

Associação de Professores de Filosofia

PROPOSTA DE CORRECÇÃO DO EXAME NACIONAL DE FILOSOFIA~

12º ANOS DE ESCOLARIDADE

PROVA 114

1ª Fase -1ª Chamada – 2001 / 2002

(duração da prova 120 min.)

Nota Prévia

A Associação de Professores de Filosofia mais uma vez aceitou o "desafio" de apresentar uma proposta de correcção da prova de exame de Filosofia (prova 114) do 12º Ano.

Considerando que, sobretudo em Filosofia, poderão existir tantas leituras quantas as pessoas que as fazem, procurámos conciliar o conhecimento que os alunos deverão ter das obras com uma interpretação possível e fundamentada. Como tal, esta proposta de correcção deve ser vista como uma mera orientação. Dum elenco de 22 obras escolhemos abordar no Grupo I: "Carta sobre a Tolerância" de J. Locke e no Grupo II o tema "Política e Bem" no "Górgias" de Platão e "Socratismo Estético e Tragédia" na "Origem da Tragédia" de Nietzsche.

Grupo I

Obra: CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA, J. Locke

(Questões 1. e 2. cf. critérios de correcção)

Resposta à questão n.º 3

Locke introduz-nos na sua obra mostrando que a tolerância é um princípio de conduta fundamental de todo o que se assume como cristão, bastando, para isso, seguir as Sagradas Escrituras que pregam o amor ao próximo, a caridade, a benevolência e a persuasão pela palavra.

No entanto, as guerras e os abusos sucessivamente cometidos em nome da religião, levam-no, por um lado, a denunciar a hipocrisia dos que o fazem (porque muitas vezes ocultam interesses e ambições de poder ou cobram aos outros uma pureza moral que eles próprios não têm), e, por outro, a usar a única arma que ele considera legítima em nome da palavra divina e em nome da razão: o poder da argumentação.

Assim, a *Carta Sobre a Tolerância* é um exercício argumentativo que visa fundamentar a conduta tolerante, nomeadamente a tolerância religiosa. No entanto, e como já vimos anteriormente, embora esta se suporte nos princípios da fé cristã, ele não pode apenas apelar aos preceitos religiosos, ao amor ao próximo, para que os seus concidadãos de persuadam da necessidade duma conduta tolerante. É necessário que a sua argumentação vá mais longe e que toque naquilo que é efectivamente fundamental. É que se a religião é sistematicamente usada por príncipes e eclesiásticos para justificar o poder e o domínio sobre os outros, a sua argumentação tem que, necessariamente, passar pela delimitação do poder legítimo de cada um, o que significa, também, definir com clareza a natureza de cada tipo de instituição e os instrumentos que cada uma pode usar. Daí que, neste sentido, a argumentação lockiana sobre a tolerância religiosa seja, sobretudo, uma reflexão política. Ela vai incidir sobre a actuação legítima de cada indivíduo particular, que faz parte livremente duma sociedade civil, e, em especial, dos que detêm poder político e religioso e que, por isso, conduzem ou guardam os restantes. Trata-se, portanto, de separar Igreja de Estado e evitar, como se pode concluir pela leitura do primeiro parágrafo transcrito no enunciado do exame, que os príncipes interfiram na religião, de tal modo que “ninguém, a não ser um insensato, para não dizer ateu, ousaria defender que um homem honesto, um fiel do Deus verdadeiro poderia obedecer aos seus decretos conservando a consciência pura e intacta a sua fé em Deus” e também de seguir preceitos religiosos que não são “íntegros” e “seguros”, porque a “história da Inglaterra” mostra “com que facilidade, com que prontidão, os eclesiásticos adaptaram os seus decretos, os artigos da fé, os cultos, a um sinal do príncipe”.

Dessa delimitação vai resultar que Locke tem necessidade de distinguir entre o que é público, a acção do magistrado e dos seus súbditos enquanto cidadãos duma sociedade civil, e o que é privado, a opção da consciência particular de cada um nos caminhos da fé. Mas, essa distinção não significa separação, mas apenas delimitação de fronteiras cujas linhas nem sempre são fáceis de traçar e as quais obedecem sempre a dois princípios: a defesa do bem público e a liberdade duma razão e duma fé que não se vergam senão pela força da palavra.

Da análise do texto de Locke, podemos inferir que a tolerância consiste, simultaneamente, no direito em exercer livremente uma escolha sem estar sujeito a qualquer tipo de coação e o direito de ser respeitado nessa escolha.

A tolerância religiosa expressar-se-ia, assim, segundo Locke no respeito do direito que cada homem tem de escolher a sua fé, na aceitação da liberdade de culto e rito e dos dogmas práticos e especulativos que se considerarem mais do acordo com Deus e no direito à reunião em assembleia religiosa para prestar publicamente adoração a Deus. Essa tolerância cabe não só aos particulares, mas muitos especialmente ao magistrado, às Igrejas entre si e aos eclesiásticos.

No entanto, e apesar da tolerância ser um dever que assiste a todos, parte significativa da obra é dedicada a delimitar o que o magistrado pode e não pode fazer quanto a estas questões.

Para delimitar a acção do magistrado Locke começa por introduzir uma distinção que considera capital: a diferença entre Estado e Igreja. Ambas as organizações resultam da livre associação de homens. Só que os seus objectivos são diferentes, assim como a natureza da sua associação. Na primeira, homens livres com direitos naturais (propriedade, liberdade, segurança, direito à vida...) associam-se para melhor defender os seus direitos, delegando para isso parte da sua liberdade no magistrado que, assim, fica, não só com um poder legislativo, mas também com um poder coersivo de aplicar sanções a quem infringir as leis do Estado. Os direitos naturais, ao constituírem-se os homens numa sociedade civil, passam a ser direitos civis e são eles a base do contrato que for estabelecido com o magistrado, ficando assim limitada a sua acção à defesa do bem público.

O que Locke tem agora que argumentar é que a escolha duma religião não é uma questão pública sobre a qual o magistrado tenha direitos de ingerência, mas uma questão privada, um exercício de liberdade individual fundada simultaneamente na lei natural e na lei divina, de modo a que cabe a cada um a responsabilidade da sua própria salvação. O direito a professar uma religião é defendido por Locke como questão privada a partir de dois pressupostos: a consciência individual e o direito de exercer a liberdade de escolha, mesmo quando isso implica errar. Assim, Locke argumenta que a escolha duma religião é um assunto entre a consciência de um homem, para quem a salvação é uma questão primordial e Deus, único e derradeiro juiz das opções de cada um, já que, como diz o texto “nenhum cominho que eu siga contra a minha consciência me conduzirá alguma vez à morada dos bem-aventurados”. Esta escolha e o erro que daí pode advir, nunca pode estar sob a alçada do magistrado porque o poder deste é apenas temporal e nestes domínios ele é um homem como qualquer outro “logo, é em vão que, sob o pretexto de salvar a alma dos seus súbditos, o magistrado os obriga a aderir à sua própria religião: se nela acreditam, virão espontaneamente; se não acreditam, ainda que venham, não deixarão de se perder”.

Está, assim, traçada uma fronteira entre o público e o privado, que neste caso é também uma fronteira entre um poder temporal e um poder que em muito o ultrapassa.

Mas, se existe uma fronteira entre o público e o privado que o magistrado não pode legitimamente ultrapassar, a menos que se dispa do seu papel e que, como qualquer outro homem utilize a persuasão pela palavra (e nunca pela coerção física ou legal), o magistrado é, para Locke o principal garante o bem privado, e, neste, sentido da tolerância religiosa que se manifesta na possibilidade de cada um escolher a religião que em seu entender o leva à

salvação, pois “ainda que a opinião do magistrado seja mais importante, e o caminho que me manda seguir seja o verdadeiro caminho evangélico, se eu, no fundo do coração, não estiver persuadido, não será (...) um caminho salutar”.

É-o na medida em que não deve, em circunstância alguma, interferir nas escolhas de cada um, nem dar privilégios específicos a qualquer Igreja mesmo que dela faça parte. Também, não pode, através de qualquer édito, proibir ou introduzir qualquer culto, rito ou dogma numa seita ou facção religiosa. É-o, também, porque deve criar condições para a liberdade de reunião em assembleia, colocando todas as Igrejas em circunstâncias iguais e não deve permitir que qualquer Igreja professe um culto ou dogma ou se arrogue de direitos que coloquem em causa em bem comum, do qual faz parte do direito individual (privado) de cada um fazer as suas opções religiosas.

No entanto, mesmo que o magistrado aja apenas dentro dos limites da sua acção legítima, poder-se-á dar o caso de ele promulgar um édito que contrarie a consciência individual de cada um. Como deve agir a consciência individual, uma vez que Locke põe como limite à tolerância religiosa todo o culto ou dogma que coloque em causa o bem comum? A resposta de Locke é clara. Se o magistrado agir com sensatez, se a legislação sobre as coisas indiferentes não for além do estritamente necessário para a defesa do bem público, então dificilmente poderá haver um confronto entre um édito do magistrado e a consciência religiosa de cada um. Mas, no caso de isso não ocorrer, que ninguém pense que o seu sentir privado se sobrepõe, sem mais, à acção pública do magistrado. Aquilo que cada um pensa em casa própria não significa necessariamente ser um bem para os outros. Locke não elimina a possibilidade de, mesmo quando o magistrado aja de boa fé dentro dos limites legítimos do bem público, alguns dos seus éditos não possam ser totalmente contra o que a consciência individual pensa ser mais válido no domínio da adoração a Deus. Neste caso, defende Locke, a consciência moral é soberana ao afirmar a sua fidelidade aos princípios religiosos pelos quais se rege. Porém, ao infringir a norma civil, deve na submeter-se à lei, acatando a respectiva sanção.

Este excerto é, portanto, significativo para a compreensão global da obra na medida em que se refere, por um lado, à necessidade de separação entre o Estado e a Igreja (como alicerce básico da real existência da tolerância religiosa), e, por outro, mostra que a liberdade individual é, ao mesmo tempo, o fundamento da sociedade civil e da sociedade religiosa. Sendo a liberdade um direito civil, a sua defesa deve ser realizada no âmbito do quadro legítimo da acção do magistrado, o qual não só se deve privar de interferir na salvação de cada um, como deve criar as condições para que todos possam, em livre consciência, escolher a religião que considerem mais propícia à sua salvação. Assim, estando o poder do Estado restrito à salvaguarda da vida terrena e dos bens civis, tudo o que respeite à fé e à vida espiritual cabe unicamente à consciência religiosa de cada um, pois, “por muito que queirais a outrem, por

mais que façais para o salvar, não o podereis forçar a salvar-se: (...) deve deixar-se entregue a si próprio e à sua consciência.”

Grupo II

Em termos gerais o esquema conceptual a desenvolver poderia ser este:

GÓRGIAS, Platão

Tema: "Política e bem"

No contexto político democrático da cidade de Atenas, o professor de retórica tem um papel significativo ao dotar os seus discípulos das competências necessárias para o exercício da actividade política, cujo veículo essencial é a palavra, mais propriamente, a capacidade oratória nas assembleias e nos tribunais. Górgias, personagem da obra de Platão com o mesmo nome, surge como um dos representantes dessa classe de professores. A questão que Platão pretende problematizar é a da possibilidade de o ensino retórico poder, ou não, formar verdadeiros políticos. Bastará ao professor ensinar dotes oratórios ao futuro político? A leitura da obra permite-nos rapidamente concluir que não. À retórica falta um fundamento capaz de gerar no futuro governante as qualidades que o tornem um verdadeiro político, no sentido em que Platão o entende. O político não é o governante que detém o poder pelo poder, mas que o encara como um meio para o exercício da acção justa, tornando-se um educador das almas. Esta ausência de fundamento é, antes de mais, a impossibilidade gnoseológica de a retórica proporcionar ao político alicerces racionais para a sua acção, capazes de lhe indicarem o verdadeiro caminho da sua actuação, pelo que Platão irá demonstrar não ser o prazer ou o agradável, mas o bem, a justiça e a temperança que devem orientar a conduta do verdadeiro governante, o que lhe dará, e ao povo da cidade, as condições de felicidade. É por isso que Platão vai defender que a retórica não é uma arte, mas uma actividade empírica; não possibilita ao orador uma verdadeira acção política, mas um simulacro da mesma.

O diálogo inicia-se com Sócrates a indagar junto de Górgias o que ele é, mais especificamente qual a arte que exerce e, por consequência, que nome se lhe deve atribuir. Após sucessivas reformulações, Sócrates e Górgias assentam que o objecto da retórica são os discursos em público (na praça pública e nos tribunais), discursos políticos sobre o justo e o injusto, capazes de gerarem a persuasão sem originarem, no entanto, o verdadeiro saber. É esta capacidade discursiva que Górgias se orgulha de ensinar aos seus discípulos e que, em seu entender, dá a quem a possui a maravilhosa capacidade de dominar os outros pela palavra, ao mesmo tempo que conquista a liberdade para si próprio. O orador pode ser um ignorante a persuadir outros ignorantes, o que sem qualquer conhecimento profundo sobre uma determinada área, leva, pela crença, alguém a agir de acordo com a orientação das suas palavras. Mas, mostra-o Platão,

este é também o ponto fraco da retórica, dado que o professor de oratória não ensina nada de particular a ninguém, mas tão somente a persuadir sem gerar o saber, a ciência. Caso contrário, ele saberia ensinar os seus discípulos a serem justos e bons e a agirem de forma justa e boa. Ora, essa é a grande problemática da obra. É que, segundo Platão, o ensino dos retóricos como Górgias não tornou possível a formação de políticos capazes de governarem a cidade segundo princípios ético-políticos, mas tão somente homens que vêm na actividade política um meio de satisfazerem todas as suas paixões. Polo e Cálicles são o exemplo disso. São o paradigma do governante que apenas simula a verdadeira actividade política porque agem, não em função das ideias de Bem e Justiça, mas do prazer, que confundem com o Bem, desprezando a justiça porque isso implica contrariar os seus desejos e ir contra a “massa”, cuja adesão têm que conquistar para se tornarem poderosos na cidade. Como diz Sócrates ironicamente a Cálicles, no início da terceira parte da obra, este último tem dois amores “o povo de Atenas e Demos”, e a sua eloquência nunca é suficientemente forte para contrair a opinião de qualquer um dos dois. Assim, o domínio a que se referia Górgias, é visto por Polo e Cálicles como a possibilidade de se fazer aquilo que se quer, independentemente da legitimidade legal do que se faz. Por isso, Polo exemplifica a sua tese com Arquelaus, um tirano que para ascender ao poder, assassinou todos os que se encontravam no seu caminho e ficou impune ao castigo da justiça. Por seu lado, Cálicles vê o poder como a lei do mais forte, o qual, por possuir por natureza mais sabedoria e coragem, por ser capaz de agir segundo os seus desígnios (independentemente das convenções sociais) deve assenhorar-se dos bens dos outros e dominá-los. Este homem, intemperante por natureza, vive apenas para uma vida de paixões, cuja satisfação é o seu único objectivo.

Platão defende uma concepção completamente diferente da acção e poder políticos. Para ele, a política, só o é verdadeiramente, se aquele que a exercer o fizer segundo procedimentos racionalmente fundamentados, o que implica agir de acordo com o conhecimento da ordem e da harmonia que deve reger a alma do homem. Ora, essa harmonia não se atinge pela persuasão, que apenas gera a crença, porque não parte de um verdadeiro saber, nem pela lisonja que adula, dando ao povo aquilo que ele quer com o único fim de obter a sua aprovação, sem ter em conta o melhor. Por isso, e à semelhança do médico, o político dá, por vezes, amargos remédios aos seus doentes para os tornar mais sãos. Quer Platão com isto dizer, que a política não é de modo algum uma arte da adulação que vise apenas o prazer em detrimento do Bem, mas uma arte cuja acção deve melhorar moralmente os homens, mesmo que para isso se tenha de castigar, ou não proporcionar aquilo que imediatamente se deseja. O político surge, assim, como um médico da alma. Alguém cujo objectivo fundamental deve ser tornar os cidadãos melhores, isto é, retirar deles todos os vícios, tornando-os justos e bons. Para Platão, a palavra política, quando o é “segundo a arte e o bem” não pode ser meramente persuasiva, mas deve transmitir um conteúdo moral deixando sobre aquele que actua uma marca de natureza semelhante à dela própria. Assim, uma palavra boa e justa, de um

político bom e justo que saiba o que é o Bem e a Justiça, tornará o homem bom e justo.

Mas, para o autor, a retórica é incapaz de formar os homens. O discurso oratório, destituído de fundamento racional, de consistência, não exerce nenhuma acção formativa na alma de quem o ouve. Simula, aparenta, confunde, sobrepõe os apetites sensíveis ao melhor, ao mais justo, à harmonia da alma. Porque destituída de outro fundamento que não o mero êxito na e sobre a cidade, não se preocupa com a verdadeira essência do Homem, com a indagação do que verdadeiramente é, para verdadeiramente poder ser.

A concepção que Platão apresenta do político distancia-se da dos grandes modelos de estadista da sua época, apresentados por Cálicles, já que estes, em vez de tornarem os cidadãos de Atenas melhores, tornaram-nos, segundo Platão, em animais selvagens, que se viram contra os próprios políticos, logo que estes deixam de agir segundo os interesses que o povo considerava mais altos. É que, para Platão, o que caracteriza a qualidade do político não é a sua habilidade para persuadir o povo de dotar a cidade de belos portos, navios, muralhas e templos, porque o fizeram sem sabedoria.

Formar os homens é o fim último do que se apresenta como político. Por isso, Platão coloca Sócrates, em momentos diferentes do diálogo, a proferir afirmações aparentemente contraditórias. Sócrates nada sabe dos negócios da cidade, não é um político, mas, como o afirma quase no final da terceira parte, é dos poucos Atenienses que cultivam e praticam a verdadeira arte política. Sócrates é um filósofo e só o político que se dedica à filosofia, pode exercer a verdadeira persuasão, a que gera o saber, porque é o único que pode justificar os seus procedimentos com base na razão e, por isso, moldar a alma de quem o ouve segundo a Justiça e o Bem. Só o filósofo sabe que o verdadeiro valor da acção reside na possibilidade de justificar racionalmente os seus actos, o que implica subjugar os desejos imperiosos do corpo às razões da alma. Só este poderá ser um verdadeiro político, porque sendo temperante, sabendo, antes de mais, dominar-se a si próprio, está em condições de orientar os destinos da cidade, porque não colocará os seus interesses acima dos da cidade, nem adulará o povo com vista à realização dos seus desejos.

Por isso, pode Platão concluir (como o ilustra o mito final do *Górgias*) que a retórica é uma bela e enganadora roupagem, instrumento de manipulação política, que não se suporta num conhecimento verdadeiro dos valores ético-políticos. O verdadeiro político, o filósofo, tem a consciência da necessidade dessa fundamentação. E, ainda que não possua o saber, persegue-o, procura-o e tenta que seja a base segura as sua acção.

A origem da tragédia, Nietzsche

Tema: "Socratismo estético e tragédia"

O socratismo estético subordina os valores estéticos aos valores éticos e identifica saber e virtude("Tudo para ser belo deve ser racional" e " Só o sábio é virtuoso" - O.T., 12)

Esta concepção está na origem da morte da verdadeira arte - a Tragédia. O ideal teórico, socrático anula, segundo Nietzsche, a visão trágica do mundo. Mas é do próprio esgotamento e autodestruição desse ideal que ressurgirá o trágico, de que já há indícios na cultura alemã.

Sugerem-se os seguintes tópicos de desenvolvimento:

1. Sócrates introduz uma visão racionalista do mundo e da vida, na qual o trágico não tem lugar. Eurípedes, como "poeta do socratismo estético", matou a tragédia, ao dar uma caracterização naturalista às personagens, ao alterar a construção dramática e a linguagem, que exclui a música e valoriza a palavra. Eliminou, assim, o dionisíaco da tragédia clássica para satisfazer os espectadores críticos representados por Eurípedes e Sócrates.

2. A concepção trágica estava presente na obra máxima da arte grega: a Tragédia de Ésquilo e Sófocles. Segundo Nietzsche, ela exprimia a "harmonia pré-estabelecida entre os dois instintos artísticos: o dionisíaco que quebra as barreiras da individuação, permitindo a intuição da essência eterna do real e o apolíneo, identificado com a individuação, com o sonho, com a beleza que vence o sofrimento.

3. No "homem teórico" socrático, o espírito apolíneo degenera em "esquematismo lógico": desvaloriza o sensível, a intuição, o instinto e confia cegamente na razão e suas categorias lógicas. O socratismo estético elimina da tragédia o essencial: a música que faz nascer o "mais significativo dos símbolos", o mito trágico, os heróis com o seu vigor físico e saber instintivo, "manifestação suprema da Vontade" (O. T.,16) e o imprevisível. Dessa cegueira racionalista resulta a "cultura da ópera", presença do socratismo estético no século XIX.

4. Mas nesta cultura decadente há sinais que prenunciam o renascer do trágico na Filosofia (Kant e Schopenhauer) e na Música (Wagner). O espírito alemão começa a manifestar o ressurgimento da aliança Diônios-Apolo, que dá a dimensão do valor de um povo, a energia vital, que reside no mito , pois que "o homem desprovido de mitos permanece eternamente esfomeado, escavando sempre à procura de raízes" (O. T.,23).Só esse ressurgir permitirá a realização dos verdadeiros fins da arte: a transfiguração da realidade, a verdadeira emoção estética, a aceitação plena da vida ("a consolação metafísica"), como "justificação estética da existência".