

# O filosofar como nuvem do não-saber

*Nilton dos Anjos*<sup>1</sup>

---

*O Estrangeiro*

*A quem mais amas, responde, homem enigmático: a teu pai, tua mãe, tua irmã, ou teu irmão?*

*- Não tenho pai, nem mãe, nem irmã, nem irmão.*

*- Teus amigos.*

*- Eis uma palavra cujo sentido, para mim, até hoje permanece obscuro.*

*- Tua pátria?*

*- Ignoro em que latitude está situada.*

*- A beleza?*

*- Gostaria de amá-la, deusa e imortal.*

*- O ouro?*

*- Detesto-o como detestais a Deus.*

*- Então! A que é que tu amas, excêntrico estrangeiro?*

*- Amo as nuvens ... as nuvens que passam ... longe ...lá muito longe ... as maravilhosas nuvens!*

*(Baudelaire, 2006, 279)*

*“A forma mais corrente de ironia, consiste em dizermos num tom sério o que contudo não é pensado seriamente. A outra forma, em que a gente brincando diz em tom de brincadeira algo que se pensa a sério, ocorre raramente”.*

*(Kierkegaard, 1991, 216)*

---

## › **Introdução**

A filosofia como um seguir pensando (Ortega y Gasset) nos coloca diante de uma primeira questão: como seguir, ao nos depararmos com um abismo adiante? Mas, se o abismo está mais a frente, ele propriamente não nos circunda. Por conseguinte, o “seguir pensando”

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio).

não dispõe necessariamente o adiante como única direção. As proposições modernas já apontavam para a derrocada dos pontos cardeais, no momento mesmo que urgiu o infinito. Contudo e apesar disso, o progresso, em sua concepção moderna, foi reduzido ao que está adiante, pois o que estava em jogo era, supostamente, o futuro da civilização. Porém, nem sempre foi assim: a concepção agostiniana de progresso assumiu, por exemplo, a metáfora de um caminho interior, em que o crente se aproximava de seu coração para melhor escutá-lo, de modo que essa aproximação era propriamente um transcender, já que o mistério havia elegido o coração humano como morada. Assim, o progredir era se por em busca dessa morada, abrir-se ao mistério.

Séculos depois quando Pascal afirmou em seu ‘Pensamentos’ que o “coração tem razões que a própria razão desconhece”, já assinalava os limites e perigos de se utilizar a geometria para todas as questões vitais. E, mesmo no âmbito da ciência, a geometria parecia impotente para compreender o cosmos infinito. Portanto, não se tratava somente de uma crítica aos avanços da ciência, pois mais que isso, era uma constatação de que tais avanços resguardavam uma analogia com os processos de interiorização propostos por Agostinho. Assim, a distância do homem em relação ao seu coração era proporcional àquela que a ciência moderna se deparava, e se propunha percorrer para alcançar os fins que pretendia. Contudo, os fins se apresentavam naquelas circunstâncias, paradoxalmente, como sem fim. Portanto, o que Agostinho havia descrito como percurso do coração, a ciência, por vezes sem consciência disso, experimentava em seu intuito de objetivação do mundo. O infinito havia se convertido em desafio, mas foi prontamente rechaçado ou recalçado, já que o homem moderno, certo ou quase certo de sua potência, não conseguia ou não queria perceber sua impotência na sua relação consigo mesmo e com o mundo. Para tal discussão, outro pensador exponencial é Nicolau de Cusa – que havia desenvolvido uma instigante concepção para o conhecimento, como douda ignorância. Contemporaneamente, já num contexto de desencantamento do mundo é preciso recordar as sugestões de Gianni Vattimo a respeito do pensamento fraco.

Mas, o que tudo isso teria a ver com o ensino de filosofia? Nossa proposição é de que tal ensino precisa assumir um lugar menos portentoso, caso queira contribuir para despertar o gosto pelo pensar. Assumir a dispersão, o não-lugar, a incerteza, as possibilidades como aliados ao exercício filosófico. Abrir mão do belicismo que muitas vezes tem acompanhado nossas defesas de tese. Acolher a fala do outro, aparentemente acrítica como estopim para novas percepções, invenções e reinvenções de realidade. Para tanto, ao considerarmos o coração e o mundo como abismo insondável, podemos retirar do filosofar qualquer compromisso com a promessa, já que o futuro, por tudo que vivemos no presente, não nos serve como referência. Ensinar a filosofar é também acolher o filosofar como sina.

Assim, nosso pequeno percurso partirá da comédia de Aristófanes (‘As nuvens’), saltando pelo tempo até alcançar a douda ignorância de Nicolau de Cusa para ‘aportar’ na filosofia como não saber de Walter Benjamin.

## › **Evaporação**

A ‘nuvem’ passou na comédia de Aristófanes, o exercício do pensamento (de Sócrates) tinha para esse comediógrafo um quê de pretensão humana (Jaeger, 1995, 429-430). As nuvens foram enunciadas como divindades interpostas entre os mortais e os olímpicos. A novidade: uma divindade forjada pelo homem. Noutras palavras, uma divindade híbrida entre o céu e a terra. À imortalidade divina coteja-se algo de imortal no homem: seu pensamento nublado. Esta comédia (humana) de Aristófanes tem como protagonistas: Sócrates e Estrepsíades. Ou para ser mais exato, o efeito das “nuvens” entre eles. O interesse de Estrepsíades era aprender o discurso fraco (injusto), para através deste, desvencilhar-se de uma série de credores que o importunavam. A dívida foi contraída em função de um casamento arranjado que lhe deu como fruto um filho (Fidípides) que ao crescer tornou-se afeito à aquisição de cavalos caros. Ao se submeter aos desejos do filho desde a mais tenra idade, Estrepsíades viu-se enredado numa situação desfavorável, inclusive, porque seus ganhos teriam diminuído com a urgência das guerras que Atenas havia travado com outras cidades-estados. Na impossibilidade de pagar a dívida e de suspender o calendário, ele “ouviu dizer” que existiam alguns cidadãos que se dispunham a passar parte de seu tempo observando a natureza, fabulando pensamentos e discursos. E dentre eles, segundo a consulta de Querofonte ao Oráculo de Delfos, o mais arguto: Sócrates. Estrepsíades parecia não se preocupar em ou não era capaz de diferenciar o exercício socrático do sofístico, e a pobreza de Sócrates, junto a sua recusa de cobrar pelos ensinamentos, fez com que Estrepsíades, na circunstância que estava, buscasse os ensinamentos de quem precisava junto aquele que parava para pensar, e caminhava descalço, despojado, ao modo espartano. Ansioso por aprender como se livrar das dívidas foi até ao ‘pensatório’ onde teriam dito que Sócrates se encontrava, e ansioso para resolver suas demandas, bate intensamente na porta provocando a ira de um dos discípulos (de Sócrates) que assustado repreende Estrepsíades por tê-lo feito perder um pensamento que já havia encontrado. Assim, desde o primeiro contato com o lugar propício ao pensamento, o desajeitado Estrepsíades provocou uma perda, o que demonstra o grau de tensão que percorrerá a relação entre ele e “Ele em pessoa” (o mestre, Sócrates), já que o primeiro causava o aborto dos pensamentos que o segundo paria. Conduzido pelo enervado discípulo, Estrepsíades diz para Sócrates os motivos de ter ido até ali. Após enunciar alguns objetos de seu estudo, Sócrates interroga a Estrepsíades por quais deuses ele iria jurar, pois “para começar [disse Sócrates] em nosso meio os deuses são moeda fora de circulação” (1987, 180). Mesmo que supostamente ateu, o pensador dialético não se demora a afirmar quais divindades lhe acompanhavam, dentre elas, as nuvens: “deusas grandiosas dos homens ociosos. São elas que nos proporcionam pensamento, argumentação e entendimento, narrativas mirabolantes e circunlóquios, e a arte de impressionar e fascinar” (idem, 182). Aristófanes não confundira Sócrates com os sofistas, mas apontara que a habilidade socrática para refutá-los tornara-o muito parecido com um deles no que diz respeito aos procedimentos. A ironia socrática é utilizada aqui contra o próprio Sócrates, da mesma maneira que no desenrolar da comédia, o pai que buscava solução para os seus problemas financeiros, sentindo-se incapaz de aprender as

artimanhas do discurso fraco (injusto) impõe que seu filho aprenda o mesmo, e acaba se tornado o seu primeiro alvo. Assim, no final das contas, nem se vê livre dos credores, e ainda por cima (como as nuvens?!) ganha mais um em seu próprio ambiente familiar. Coloquemo-nos no lugar de Estrepsíades, e imaginemos por um momento que buscamos, como ele, algum saber. Não percamos de vista que nosso mestre é o pai da ironia. E como afirma Kierkegaard (1991, 111):

A ironia é um ponto de vista novo, e, enquanto tal, absolutamente polêmico frente à antiga cultura grega, e ao mesmo tempo é um ponto de vista que constantemente se suprime a si mesmo, ela é um nada que devora tudo, e um algo que jamais se pode agarrar, que ao mesmo tempo é e não é; mas isto é uma coisa cômica em seu mais profundo fundamento. Assim como a ironia derrota portanto tudo, ao ver em cada coisa a sua discrepância para com a ideia, assim também ela se situa abaixo de si mesma, à medida que se supera a si mesma e contudo permanece nela.

A comicidade reside no pensatório, em que Sócrates seria o caso exemplar. Ironicamente ele nada promete, pois sua função precípua é desinstalar. Mas, a imagem que fica é aquela comum a todos os que na tentativa de aprenderem o que quer que seja movem-se sem jeito (Bergson, 2004, 07), tornando-se para o observador um prato cheio de excentricidades. E é isso que Aristófanes tem em conta: se Bergson (idem, 28) estiver certo ao afirmar que o ‘mecânico sobreposto ao vivo’ é a fonte primeva de toda comicidade, teríamos que qualquer hábito é por si mesmo cômico. Se a atitude socrática surge como crítica de hábitos anteriores, ela inaugura um novo hábito, qual seja, o de pensar (ironicamente). Por conseguinte, ao fazer do pensamento um hábito, com todo gestual corporal nele contido, Sócrates é aqui tornado objeto de riso. Aqui, não interessa muito se pensar é mais ou menos digno, mas algo ainda mais provocante: a sugestão de que visto de fora, quando pensar se torna um hábito, ele se iguala em comicidade a qualquer outro. Mesmo que a urgência do pensamento traga consigo uma nova postura diante da vida, enquanto postura, ela é simplesmente mais uma com todos os cacoetes, manias, repetições gestuais inerentes à postura corporal daquele que pensa. Como nos aponta Bergson (idem, 38-39) o poeta cômico não se esquece do corpo, em contrapartida:

(...) o poeta trágico tem o cuidado de evitar tudo o que possa chamar nossa atenção para a materialidade de seus heróis. Tão logo intervenha a preocupação com o corpo, é de se temer uma infiltração cômica. Por esse motivo, o herói de tragédia não bebe, não come, não se aquece. Sempre que possível, até não se senta.

O modo desajeitado de Sócrates possibilitava o cômico no mais alto grau, como o próprio Aristófanes enunciou na parábase de sua peça. Mas, e as nuvens? O que elas poderiam representar? Inicialmente, tudo! Mas, o que é tudo para o pensamento, como se tudo estivesse para ele? É essa brincadeira séria que Aristófanes a uma só vez rechaça e expõe, pois percebe o alcance e os riscos do método socrático. Contudo, a discordância quando bem pontuada, é uma assunção, e assim mais do que denegrir, o que Aristófanes indica é a própria comicidade do pensar, como se um pensamento sério se tornasse tanto mais desinteressante quanto mais se levasse (ou se elevasse) a sério, e quanto a isso, sua

percepção serve de contraponto às elaborações platônicas a respeito da missão de Sócrates. Portanto, diferente do caminho ascensional na direção da luz e da ideia do Bem, a percepção contrastante de Aristófanes provoca o riso (nebuloso), quase sugerindo que não existe algo a ser alcançado para além do que não conseguimos perceber. Solto? Só o riso, e as nuvens que passam em leve e breve opacidade, tal qual a vida.

As nuvens ilustram, pois manifestamente, toda a atividade vazia e sem conteúdo que se desenrola no pensatório, há portanto uma profunda ironia quando Aristófanes, na cena em que Estrepsíades deve ser iniciado nesta sabedoria, faz Sócrates invocar as nuvens, que são o reflexo aéreo do seu próprio interior vazio. Nuvens denotam, pois, de maneira excelente, o movimento do pensar carente de todo e qualquer ponto firme, que em contínuo ondular, sem ponto de apoio e sem lei imanente do movimento, configura-se de todas as maneiras possíveis com a mesma inconstância desregrada das nuvens, que ora se assemelham a mulheres mortais, ora a um centauro, uma pantera, um lobo, um touro etc., e se assemelham, mas, bem entendido, não são tais, dado que afinal de contas nada mais são do que bruma ou a possibilidade infinita, que se move obscuramente, de se tornar naquilo que ela deve ser, e que contudo é impotente para fazer com que algo fique subsistente, aquela possibilidade que tem uma abrangência infinita e por assim dizer contém em si o mundo inteiro, e contudo não possui nenhum conteúdo, pode assumir tudo mas nada pode segurar. (idem, 112)

### › **Condensação**

Contudo, para aquilo que nos interessa, talvez seja no mínimo interessante traçar algumas linhas a respeito dessa relação com auxílio de Nicolau de Cusa, e sua ‘douta ignorância’. Esse cardeal do século XIV não optou pelo caminho mais refratário à escolástica, qual seja, o humanismo literário; pois que acreditava ser possível conciliar intelecto e mistério. Diretamente influenciado pela mística renana e pelos primórdios da ‘devotio moderna’, era apesar de tudo um autor inclusivo, e em função disso preferia o intelecto ao sentimento, pois supunha que o intelecto percorre, lança-se; diferente do sentimento que quer para si, e busca um em si que soava para ele como fuga do mundo e de sua compreensão. Para ele o intelecto, ao contrário do que possa parecer, era um despojamento das certezas que o sentimento quer. Mas, como poderia se querer certezas diante do infinito? Somado a isso, só o intelecto estaria aparelhado para relacionar os contrários, sem o risco do desespero. A busca pela compreensão dos contrários seria a melhor maneira de lidar com eles, e toda desesperança prorromperia no momento mesmo que se optasse por um caminho qualquer, negando a existência ou a possibilidade de outros. Esta relação conciliadora está expressa já no título de uma de suas principais obras, a supracitada: a douta ignorância. A verdade transtorna-se em mistério, e o intelecto não o nega, afirma; e afirma-o enquanto nega. Se o círculo era figura geométrica da perfeição, é preciso alistar-se (alinhar-se) nele, de modo que cada ponto no círculo poderá interligar-se. Infinitas as possibilidades de traços no finito espaço do círculo. Infinitos os ciclos na busca entre linear da verdade.

O entendimento finito (...) não pode compreender a verdade das coisas com exatidão verdadeira, por maior que seja a semelhança entre elas. Pois a verdade não é nem mais nem menos; ela é indivisível (...) O intelecto está para a verdade como o polígono está

para o círculo: quanto mais ângulos e lados este tiver, tanto mais ele se aproxima do círculo, ainda que jamais chegue a se igualar a ele, mesmo se os seus ângulos e lados forem multiplicados ad infinitum. Da mesma forma, nada sabemos da verdade além do fato de que ela, tal como é, não nos é compreensível com verdadeira exatidão. Pois a verdade é a necessidade absoluta, que não pode ser nem mais nem menos do que é; nosso intelecto, porém, é mera possibilidade. (Nicolau de Cusa Apud. Cassirer, 2001, 37)

A partir dessa perspectiva, Nicolau de Cusa abordará uma série de questões, seja a relação entre politeísmo e monoteísmo – já que dirá que para a urgência de tantas divindades, é necessário se pensar na divindade; seja na relação homem/Deus, criador/criatura:

Convém, portanto, conceber pelo pensamento que o mesmo Deus é não só criatura, concebê-lo como criatura, mas também é criador, conceber que ele é criador e criatura sem confusão nem mistura. Aquilo que pudesse elevar-se dessa maneira até esse ponto no excelso, de modo a conceber a diversidade na unidade e a unidade na diversidade seria essa a união acima de todo entendimento. (Nicolau de Cusa Apud. Cassirer, 2001, 68)

Numa aparente antecipação da delimitação dos modos de conhecer kantiano, Nicolau de Cusa apontara que em relação à Doute Ignorância, a teologia seria um 'não-saber que sabe', e em contrapartida, a experiência (o conhecimento empírico) um 'saber que não sabe'. A coincidência entre opostos retira, em função da divisão e participação, o privilégio de qualquer forma de conhecimento, sendo cada qual relevante enquanto se relaciona não com seu possível objeto, mas com a outra forma de abordá-lo. Ou seja, limitar-se ao empirismo é tão pernicioso quanto manter-se somente na abordagem teológica. As questões últimas do homem se dão a partir de sua vida cotidiana, e esta recobra algum sentido quando se refere, mesmo que pontualmente, à idealidade. O saber empírico supera-se a si mesmo a todo momento, portanto, é um saber que não sabe o suficiente, saber insatisfeito. Em contrapartida, o saber teológico é um não-saber, pois para o caso de Nicolau de Cusa, imbuído de uma transcendência que não se localiza por estar em todos os lugares, é um não-saber que sabe que algo escapa à sua compreensão, mas que nem por isso deixa de agir nele. Mas, a complexidade dessa elaboração, é que não se trata de duas veredas que se bifurcam num ponto nodal, mas como duas forças que se negam e se complementam. O saber empírico tem problemas adiante; o teológico, mistérios da circunferência infinita. Assim, o que se sugere é que a vida não nos dispõe somente um ou outro claramente, já que por vezes, um problema remete a um mistério, e vice-versa. A nuvem aqui assume um não-saber em dupla face. Em Nicolau de Cusa a mística é geométrica<sup>2</sup>. O que nos remete a uma passagem do autor do Espírito Geométrico:

É uma doença natural ao homem acreditar que possui a verdade diretamente; e daí vem que ele está sempre disposto a negar o que lhe é incompreensível; ao invés de que, com efeito, ele não conhece naturalmente senão a mentira e não deve tomar como verdadeiras a não ser as coisas cujo contrário lhe parece falso. (Pascal Apud. Lebrun, 1983, 48-49)

Se adaptássemos esse comentário de Pascal às elaborações de Nicolau de Cusa teríamos que dispor necessariamente a relação entre as duas formas de não-saber, qual seja, se a

---

<sup>2</sup> O geométrico aqui não pretender ser uma adjetivação à mística praticada por Nicolau de Cusa, pois como nos aponta Alain de Libera (1999, 21) a distinção de escolas místicas é desnecessária.

verdade estiver com o 'saber que não sabe', se ele de fato quiser condizer com a verdade, deverá ter em conta a falsidade do 'não-saber que sabe'. De igual maneira, se a verdade pairar no 'não-saber que sabe', para não faltar com a verdade, terá que assumir e resgatar, a falsidade do 'saber que não sabe'.

Tracemos umas poucas linhas sobre o texto que nos serviu de provocação primeira: '*A nuvem do não-saber*', de um autor anônimo que viveu, possivelmente, no século XIV na Inglaterra. Sinalizemos que o anonimato pode ter sido fruto da impossibilidade da crítica posterior em localizar o responsável pelo escrito, contudo, sendo mais provável que essa impossibilidade foi querida pelo autor: fruto de seu despojamento ou de seus receios. Para o primeiro caso, sua condição de Cartuxo talvez lhe impedisse de se vangloriar sobre a senda escolhida, já que o silêncio, a contemplação e a vida retirada eram elementos fundamentais do carisma da Ordem. Assim, poderia parecer contraditório que alguém que decida silenciar, contemplar e retirar-se queira dizer algo para outro. Quanto ao receio, no contexto do século XIV, as ordens eremitas não eram bem vistas pela Igreja que havia recebido o influxo das ordens mendicantes que sugeriam uma intervenção social mais incisiva. Tendo franciscanos e dominicanos lutando pelo espaço político-ecclesial, Espanha e Itália rivalizavam no exercício de domínio da Santa Sé. Como os cartuxos tinham como fundador um religioso originário de Colônia (São Bruno, séc. XI), as desconfianças se misturavam, e tomavam variegados aspectos: a vida contemplativa perdia valor em relação à vida ativa; o movimento inerente ao carisma mendicante sobrepunha-se ao sedentarismo dos contemplativos; nos primórdios da Inquisição a fala de quem deveria silenciar soava como fala perigosa; e a relevância das ordens latinas confrontava-se com as espiritualidades anglo-saxônicas. Levando-se em conta que o autor, naquele contexto, estava do lado mais fraco dessa batalha, é possível sugerir que ele teria receios para identificar-se. Há momentos na vida que é preciso suprimir o nome para que a obra se imponha por si mesma.

Diferente da proposta de Nicolau de Cusa, e buscando estar o mais próximo possível do silêncio, pois o dizer seria uma atribuição divina, o autor sugere que para relacionar-se com Deus (o mistério) a força afetiva é mais relevante que a autoridade bem informada, já que através dessa Deus seria incompreensível para o homem (1998, 35), por um motivo aparentemente simples: ouvir o que Deus tem a dizer é mais relevante do que falar sobre Ele: "as orgulhosas e elaboradas especulações devem ser sempre esmagadas" (idem, 39). Entre o homem e Deus estaria uma nuvem de não-saber, e entre o homem e todas as criaturas e atributos divinos deveria se impor uma nuvem de esquecimento (idem, 41-42). Quando questionado sobre o que pode ser Deus, a resposta mais louvável seria: "não faço a menor ideia", pois "você deve cobrir o pensamento com a nuvem do esquecimento (...) e bater nessa espessa nuvem do não-saber com um dardo afiado de amor ardente" (idem, 43), sufocando todo pensamento claro e insinuante (idem, 51) deixando-se conduzir pela cegueira de amor (idem, 52). Pois a caridade nos torna, necessariamente humildes, seja por nossa própria condição miserável - humildade imperfeita, seja pelo amor superabundante de Deus - humildade perfeita (idem, 60-61). A primeira é imperfeita porque no momento mesmo em que o homem se diz humilde parece insistir uma ponta de

orgulho, pelo simples motivo de dizer-se. Portanto, o homem sequer deveria arriscar-se a dizer-se humilde, mas ao comparar-se com a superabundância divina, ele se vê humilde (idem, 62). A cegueira do amor nos ensinaria que a caridade “não é um dar-se conta, mas um não levar-se em conta” (idem, 81). Mais relevante que qualquer conhecimento dos próprios pecados, é saber-se em falta com o amor (idem, 66).

Quando eu digo ‘escuridão’, quero dizer uma privação de conhecimento, exatamente como qualquer coisa que você não sabe ou esqueceu é escura para você, porque você não a vê com seus olhos espirituais. E, por esta razão, aquilo que está entre você e o [mistério], é designado não como uma “nuvem do céu”, mas como uma “nuvem do não-saber” (idem, 40)

Temos assim que para ele o esquecimento de si não foi suficiente. Em comum entre esses dois últimos autores, apesar de caminhos aparentemente tão díspares, é tanto o intelecto, quanto os afetos amorosos podem se constituir numa forma de descentramento, de encontro. O que o mistério nos sugere é nossa pequenez diante de tudo o que há, e se nos é dado algum poder passageiro para que falemos sobre o que quer que seja (e não precisamos abrir mão disso), esse poder logo será silenciado. É essa brevidade que nos torna comuns, e que se constitui antídoto para a soberba humana. Como havíamos iniciado esse texto com algumas referências à comédia (humana), vejamos a ‘estranha aventura que sucedeu a Dom Quixote com o bravo cavaleiro dos espelhos’(Cervantes, 2002, 399):

- É verdade – tornou Dom Quixote -; nem seria acertado que fossem finos os atavios da comédia, mas sim fingidos, como é a própria comédia, que eu quero, Sancho, que tu estimes, e que por conseguinte estimes igualmente os que as compõem, porque todos são instrumentos de grande bem para a república, pondo-nos diante a cada passo um espelho, onde se veem ao vivo as ações da vida humana, e nenhuma comparação há que tão bem nos represente o que somos e o que havemos de ser, como a comédia e os comediantes. Senão, dize-me: não viste representar alguma peça onde entrem reis, imperadores e pontífices, cavaleiros, damas e outras personagens? Um faz de rufião, outro de embusteiro, este, de mercador, aquele, de soldado, outro, de simples discreto, outro de namorado simples, e acabada a comédia, e despindo-se os seus trajos, ficam todos os representantes iguais?

- Tenho visto, sim – respondeu Sancho.

- Pois o mesmo – disse Dom Quixote – acontece no trato deste mundo, onde uns fazem de imperadores, outros de pontífices, e finalmente todos os papéis que podem aparecer numa comédia; mas, em chegando ao fim, que é quando se acaba a vida, a todos lhes tira a morte as roupas que os diferenciam, e ficam iguais na sepultura.

## › **Precipitação**

Diante das incertezas que nos assolam no contexto contemporâneo e da multiplicidade das formas de conhecimento, sabendo antecipadamente que nenhuma delas esgotará as miríades de relações possíveis, resta-nos um pouco mais de humildade no trato dessas questões no ambiente escolar, e que o diálogo se torne mais relevante do que a pressuposição de que saibamos, definitivamente, onde podemos chegar!

## Referências Bibliográficas

- ANÔNIMO. *A nuvem do não-saber*. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.
- ARISTÓFANES. *As nuvens*. (in Sócrates). Col. Os pensadores. Trad. Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.
- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. (in *Poesia e prosa*). Trad. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2006.
- BENJAMIN, Walter.
- BERGSON, Henri. *O riso – ensaio sobre a significação da comicidade*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
- CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso*. Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.
- CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*. Trad. Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2002.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*. 3ª ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.
- KIERKEGAARD, Soren A. *O conceito de ironia – constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: ed. Vozes, 1991.
- LEBRUN, Gérard. *Blaise Pascal*. Trad. Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.
- LIBERA, Alain de. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 1999.
- LUIS DE LEÓN, Fray. *Exposición del Libro de Job*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1992.
- ORÍGENES. *Homilias sobre el Éxodo*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1992.