunos de Wittgenstein, registradas em alguns de seus cursos, e publicadas posteriormente sob o título, *Estética, Psicologia e Religião*.

conformação e cada instinto complexos como a soma de muitas combinações, todas vantajosas para o seu possuidor, da mesma forma que toda grande invenção mecânica é a soma do trabalho, da experiência, da razão, e até dos erros de numerosos trabalhadores; quando assim virmos cada ser organizado quão mais interessante, e falo por experiência própria, se tornaria o estudo da história natural! (Darwin, 2004, pp.506-7)

É esta história natural que perseguem os arqueólogos, antropólogos, geólogos, biólogos e outros, que até hoje se surpreendem com as novas descobertas da arqueologia, obrigando-os a redesenhar o quebra-cabeça herdado de Darwin. Ao longo dessa investigação, surgem alguns campos de pesquisa considerados transdisciplinares, como o da ecologia humana, em que as fronteiras entre natureza e cultura tendem a ser dissolvidas, em que tudo parece se reduzir, em última instância, a fundamentos empíricos. No entanto, alguns ramos da antropologia têm procurado escapar de concepções dogmáticas que a aprisionam em sistemas simplistas de explicação da natureza humana. Após o iluminismo, em que se procuravam leis imutáveis que caracterizariam as ações dos homens nas diferentes culturas em que estão imersos, surgiram diversas teorias da cultura que abandonam o ideal de uma definição única do homem. Segundo o antropólogo Clifford Geertz, o problema da perspectiva iluminista, que acreditava haver caracteres humanos que não seriam modificados pelos costumes e outros fatores culturais,

é que a imagem de uma natureza humana constante, independente de tempo, lugar e circunstância, de estudos e profissões, modas passageiras e opiniões temporárias, pode ser uma ilusão, que o que o homem é pode estar tão envolvido com onde ele está, quem ele é e no que ele acredita, que é inseparável deles. É precisamente o levar em conta tal possibilidade que deu margem ao surgimento do conceito de cultura e ao declínio da perspectiva uniforme do homem. O que quer que seja que a antropologia moderna afirme – e ela parece ter afirmado praticamente tudo em uma ou outra ocasião – , ela tem a firme convicção de que não existem de fato homens não-modificados pelos costumes de lugares particulares, nunca existiram e, o que é mais importante, não o poderiam pela própria natureza do caso.

Mas então, a natureza humana não existe e os homens são pura e simplesmente o que a sua cultura faz deles? Não haveria, ao menos, uma “unidade básica da humanidade”, universais substanciais que devem ser tomados como elementos centrais na definição do homem? A resposta de Geertz é claramente pelo não:

(...) a noção de que a essência do que significa ser humano é revelada mais claramente nesses aspectos da cultura humana que são universais do que naqueles que são típicos deste ou daquele povo, é um preconceito que não somos obrigados a compartilhar. Será que é apreendendo alguns fatos gerais – que o homem tem, em todo lugar, uma espécie de “religião” – ou apreendendo a riqueza deste ou daquele fenômeno religioso – o transe balinês ou o ritualismo indiano, o sacrifício humano asteca ou a dança da chuva dos Zuñi – que iremos apreendê-lo? O fato de o “casamento” ser universal (se de fato ele o é) será um comentário tão penetrante sobre o que somos, como os fatos

relativos à poliandria himalaia, àquelas regras fantásticas do casamento australiano ou aos complicados sistemas de dote da África banto? O comentário a respeito de ser Cromwell o inglês mais típico do seu tempo, precisamente por ser o mais esquisito, também pode ser relevante quanto a esse propósito: pode ser que nas particularidades culturais dos povos – nas suas esquisitices – sejam encontradas algumas das revelações mais instrutivas sobre o que é ser genericamente humano. E a principal contribuição da ciência da antropologia na construção – ou reconstrução – de um conceito do homem pode então repousar no fato de nos mostrar como encontrá-las. (2008, pp.31-2)

Para o antropólogo, o estudo destes modos díspares de existência do homem exige que se leve em consideração a descrição não apenas de diferentes padrões de comportamento, mas também a descrição dos símbolos significantes, como as palavras, os gestos, os desenhos, sons musicais, artifícios mecânicos, objetos naturais, enfim, tudo aquilo que é usado para impor um significado às experiências. Estes sistemas simbólicos organizados não seriam apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição *essencial* para ela, sendo a cultura “a principal base de sua especificidade”. Teria havido uma superposição de mais de um milhão de anos entre o início da cultura e o aparecimento do homem como hoje o conhecemos, o que significa que “a cultura, em vez de ser acrescentada, por assim dizer, a um animal acabado ou virtualmente acabado, foi um ingrediente, e um ingrediente essencial, na produção desse mesmo animal” (2008, p.34). Em outras palavras, os sistemas de símbolos significantes (linguagem, arte, mito, ritual) criaram um novo ambiente a que o homem foi obrigado a se adaptar. Geertz conclui ainda, que assim como a cultura nos modelou como espécie única, ela também nos modela como indivíduos separados. Por exemplo, no caso da cultura dos javaneses estudada por ele, ser humano:

não é apenas respirar; é controlar a sua respiração pelas técnicas do ioga, de forma a ouvir literalmente, na inspiração e na expiração, a voz de Deus pronunciar o seu próprio nome – “*hu Allah*”. Não é apenas falar ou emitir as palavras e frases apropriadas, nas situações sociais apropriadas, no tom de voz apropriado (...). Não é apenas comer: é preferir certos alimentos, cozidos de certas maneiras, seguir uma etiqueta rígida à mesa ao consumi-los. Não é apenas sentir, mas sentir certas emoções muito distintamente javanesas (e certamente intraduzíveis) – “paciência”, “desprendimento”, “resignação”, “respeito”. (...) Aqui, ser humano certamente não é ser Qualquer Homem; é ser uma espécie particular de homem, e sem dúvida os homens diferem: “Outros campos”, dizem os javaneses, “outros gafanhotos” (2008, p.38).

Enfim, introduzindo uma terminologia wittgensteiniana, poder-se-ia dizer que há certa “semelhança de família” nas diversas caracterizações dos seres humanos imersos em suas distintas formas de vida, em que seriam *regulados* por seus respectivos sistemas simbólicos. No entanto, estas especificidades culturais podem levar, às vezes, a um estranhamento e mesmo, à total incompreensão de certos comportamentos e ações de povos ditos primitivos pelos antropólogos, *mesmo quando entendemos sua linguagem*. Como, explicar isto? Como caracterizar a natureza humana, evitando-se, por um lado, o dogma da evolução cultural, e por outro lado, o relativismo cultural? Penso que Wittgenstein esclarece estas questões, de modo bastante inusitado.

O homem como animal cerimonial

Voltando à epígrafe inicial do texto, em que Wittgenstein afirma que a linguagem em suas diversas manifestações, tais como ordenar, perguntar, contar, conversar etc., fazem parte da nossa história natural, assim como andar, comer, beber, brincar etc, à diferença dos antropólogos, o filósofo não irá se deter no seu aspecto empírico. Independentemente de observações minuciosas como fazem os cientistas, que procuram “universais substanciais” na definição de homem, ou mesmo, em um outro extremo, descobrir “esquisitices” reveladoras do humano, o filósofo apenas observa que o homem emprega os mais diversos *jogos de linguagem*⁴ para se relacionar com o mundo (ordenar, perguntar, contar, conversar...), em que a linguagem verbal está intrinsecamente ligada a estas diversas atividades humanas. O modo como andamos, bebemos, ou falamos já fazem parte de uma *forma de vida*. A linguagem não está descolada deste conjunto de atividades que nos caracteriza, as palavras não se reduzem a um uso referencial, apenas descrevendo significados externos à linguagem, como se esta tivesse apenas a função de nomear/rotular sentidos preexistentes em um mundo ideal, mental ou empírico. A nomeação é, segundo Wittgenstein, apenas um jogo preparatório para a constituição dos conceitos, que se dá gradualmente no *uso* efetivo da linguagem.

Em outras palavras, é no interior de *jogos de linguagem* que os sentidos vão sendo produzidos. E são estes usos que o filósofo se interessa em descrever, usos da linguagem em contextos pragmáticos, que envolvem ações, gestos, interlocutores, figuras, objetos utilizados como amostras, paradigmas, etc., elementos linguísticos que fazem parte de nossos variados jogos de linguagem. Assim, poderíamos dizer que o filósofo faz uma antropologia *dos usos*, descrevendo usos de nossa linguagem que se situam fora do âmbito do empírico:

O que fornecemos, na realidade, são observações sobre a história natural do homem; porém, não contribuições curiosas, e sim constatações das quais ninguém duvidou, e que escapam à observação somente porque estão continuamente diante de nossos olhos. (IF, §415)

Trata-se, para o filósofo, de descrever o que consideramos óbvio, certezas das quais não abrimos mão, tais como, “esta mão é minha”, “só eu posso sentir minhas dores”, “meu nome é X”, “todo objeto é idêntico a si próprio”, e assim por diante. Ou seja, não são idiosincrasias que interessam a ele, pelo contrário, exatamente o que acordamos *na linguagem*, que não se reduzem a acordo de opiniões, mas tudo que consideramos inquestionável em nossa forma de vida, é isto que constitui a base de nossa visão de mundo, que nos constitui como homens.

“Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes *na linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida (IF, §241)

O próprio conceito de homem é um conceito vago, depende de uma práxis que lhe dá sentido. Geertz ao estudar os costumes dos javaneses relata que, “a forma como

⁴ Este termo é utilizado por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas* para se referir à totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada (IF, §7). Alguns exemplos de jogo de linguagem são apresentados por ele nesta mesma obra no § 23: pedir, agradecer, ordenar, cantar cantiga de roda, contar piada, inventar uma história, relatar um acontecimento...

um camponês de arroz se torna humano e javanês difere da forma pela qual um funcionário civil se torna humano” (2008, p.38) Como este povo define o estatuto de humano vai depender fundamentalmente da totalidade de suas práticas linguísticas, que não se reduzem a palavras, mas envolvem atividades as mais diversas. Assim, não basta conhecer a linguagem verbal de um povo para compreender suas ações e atitudes, mas é o modo como ela é *empregada* nas diversas situações da forma de vida da comunidade estudada que será a porta de entrada para qualquer atribuição de sentido ao fato observado.

Mas, não haveria, então, algo que distinguisse o homem dos animais, independentemente das diferentes culturas? Apenas estabelecemos diferentes sistemas de regras que nos permitem significar o conceito de homem, aparentados entre si em maior ou menor grau? Como se perguntava Geertz, não haveria, ao menos, uma “unidade básica da humanidade”? O máximo que Wittgenstein arrisca na direção de algo em comum é expresso por ele nas seguintes palavras: “poder-se-ia quase dizer, o homem é um animal cerimonial. Isto é provavelmente em parte falso, em parte absurdo, mas há algo também de correto nisto.” (BFGB, p.14)⁵

Com base em relatos antropológicos, em particular as observações registradas pelo antropólogo James G. Frazer, que em um estudo de 1890 havia comparado crenças religiosas e mágicas em diversos lugares do planeta, Wittgenstein conclui que não estamos assim tão distantes de outras culturas consideradas por nós primitivas. Também temos os nossos rituais, e conseguimos através deles estabelecer relações intermediárias com os rituais os mais macabros possíveis. São estas semelhanças que interessam ao filósofo, mesmo que não imediatas. Não haveria uma evolução darwiniana entre culturas mais primitivas e o estágio civilizatório que teríamos alcançado. Ao compararmos entre si as mais diferentes culturas constatamos apenas “um espírito comum”, inefável:

Todas essas diferentes práticas mostram que não se trata aqui da filiação de uma a outra, mas de um espírito comum. Poder-se-ia inventar (criar poeticamente) todas essas mesmas cerimônias. E o espírito pelo qual seriam inventadas é precisamente o seu espírito comum. (BFGB, p. 27)

Quando Geertz interpreta culturas aparentemente tão distantes da nossa, isto é possível por dispormos de referenciais não assim tão diferentes delas. Quando ele e outros antropólogos relatam rituais tenebrosos, como os de sacrifício humano, o que estaria de fato nos impressionando? Segundo Wittgenstein, nos reconhecemos de algum modo nestes rituais:

(...) de onde vem na realidade o profundo e o tenebroso no sacrifício humano? São pois só os sofrimentos da vítima que nos impressionam? Doenças de todo tipo, que são ligadas a sofrimentos do mesmo tipo, não provocam, contudo esta impressão. Não, esse profundo e tenebroso não é evidente, se nós ficamos conhecendo a história da ação manifestada, pelo contrário, somos nós que o reintroduzimos a partir de uma experiência da nossa interioridade. (BFGB, p. 24)

⁵ Utilizarei a sigla *BFGB* para me referir aos escritos de Wittgenstein em que faz uma crítica à obra do antropólogo James G. Frazer, intitulada *O Ramo de Ouro*, na qual este concluiu que as crenças humanas progrediam através dos seguintes estágios: mágica primitiva, religião e ciência.

Estaria, então, Wittgenstein, recorrendo a alguma entidade metafísica como uma experiência mística comum, que estaria na base da natureza humana? É aqui que o papel da linguagem e suas técnicas de constituição dos sentidos tornam mais clara a ligação com nossos ancestrais, sem que seja necessário estabelecer algum tipo de evolução darwiniana pressuposta no conceito de homem ou postularmos uma unidade substancial entre diferentes formas de vida humana. O que temos são apenas relações de sentido (e não causais) entre estas diferentes formas de vida, sem que haja um suposto desenvolvimento progressivo entre elas. Segundo Wittgenstein:

Quando estou furioso com algo, bato às vezes minha bengala na terra ou contra uma árvore etc. Mas não acredito que a terra seja culpada ou que a bengala possa ajudar em algo. “Descarrego minha fúria”. E todos os ritos são desse tipo. Essas ações podem ser denominadas como ações instintivas. - E uma explicação histórica do que talvez eu ou os meus antepassados acreditaram antes, de que bater na terra ajudava em algo, são fantasmagorias, são hipótese supérfluas que nada explicam. O importante é a semelhança do ato com o meu ato de castigar; porém, mais do que essa semelhança, nada se pode constatar. (BFGB, p.19).

Assim, ao invés de formularmos teorias fantasiosas ou cientificistas sobre os vínculos com nossos ancestrais, Wittgenstein sugere que observemos situações em que agimos de modo bastante semelhante a outros povos, basta ir traçando ligações intermediárias entre atos vistos por nós como tenebrosos e nossos costumes os mais triviais, e perceberemos um mesmo espírito, que embora não possa ser dito, nos é mostrado. Estes ritos, embora não possam muitas vezes ser expressos através de palavras, são *condições de sentido* de nossas ações e comportamentos. Fazem sim, parte dos nossos *jogos de linguagem*. Como então esta perspectiva wittgensteiniana do sentido e da linguagem pode apontar para uma nova concepção de formação de homem? Quais práticas pedagógicas decorreriam dela?

O conceito de homem na educação

No campo da educação, as vertentes mais naturalistas da antropologia, de certo modo, já estão presentes nas ideias do filósofo e educador John Dewey, desde o início do século passado, quando ele introduz um novo sentido para o conceito de experiência. Contrapondo-se a seu grande mestre Rousseau, que afirmava que natureza e destino (uma posição na sociedade) estariam, na maior parte das vezes, em contradição – levando ao impasse se formamos homens ou cidadãos – , para o maior representante do pragmatismo americano na educação, esta seria uma falsa questão, uma vez que todo conhecimento, por mais específico que seja, já estaria de algum modo em germen na experiência da criança:

Abandonemos a noção de “matérias” como coisas fixas, integrais e alheias à experiência da criança; evitemos pensar nessa experiência como se fora qualquer coisa rígida e acabada; vejamo-la no seu caráter embrionário, móvel e vital; e compreenderemos, assim, que a criança e os programas são simplesmente dois limites extremos do mesmo processo. Do mesmo modo que dois pontos definem uma linha reta, assim o estado presente da criança e os fatos e verdades dos estudos definem o ensino. (1978, p.48)

Assim, nossos aparatos conceituais pertencentes às mais diversas disciplinas, seriam apenas um outro modo da experiência, uma mesma realidade que teria seus aspectos simbólicos e empíricos transformando-se um no outro sucessivamente. Não haveria, portanto, a oposição entre natureza humana e sociedade apresentada mais de um século antes por Rousseau, e explicitada logo no início de sua grande obra, *Emílio*, em que proclamava os objetivos de sua educação:

Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem educado para tal condição não pode preencher mal as outras relacionadas com ela. Pouco me importa que destinem meu aluno à espada, à igreja ou à barra. Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair das minhas mãos, concordo que não será nem magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar; tudo o que um homem deve ser, ele será capaz de ser, se preciso, tão bem quanto qualquer outro; e, ainda que a fortuna o faça mudar de lugar, ele sempre estará no seu. (1999, p.14)

Assim, enquanto em Rousseau aparece um ideal de homem que perpassa todas as variedades possíveis de desenvolvimento humano em uma determinada sociedade (e mesmo em outras com costumes muito diferentes), surgindo posteriormente, uma segunda natureza no homem, de caráter *convencional*; Dewey naturaliza este processo ao considerar nossa herança cultural uma transformação contínua de nossas experiências empíricas.

Vemos aqui duas concepções de formação de homem, com implicações bastante distintas para a proposição de eventuais práticas pedagógicas, que realizariam ou, pelo menos, aproximariam o homem destes diferentes ideais formativos. Por um lado, haveria o Homem a ser formado antes de qualquer posição social a ser ocupada por ele e, por outro lado, características/impulsos individuais a serem desenvolvidos na criança a partir de seus interesses, tais que, através da mediação do professor, estas experiências infantis gradualmente se cristalizariam nos conceitos e aparatos teóricos do programa escolar, através da *atividade* da criança. Embora esta visão pragmática de Dewey, sintetizada pelo “aprender fazendo”, ocupe até hoje um lugar de destaque nos meios educacionais, em particular, nos documentos oficiais para o ensino público no Brasil, o ideal de homem de Rousseau também tem lugar, nestes mesmos documentos, como se vê nesta passagem da introdução aos Parâmetros Curriculares Nacionais para o ensino médio:

A nova sociedade, decorrente da revolução tecnológica e seus desdobramentos na produção e na área da informação, apresenta características possíveis de assegurar à educação uma autonomia ainda não alcançada. Isto ocorre na medida em que o desenvolvimento das competências cognitivas e culturais exigidas para o *pleno desenvolvimento humano* passa a coincidir com o que se espera na esfera da produção. O novo paradigma emana da compreensão de que, cada vez mais, as competências desejáveis ao pleno desenvolvimento humano aproximam-se das necessárias à inserção no processo produtivo. Segundo Tedesco, aceitar tal perspectiva otimista seria admitir que vivemos “uma circunstância histórica inédita, na qual as capacidades para o desenvolvimento produtivo seriam idênticas para o papel do cidadão e para o desenvolvimento social”. (*PCN/ Ensino Médio*, vol. 1 - bases legais, pp.25-6, grifo meu).

Como se vê acima, ecos da teoria da evolução de Darwin ressurgem nos ideais formativos do homem preconizados nas afirmações acima, como se estivéssemos vivendo o auge do desenvolvimento da espécie humana, em que natureza (competências cognitivas), cultura e destino humano se conjugam, como se fossem pontos pertencentes à mesma reta (parafraçando a metáfora geométrica de Dewey), potencializando-se, ainda mais, a diluição entre o simbólico e o empírico. Esta perspectiva neoliberal foi capaz de conjugar o Homem de Rousseau, flexível o bastante para ocupar qualquer posição na sociedade (e, portanto, potencialmente descartável e substituível) e ao mesmo tempo, decretam um suposto desenvolvimento natural de suas capacidades cognitivas, que, por “uma circunstância inédita”, coincidiriam com as demandas de uma sociedade tecnológica e globalizada.

Parece-me que a educação contemporânea logrou conciliar em seus discursos oficiais as visões de homem do iluminismo/naturalismo com a do pragmatismo dos relativistas culturais, perpetuando estas perspectivas dogmáticas do conceito de homem. Enquanto que da perspectiva antropológica filosófica de Wittgenstein, não há uma hierarquia entre diferentes modos de vida, e muito menos um sentido essencial do conceito de homem, determinado empiricamente, como pretendiam as teorias de Darwin sobre a evolução. O que temos são jogos de linguagem aparentados entre si, e que nos caracterizam como humanos. Através da imaginação e transitando entre diferentes formas de ver o mundo, novos sistemas simbólicos são inventados, constituindo novos aspectos humanos, e assim, vamos alargando o nosso conceito de homem: seres linguísticos que estão imersos em práticas cerimoniais entrecidas com a linguagem, as quais são condições de sentido para organizarmos nosso mundo mental e empírico. Práticas que funcionam como regras linguísticas, eventualmente controlando comportamentos e ações como afirma Geertz, mas que não os *determinam*, apenas constituem um campo de possibilidades para atribuição de sentido às experiências humanas, tecendo-se através delas um espírito comum a todos que dominam uma linguagem natural, tendo como pano de fundo ritos, hábitos, costumes e cerimônias. É neste campo inefável que surge a possibilidade do novo e do imprevisto.

Em suma, desta perspectiva antropológica filosófica, a educação pode ser vista como uma atividade que envolve práticas que vão além da perpetuação do que nos é dado, possibilitando o exame crítico destas bases que não vemos, por serem demasiadamente óbvias para os nossos olhos. Uma atividade que nos instiga a fazer comparações entre diferentes modos de ver o mundo, estabelecendo concatenações entre sentidos díspares, relativizando assim, nossos dogmas, a saber, o que nos parece transparente. Ao se resgatar a distinção entre o simbólico e o empírico das nossas ações humanas, aponta-se para práticas pedagógicas que promovam, antes de tudo, a capacidade de resistência dos alunos às determinações políticas e sociais ao mesmo tempo que os instiguem a criar novas formas de significar o mundo, *a partir do que lhes foi legado em suas diferentes culturas*.

Referências

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN)*. Ensino Médio. Ciências da Natureza, Matemática e suas Tecnologias, vol. 1 – Bases Legais. MEC/SEF, 1999.

DARWIN, C. *A Origem das Espécies*. Tradução de Eduardo Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DEWEY, J. “*A criança e o programa escolar*”. In: *Vida e Educação*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

PAGOTTO-EUZEPIO, M. S.; ALMEIDA, R. (orgs) *Sobre a ideia do humano*. São Paulo: Képos, 2012.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WITTGENSTEIN, L. *Estética, Psicologia e Religião – palestras e conversações*. Trad. De José Paulo Paes. São Paulo: editora Cultrix, 1970.

_____ *Philosophical Investigations*. Texto bilíngue alemão – inglês, traduzido por G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

_____ *Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough' (BFGB)*. Texto bilíngue alemão-português, traduzido por João José R. L. de Almeida. In: http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbium/vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf.

Recebido para publicação em 03-09-15; aceito em 05-10-15