

FILOSOFIA, LITERATURA E EDUCAÇÃO: AS IMAGENS CONSTITUINTES DO ESPÍRITO MODERNO.

*Renato Izidoro da Silva**

Resumo

O intento deste trabalho é expressar e tracejar as imagens filosófico-literárias de princípios educativos pelas quais o espírito humano foi sendo constituído no decorrer do período que hoje entendemos como modernidade. Para tanto, me fundamentei nos pensamentos de Gaston Bachelard que encara a produção literária como prática atenta ao real e à linguagem, pois forma o tecido temporal da espiritualidade; e de Roland Barthes que concebe a literatura como um grafo das pegadas promovidas pela prática da escrita que tece os significantes no cultivo do texto fazendo a língua aflorar também em realidade. Com efeito, os referidos pensadores permitiram arquitetar a produção filosófica como potência literária que reinou na construção da modernidade graças às imagens de uma nova realidade muito correspondente aos desejos sobre o real e o absoluto. Doravante resgato o conflito entre o racionalismo aristotélico e o misticismo agostiniano (ou platonismo) que atravessa o século XII até a expressão mais genuinamente moderna do espírito racional com Descarte e sua consolidação com Kant e Hegel. Por fim, perspectivo as obras desses dois últimos filósofos como apanágio educativo-filosófico-literário rumo à eficácia e perspicácia na constituição do espírito moderno que desemboca no drama trágico da existência humana.

Palavras-chave: Imagem, filosofia, literatura, educação e espírito moderno.

*Mestrando pelo PPGE – FACED, vinculado à linha de pesquisa *Filosofia, Linguagem e Práxis Pedagógica*. Universidade Federal da Bahia. Bolsista da: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –CAPES, Brasil. E-mail: reizidorobr@yahoo.com.br.

FILOSOFIA, LITERATURA E EDUCAÇÃO: AS IMAGENS CONSTITUINTES DO ESPÍRITO MODERNO.

1. Introdução

Distante de sabermos o por quê irreduzível da existência, seu impulso primeiro e seu exercício de perpetuação em suas diversas formas de vida; fundamentalmente toda formação vivente precisa contornar uma espécie de anterioridade ontológica onde e quando o ser existente percebe, vive, apreende e organiza e pensa – vice versa – o *impensado*, o *desconhecido* ou o *imprevisto* tanto em si e para si quanto no mundo e para o mundo. Sendo mais explícito, a existência apresenta-se em constantes arrolamentos educativos que resultam em formações relacionais dinâmicas entre as existências e os existentes, abalizando seus contornos, suas possibilidades e impossibilidades que longe de serem rígidas, estão submetidas a processos históricos e particularidades constituídos de tropeços e estabilizações, assombros e lucidez, acontecimentos incógnitos e apodícticos, isto é, de não-saberes que vieram a ser sabidos por construções e reconstruções intencionais ou contingentes que paulatinamente foram se consolidando em forma de usanças, leis, hábitos e culturas, formações que não escapam ao mundo, ou seja, à convivência inevitavelmente coletiva.

Diferente do que se costuma pensar como exemplo, o caçador não simplesmente mata a caça, verdadeiramente ele se socializa com o animal em movimentos de jogo. Na prática da caça, caça e caçador constrói, juntos, cultura, pois está posta aí relações de conhecimento e sabedoria. Inaceitável a um antropólatra, o animal conhece e educa o caçador; constrói cultura com os seus pares da mesma espécie. Aliás, foi necessário que muitos caçadores morressem para que a arte da caça se tornasse cada vez mais eficaz. Infelizmente a construção cultural dos animais não foi suficiente para estabelecer um equilíbrio entre as existências. Para Huizinga, “mesmo as atividades que visam à satisfação imediata das necessidades vitais, como por exemplo a caça, tendem a assumir nas sociedades primitivas uma forma lúdica. (...) Não queremos com isto dizer que o jogo se transforma em cultura, e sim que em suas fases mais primitivas a cultura possui um caráter lúdico, que ela se processa segundo as formas e no ambiente de jogo. (HUIZINGA, 1993, p. 54).

A natureza está cada vez mais distante da educação, que aqui encaro como exercício de aplicação do espírito cultural a um outrem, além de o humano estar se tornado hegemônico na formação do espírito do outro humano. Vivemos em um mundo *humano demasiado humano* onde e quando acredita ser isto sinônimo de superação de nosso estado de natureza. Encaro isso não como uma agitação de superação, mas sim como um movimento de

destruição. O humano, na verdade, tentou superar a natureza, mas apenas conseguiu retirar boa parte dela de nosso cotidiano.

Nosso processo de modernização cujos impulsos podem ser registrados em diversos períodos desde o século XII até nossos dias sempre foi balizado pela busca da hegemonia humana no mundo cuja marca mais evidente é o abandono de seu estado chamado natural, primitivo ou arcaico em direção à construção social onde a humanidade pudesse desvendar e/ou se sentir autônoma em relação ao plano divino e natural. Kant, por exemplo, diz que o “*Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem*”. (KANT, s/d, p. 11). Schiller diz que se “a razão suprime, portanto, o Estado natural para substituí-lo pelo seu, como tem necessariamente de fazer, ela confronta o homem físico e real com o problemático e ético, confronta a existência da sociedade como Ideal apenas possível (ainda que moralmente necessário) de sociedade. Ela toma ao homem algo que ele realmente é, e sem o qual nada possui, para indicar-lhe algo que ele poderia e deveria possuir; e se esperasse mais dele, arrancar-lhe-ia também, em nome de uma humanidade que ainda lhe falta, e que pode faltar-lhe sem prejuízo de sua existência, os próprios meios para a animalidade que, no entanto, é a condição de sua humanidade. Sem que ele tenha tido tempo de apegar-se por sua vontade à lei, ela terá tirado sob seus pés a escada da natureza”. (SCHILLER, 1990, p. 28).

Para tanto, o principal feito da revolução da modernidade está abotoado à insistência em seu projeto educativo como a maneira mais forte e eficaz de formar o novo espírito. Tal projeção se dispõe na direção da libertação do homem de sua natureza considerada miserável e de sua falsa origem divina, através do domínio racional, a fim de fundar ou resgatar uma espécie de *natureza* cujo solo organizacional seria a razão, presente e determinante para tudo e todos. Isto é, necessário se faz ao nosso entendimento, pensar a razão como algo de poder extensivo que se emprega na construção de relações, teias, enredos que se imbricam tanto no orbe concreto quanto no abstrato; tanto na natureza quanto na cultura. Mais ainda é imprescindível envolver a razão onde as relações materiais e corporais estão presentes por meio de ações tanto belicosas quanto lingüísticas.

O artefato de inquirição neste trabalho é os processos de constituição do espírito moderno em sua atividade educativa ou de alfabetização que articula um plano de efeitos desejados no comportamento social e no sentimento de si e do outro a tornar mais compacta e homogênea a vida social. Mormente, a intenção capital aqui é tornar as idéias e ideais filosóficos em seus programas educacionais, mais explícitos em seu viés contundente,

uma vez que, a formação do espírito moderno atravessa a transmissão inconsciente da cultura, elevando-se a produções e criações mais propositadas e programáticas lançadas por vários mecanismos de agenciamento como: o Estado, a Igreja, a família, as Corporações de ofícios, os partidos, os grupos sociais. Mas é sobre a oralidade, a literatura, a arte, a música, o teatro, a ciência, a história e a filosofia que desejo debruçar minha atenção por entender que estes artefatos culturais do espírito anunciam pontos epistemológicos em uma anterioridade ontológica onde a física social das instituições mais duras como o Estado, a Igreja etc., estão sobre o solo que tais artefatos produzem. “Não existe realidade anterior à imagem literária”. (BACHELARD, 2001, p. 256).

As instituições necessitam de imagens, ideações, vontades e desejos do espírito para se firmarem na realidade material e psíquica. Mais além, as instituições dependem dos agenciamentos literários, orais, artísticos, históricos, filosóficos etc., para se fundarem e assim levantarem seus edifícios. Não estou despojando as instituições de seus poderes de subjetivação do humano, já que, sem dúvida são elas que levam a cabo e à efetivação a formação dos espíritos em suas respectivas épocas por se implantarem no cotidiano da população e assim de maneira paulatina, discursiva e militante oferecer e compor identidades articuladas a ideais, hábitos, costumes, valores e culturas. Contudo, tentarei corroborar com a tese de que nossa realidade moderna foi fundamentada e criada em conjunturas onde estavam presentes a potencia ecoante das imagens da literatura, da oralidade, da arte, da história, da filosofia etc. Entretanto, se isso não for suficiente e de certa forma provável, algo é possível garantir com relação a este assunto. Que é através desses artefatos culturais que podemos sentir com maior intensidade as pretensões e o dinamismo do espírito humano que se deleita, se forma e se educa em imagens e desejos produzidos no e pelos artefatos que aqui estou mencionando como fundamento de toda e qualquer instituição.

Ora, instituição alguma, cultura alguma se levanta e sobrevive sustentada em seu nome próprio. É indispensável que ela seja preenchida e formada por falas, gestos, escrituras, artes, histórias, estórias e filosofias para que seja ela animada e assim possa bailar em sua coletividade embebida de símbolos e imagens. Mas, prestemos bem a atenção para que esse trabalho não fique limitado a uma simples denúncia de discursos opressores e hegemônicos e assim cairmos em insinuações ideológicas. Pretendo de forma simples demonstrar e fazer sentir o espírito educativo moderno e sua constituição nomeadamente nas produções de Kant e Hegel no âmbito da filosofia especialmente moderna. Não será preciso também, sofrermos com a preocupação de estarmos deixando de lado a literatura, a música

etc., de modo que, a filosofia é integrante deste conjunto onde o que está em jogo é a capacidade de produção de imagens para a formação do espírito.

Para que esta proposta não se torne vaga, tortuosa e execrável, avoco à baila Gaston Bachelard quando diz que a compleição de imagens é uma função do espírito que forma o espírito. Diz ainda que mais “facilmente nos convenceremos da verdade dessa máxima se estudarmos (...) a imaginação literária, a imaginação falada, aquele que, atendo-se à linguagem, forma o tecido temporal da espiritualidade e que, por conseguinte, se liberta da realidade”. (BACHELARD, 2001, p. 2). Sendo que, esta libertação da realidade significa a criação e a produção de outra teia realista que nunca cessa de se reproduzir, ao contrário da plantação das instituições que sempre lutam pela fixidez de seus ideais. No caso do volumoso e potente corpo filosófico da humanidade, está sempre presente, tanto a escrita quanto a fala. Apesar de muitos dizerem de uma certa dominância da primeira em relação à segunda, na edificação da modernidade; ambas passaram a agir juntas na formação do espírito. A primeira, como arte literária, a segunda como arte discursiva. Mas o fato é que, por “detrás de toda expressão abstrata se oculta uma metáfora, e toda metáfora é jogo de palavras. Assim, ao dar expressão à vida, o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado do da natureza”. (HUIZINGA, 1993, p. 7).

Diferente da literatura, da música, da pintura a filosofia opera em seu sentido puro na fala e na escrita, de modo que, uma aula, uma palestra proferida por um filósofo não necessita sair do filosofar, enquanto uma aula de literatura, geralmente, o professor se desloca para a prática crítica ou filosófica para falar do romance. Quem sabe a solução para esses casos seja produzir uma aula-romance sobre um outro romance. Contudo ainda, a filosofia nunca conseguiu se libertar de seu princípio literário, às vezes até mesmo romanescos. Roland Barthes conta que a “literatura assume muitos saberes. Num romance como *Robinson Crusóé*, há um saber histórico, geográfico, social (colonial), técnico, botânico, antropológico (...) todas as ciências estão presentes no monumento literário. É nesse sentido que se pode dizer que a literatura, quaisquer que sejam as escolas em nome das quais ela se declara, é absolutamente, categoricamente realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor do real. (...) a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza...; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso. Por um lado, ele permite designar saberes possíveis – insuspeitos, irrealizados: a literatura trabalha nos interstícios da ciência...” (BARTHES, 1978, p. 18). Esta seria uma das três forças da literatura que Barthes apresenta em sua obra. A segunda giraria às voltas da força da representação. A terceira força que se encerra a literatura

se revelaria em sua natureza semiótica que consiste em jogar em liberdade com os signos em vez de destruí-los em prática iconoclasta.

Mais do que uma busca pela verdade e às vezes elemento/personagem de um romance, a filosofia se lança na experiência educativa por meio do engenho estilístico próprio da escrita e da fala. Os filósofos são grandes dramaturgos, narradores de tragédias, muito bons sátiros, além de educadores por excelência. Quem sabe a filosofia seja a maior produtora de ideais educativos. Quiçá ainda, ela seja a maior e melhor produtora de imagens ideais e perfeitas para o espírito. O volume da produção filosófica moderna, bem como sua característica e preocupação principais destinadas à formação do novo espírito humano permitem dizermos que nossa época é basicamente educativa, assim como propõe o historiador Franco Cambi (1999, p. 203) ao mencionar que a “modernidade nasce como uma projeção pedagógica” visando uma certa conformação do espírito que nas palavras de Mallarmé citado por Barthes (1978, p. 24) “nossa modernidade, que então começa – pode ser definida por este fato novo: nela se concebem *utopias de linguagem*” que se destinam à encarnação. “Em suma, a imagem literária põe as palavras em movimento, devolve-as à sua função de imaginação”. (BACHELARD, 2001, p. 259).

Destarte, os séculos que a humanidade mergulha densamente no apotegma moderno iniciado com o Humanismo e o Renascimento são aqueles que correspondem ao Iluminismo quando a razão torna-se imperiosa e as imagens do espírito do homem moderno ganham peso e volume em um processo educativo de encarnação antropológica do novo estatuto espiritual através da literatura. Complexo para o qual vale a pena lembrar, que ao centrarmos nossas atenções à literatura não estaremos esquecendo das outras artes e ofícios. Acontece que conforme a escrita vai ganhando espaço no Ocidente ela não o faz de maneira estanque. Inevitavelmente ela carrega em seu bojo influências discursivas, simbólicas e imaginárias contidas nas outras artes como a retórica, a pintura, a música, o teatro, a história etc. Entretanto, a escrita como prática literária conquista um lugar especial ao lado da fala. Esboçando um pensamento simples, nenhuma prática humana se tornou tão comum nos últimos tempos quanto foi o caso da escrita. Poucos de nós são pintores, músicos, teatrólogos, cientistas etc., mas todos nós de alguma forma falamos e a grande maioria, com exceção dos analfabetos, escrevem ou lêem.

Mas, para sairmos de um pensamento simples e inicial, além de aparentemente grosseiro, é necessário entender que a escrita oferece algumas possibilidades epistemológicas e ontológicas que a natureza da fala nunca poderia produzir sozinha. Da mesma forma que a escrita literária foi influenciada fortemente pela oralidade e outros

campos de produção cultural, ela passa não somente influenciá-los à contra-golpe como também estabelece uma certa dependência daquelas para com ela. As diversas produções passam a ser, comentadas, analisadas, criticadas, ensinadas etc. por meio da escrita cujo tom oratório que nunca conseguimos abandonar faz dela literatura. Prática esta verdadeiramente especial conforme as peculiaridades da modernidade principalmente aquelas referentes à formação de imagens, ideais e utopias antropológicas. Sem dúvida muitos leitores, assim como eu, devem estar impugnando a potencialidade da escrita no desenvolvimento da modernidade, já que naquela época eram poucas as pessoas que sabiam ler e escrever.

Ora, de tal modo que hoje os lingüistas estão começando a escrever sobre a oralidade esquecida por causa do advento da hegemonia da escrita; mais ainda, como aparente exagero da metalinguagem, hoje estamos falando e escrevendo sobre a fala, nos séculos que correspondem ao início da modernidade a escrita, ou, tudo que era escrito passa a ser falado. O poder da literatura está justamente aí. Em seu poder de suas imagens transcenderem o papel e adentrar ao cotidiano sem mesmo necessitar ser lida por todas. A Bíblia Sagrada pode ser o melhor exemplo de literatura que determinou muitas imagens presentes na oralidade do povo sendo que este, em sua maioria, durante muito tempo não sabia ler nem escrever. Temos, portanto a imagem dos oradores, dos padres, sacerdotes dos apaixonados pelas imagens bíblicas literárias que não poupavam esforços para saírem, tal como um jovem estudante de filosofia, declamando, explicando, pregando as imagens formadas pelas palavras lidas. Prestemos nossa atenção para o caso de que a escrita produz uma realidade e que esta é levada e incorporada com toda a força sobre o leitor e deste aos seus pares ouvintes.

“O verbo que se escreve tem sobre o verbo falado a imensa vantagem de evocar ecos abstratos em que os pensamentos e os sonhos se repercutem”. (BACHELARD, 2001, p. 259). “Para quem conhece o devaneio escrito, para quem sabe viver, plenamente viver, ao correr da pena, o real está tão longe! O que se tinha a dizer é tão depressa suplantado pelo que nos surpreendemos a escrever, que sentimos bem que a linguagem escrita cria seu próprio universo. Um universo de frases se ordena sobre a página branca, numa coerência de imagens que não raro tem leis bastante variadas, mas que conserva sempre as grandes leis do imaginário. As revoluções que modificam os universos escritos se fazem em proveito de universos mais vivos, menos empolados, mas sem nunca suprimir as funções dos universos imaginários. Os manifestos mais revolucionários são sempre novas *constituições* literárias. Fazem-nos mudar de universo, mas sempre nos abrigam num universo imaginário”. (BACHELARD, 2001, p. 258).

Faz-se presente a segunda força da literatura oferecida por Barthes (1978, p. 22). É “sua força de representação. Desde os tempos antigos até as tentativas da vanguarda, a literatura se afaina na representação de alguma coisa. O quê? Direi brutalmente: o real”. Profere ainda que o “real não é representável, e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura. Que o real não seja representável – mas somente demonstrável – pode ser dito de vários modos: quer o definamos, com Lacan, como o *impossível*, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem). Ora, é precisamente a essa impossibilidade topológica que a literatura não quer, nunca quer render-se”. Portanto, a literatura opera nos limites do impossível onde se encontra o drama humano de não possuir uma essência, mas apenas o movimento do real. Complementamos este assunto lançando mão da imagem do *arremate!* Quando Bachelard (2001, p. 260) anuncia que a literatura é “polifônica por ser polissemântica. Se os sentidos se dividem em demasia, ela pode cair no ‘jogo de palavras’. Se ela se encerra num sentido único, pode cair no didatismo”.

(Citar Laplantini, sobre a relação dos antropólogos e filósofos nos séculos das navegações) Assim, nos séculos XVII e XVIII os tratados filosóficos promovem juízos acerca de encantamentos e repercussões diversas sobre o real fugidio. As idéias político-sociais são maravilhosas e esperançosas aos olhos daqueles que lêem e ouvem falar concomitantemente ao desejarem paz e tranqüilidade para poder seguir com os projetos de uma vida privada e sociável. A filosofia enquanto literatura projeta o ser alhures alocando a palavra escrita como registro material de uma profecia do espírito absoluto. Agitam-se impressões íntimas em direção às relações mundanas e promíscuas do humano. Com a literatura em suas diversas formas, aqui especialmente na filosofia, se apregoa novas formas de traduzir ou escapar da força do real orgânico que pulsa nas intimidades individuais e coletivas. Antes de ser uma ciência ou arte pretensa ao saber absoluto, a filosofia participa e se rende a inevitável produção do real atávico em sua forma lingüística por meio da dramática literatura, sem as quais não há existência e existente.

Laplantini, por exemplo, destaca que os viajantes dos séculos XVI e XVII eram espíritos curiosos que se aventuravam a conhecer outros povos. Para tanto, estes reuniam a partir de suas viagens inúmeros materiais – “curiosidades” – que formavam coleções de objetos que acabaram formando os chamados “gabinetes de curiosidade”, ou em nossa concepção contemporânea tais espaços poderiam ser chamados de museus. Contudo, em meio a tantas experiências de coletas de materiais tal ação não poderia satisfazer o espírito

humano. Questões começam a surgir e a partir delas esse universo passa a ser ampliado, além de aumentar sua complexidade. As observações deixam de ser suficientes para a elaboração de idéias e entendimentos e a necessidade de processar a observação passa a ser inevitável. “Não basta mais interpretar o que é observado, é preciso interpretar interpretações”. Em 1789, Chavane, o primeiro, dará a essa atividade um nome. Ele a chamará: a etnologia. Aqui a filosofia expressa sua importância e autoridade quando no século XVII se forma o par do viajante e do filósofo originando o que na época se chamava de “viagens filosóficas”. Buffon, Voltaire, Rousseau, Diderot esclareciam com suas reflexões as observações trazidas por viajantes como Bengainville, Manpertuis, La Condamine, Cook, La Péronse etc. (LAPLATINE, 1996, p. 58-59). Denotando assim, o poder e a autoridade da filosofia em orientar as estruturas de pensamento e interpretação da modernidade. Entusiasmando a construção da própria realidade.

A filosofia moderna produz coisas belas ao batalhar por aquilo que jamais experimentaremos, “a felicidade completa de uma transcendência integral que nos transportaria a um novo mundo”. (BACHELARD, 2001, p. 12). Ela atinge sua importância verdadeiramente política e educacional referente aos seus princípios e métodos adotados como guia espiritual assim como foi proposto por René Descartes no início deste período, para nós ícone do modo de pensar moderno, em *Regras para direção do espírito*, de 1628. Doravante, assim como já foi aludido anteriormente, destacarei Kant e Hegel como frutos de maior pujança na tarefa de consolidar e efetivar o espírito moderno nos homens de suas épocas e naqueles que estariam por vir, nós contemporâneos. Frente aos impasses promovidos pela relação do humano com o real ambos dissertam conceitualmente a natureza deste, tão misterioso. O primeiro tenta aprisionar o real em seu conceito de *A Coisa em si*; o segundo sua apreciação a propósito da *Coisa* fortalecendo assim uma poética do real em nome da produção de um certo *desejo de modernidade*¹ fruto da manifestação do real na intimidade humana.

Em complemento à nota anterior sobre o referido termo *desejo de modernidade*, digo que sua presença se faz importante na medida em que ele traz à tona uma

¹ O termo *desejo de modernidade* significa dizer que a Modernidade constitui na busca por superação de todas as mazelas da humanidade por meio de uma perspectiva de progresso no presente e em um futuro próximo. Mais além, no português de Açores o termo *moderno* significa calmo, moderado, calado. Bem como, na região nordeste de Açores *moderno* vem significar *de cor clara, não intensa*. Sendo assim, podemos estar pensando que a própria palavra carrega o próprio sentido do que aqui estou chamando de *desejo de modernidade*, já que, posso também estar dizendo que tal *desejo* é desejo de calma, de sossego. O que me parece muito interessante, de modo que, Lacan disse diversas vezes que, no final de contas, o *desejo humano é desejo de nada que possa ser nomeado*. (LACAN, 1985, p. 281). Tal idéia retoma o conceito de *Princípio do Nirvana* em Freud, ao se contrapor à idéia comum de que o ser humano busca a sobrevivência por instinto natural, pois que, o ser humano busca o apaziguamento das tensões, cuja representante mor é a morte enquanto símbolo do descanso eterno.

rede de discussões atentas em esclarecer o princípio ou materialidade dos sentimentos humanos cuja explicação não pode ser reduzida a cultura. Bachelard pode ajudar-nos novamente em uma construção histórica do espírito moderno com as seguintes palavras: “... continuando a seguir o ideal de intelectualização, muitos arqueólogos pensam ainda que tornariam mais fácil a compreensão da lenda se reencontrassem as plantas da construção de Dédalo. Mas, por mais úteis que sejam as pesquisas dos fatos, não há boa arqueologia histórica sem uma arqueologia psicológica”. (BACHELARD, 2003, p. 161).

Mas se para o leitor essas palavras soarem como simples argumento de arbitrária autoridade, evoco aqui os dizeres de uma obra relativamente recente comparada à de Bachelard que data de 1948: “Finalmente, as pesquisas recentes incorporaram também as contribuições das ciências afins à história (como antropologia, arqueologia e lingüística), as quais se desenvolveram muito nas últimas décadas. (...) É o caso, por exemplo, dos recentes estudos lingüísticos, que permitiam deslindar mentalidades e discursos, formas de pensar e de se exprimir de colonizadores e colonizados e mostraram aos historiadores a importância de se analisar as narrativas dos povos que eles estudam. É o caso das pesquisas arqueológicas contemporâneas, preocupadas em recuperar não apenas a cultura material, e que por isso permitiram lançar luz sobre costumes e mentalidades da América antes de 1492”. (AMADO, 1992, p. 29).

Em fim, tentaremos retornar às idéias e imagens produzidas pela filosofia enquanto manifestação literária que faz pesar e sentir a presença do espírito moderno em seu preceito educativo da modernidade que bem caracterizadas podemos encontrá-las nos pensamentos de Descartes, Kant e Hegel implicando-os como representantes da modernidade, que, com efeito, não se trata de qualquer *dizer*, mas sim, de dizeres constitutivos do espírito que se opõe à perspectiva mítica, medieval e trágica da vida humana sobre a Terra; além de oferecerem mecanismos teóricos para sustentar a busca de sua realização por meio da criação do *sujeito moderno* em seu *desejo de modernidade* que doravante tem como solo/palco a educação racionalmente formativa em prol de um ideal local que vislumbra sua hegemonia ao promover sua extensão pretensa à universalidade efetiva do novo homem.

2. Do espírito medieval ao espírito moderno: a modernização de Deus.

A grande discussão que gira às voltas dos propósitos da razão e da fé, que atravessa o secular fortalecimento da filosofia escolástica entre os anos de 1200/1300, envolve as duas ordens mendicantes que delinearão os diversos modelos teóricos e atitudinais, portanto éticos, acerca da vida do *sujeito moderno*. Temos os dominicanos valorizadores da

razão em si e como aparelho ideológico para penetrar e desenvolver o significado da fé. Já os franciscanos marcam e defendem a superioridade da fé em relação à razão, a sua “superabundância” também cognoscitiva e, portanto, o privilégio da via mística para conhecer a realidade e para formar o homem. A despeito disso, fé e razão adentram em um jogo asceta que se delineia na busca pelo belo, bem e justo, supremos e puros. A diante na cronologia histórica, tal jogo contribui para constituir o *sujeito moderno* submetido aos auspícios da razão.

Isso fica sensatamente evidente no contraste entre o *racionalismo aristotélico* e o *misticismo agostiniano* (ou platonismo) que atravessa o século XII. Em outros termos, tal antagonismo se personaliza nas figuras de Santo Tomás de Aquino (1224-1274) e São Boaventura. O primeiro – sumo doutor da Escolástica – inspirou suas teses nos princípios do *racionalismo aristotélico*, que funcionam como critérios de compreensão e justificação de toda a metafísica cristã. A sua obra máxima, a *Summa theologiae contra gentiles*, é também a tentativa de oferecer a imagem suprema e orgânica do saber cristão, harmonizando a razão. A razão justifica a fé e a existência de Deus: a efígie de Deus como causa do movimento, como causa das causas, com causa da ordem etc. – pode ser provado racionalmente; dos dogmas da Trindade à Encarnação passam a ser analisados e compreendidos logicamente.

A obra grandiosa de Santo Tomás; que abarcou todos os âmbitos da teologia, da cosmologia e da filosofia medieval, definindo-as como “ciências”; tocou também no problema educativo no *De Magistro*, obra do período parisiense de 1256-1259, retomando Santo Agostinho (354-430), quando sublinhou a importância do professor no despertar da mente do estudante, o aspecto sensível do conhecimento e do ensino, a possibilidade de conhecer os “primeiros princípios” de toda ciência e de os ensinar a outros despertando a atividade racional. A pedagogia tomista é uma pedagogia toda embebida de fé na razão. Tudo isso explica a condenação que foi feita de muitas teses tomistas em 1270, e depois em 1277. (CAMBI, 1999, p. 189).

“Enquanto isso, na frente franciscana e mística colocava-se São Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) geral da ordem, biógrafo oficial de São Francisco, dedicado a redimensionar o efeito-ruptura ideológico e social, além de religiosa, do franciscanismo. No seu *Itinerarium mentis in Deum* (1259), sublinha que a teologia é subordinada à fé e que a verdadeira formação do cristão é ascética e mística. A obra condena toda posição racionalista e toda exaltação de Aristóteles... [...] Em São Boaventura, todo o saber é reconduzido (e reduzido) à teologia e esta à mítica, indicando para o cristão um ideal formativo que repete as

teses agostiniano-platônicas correntes na Alta Idade Média e que são reafirmadas em alta voz”. (CAMBI, 1999, p. 189).

Para a construção teórica aqui, um salto, teórico, filosófico e histórico se faz necessário. Esse salto vai de Tomás de Aquino e São Boaventura a René Descartes (1596-1650). Por conseguinte, sobrevoaremos sem tocar profundamente as “cabeças” dos pensadores que aí estão entre ambos também construtores das pilastras do Renascimento e da Filosofia Moderna. Este salto se justifica na assertiva de que nas disputas entre os pensamentos que se pautam na representação da fé e outros no da razão – Boaventura e Aquino, respectivamente – estes últimos ganham força e paulatinamente invertem o *status* hegemônico que o entendimento fundado na fé recebia na Idade Média. A fé é submetida à razão e o caminho parte agora de Tomás de Aquino a René Descartes, passando pelas idéias de Montaigne, quando a humanidade passa a ser invadida pelo espírito próprio da modernidade marcado pelo primado da racionalidade como solo fértil e verdadeiro para todo o conhecimento.

Doravante a compreensão racional do mundo vai ganhando vigor e robustez na construção de uma nova realidade pela presente literatura filosófica, e a existência de Deus, apesar das contundentes contestações dirigidas à Escolástica, continua em pauta só que agora em sentido inverso, ela não viveria fora do próprio sujeito e, muito menos, produzida por ele. Deus é o fundamento inato do ser humano; uma idéia colocada pelo próprio Deus. De Descartes a Immanuel Kant (1724-1804), promovendo um segundo salto teórico e epistemológico visando trabalhar a questão aqui colocada pautada na suspeita de que Kant e Hegel explicitamente fortalecem o que aqui em momento anterior chamei de *desejo de modernidade* como sendo o fundamento psicológico e educativo, forjador do *sujeito moderno*.

Os pensadores posteriores a Descartes até Kant atribuem a existência do mundo a Deus. Blaise Pascal (1623-1662), por exemplo, imagina que pelo fato de Deus estar oculto, pois se esconde, sugere a admissão de sua existência, e viver de acordo com tal premissa. Baruch Espinosa (1632-1677), não fugindo muito de tais princípios, percebe as justificações das ações dos poderes políticos sustentadas pela silhueta de Deus, mas que, não descarta sua existência unindo-o à natureza e não o separando dela. O mundo só poderia ser constituído pelos infinitos modos dos atributos que são pertencentes a Deus; aqueles afirmariam Sua existência em cada elemento particular da natureza, sendo que não passariam de propriedades existenciais desse próprio Deus que continuaria a criar o mundo e o homem. A visada espinosiana de que a multiplicidade de existência se deve aos atributos múltiplos de Deus me parece fundamentar em sentido contínuo a idéia de Gottfried Wilhelm Leibniz

(1646-1716) quando este lança mão da concepção de um saber balizado por uma *mathesis universalis*.

Diferentemente de Descartes, Leibniz se desliga da noção denexo linear para concepção de que os acontecimentos são resultados de diversos olhos-d'água entrecruzados, exibindo maior complexidade entre as relações existentes no universo. Todavia, com relação a Descartes, Leibniz perpetua a crença em Deus cuja operação seria de criação das *mônadas*² – que aqui encaro como algo semelhante aos atributos múltiplos de Deus sugerido por Espinosa – como se fossem relógios, organizando-as com perfeição de maneira a marcarem sempre mesma hora e dá-lhes corda a partir do mesmo instante, deixando em seguida que seus mecanismos operem sozinhos. A imagem do relógio é deveras oportuna em um tempo em que se lançou para o mundo o desejo de exatidão maquínica. Destarte, Deus participa da construção da figura de exatidão colocando em cada *mônada*, no instante da criação, todas as suas percepções, criando-as de tal modo que cada uma se desenvolvesse como se estivessem sós.

De acordo com Bachelard (1996, p. 112) “a determinação quantitativa, tão importante em certas filosofias, como por exemplo (sic) na filosofia de Leibniz...” o “espírito filosófico é, assim, o brinquedo do absoluto da quantidade, como o espírito pré-científico é o brinquedo do absoluto da qualidade”. Até mesmo o pensamento empirista de John Locke (1632-1704) não abandona a crença em Deus como fundamento da existência do mundo. Em seu pensamento político e econômico, o valor do trabalho de cada homem depende do esforço a que cada um se submete para arrancar do arsenal de coisas comuns que por Deus foram atribuídas aos homens tais como: terra, água, animais, ferro, matérias primas, isto é, aquilo que é necessário para a sobrevivência individual do homem, onde mesmo encontramos as imagens da natureza racional, auto-organizada e auto-relacionável. Apesar de Deus não constituir o pensamento humano diretamente, como ocorre explicitamente em Descartes, ele o estrutura pelas corporaturas corporal da natureza em suas criações e organizações. O empirismo não basta para fundar de uma vez por todas o pensamento moderno porque nesta perspectiva a razão humana também se funda em uma entidade fora dela como até então o idealismo e o racionalismo ocidental fizeram: fosse o fundamento em uma objetividade ideal

² mônada (do lat. Tardio, *monas*, do gr. *monas*: unidade) 1. Termo de origem provavelmente pitagórica, usado na filosofia antiga para designar os elementos simples de que o universo é composto. Platão aplica o termo mônada às idéias ou formas. 2. Este conceito é retomado ao início do pensamento moderno (Nicolau de Cusa, Giordano Bruno), vindo a ter um papel central na metafísica de Leibniz. Para Leibniz, *a mônada é uma substância simples que faz parte (...) ora, onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possível. E as mônadas são os verdadeiros átomos da natureza, em uma palavra, os elementos de todas as coisas.* (JAPIASSÚ, 1996, p. 186).

como: o Bem de Platão; o fim último de Aristóteles; o Deus dos cristãos e o Deus maligno de Descartes.

Apesar de no início de sua obra, Kant estar atrelado à metafísica leibniziana, após suas leituras dos textos de David Hume (1711-1776) que o teriam despertado daquilo que chamou de *sonho dogmático*, registra uma segunda fase na qual se lança à pretensão de romper com a metafísica concebendo a *razão*, nela mesma, as condições de existência da *razão* mesma, sendo que, seria necessário que a *razão* apreenda os seus próprios limites e a sua potência, atividade somente possível a ela. Kant resigna o dogma da experiência e o dogma da objetividade ideal, deslocando de Deus e da natureza o solo da razão. A razão se torna solo e crítica dela mesma. Kant funda uma espécie de *racionalismo crítico* onde a *razão* realiza o exercício de autocrítica em relação aos seus limites internos. Em sentido sumário, Kant leva o racionalismo ao extremo: é a *razão* criticando a *si mesma* em sua ação direcionada ao conhecimento do real.

Levando a cabo as pretensões deste ensaio em promover uma visada epistemológica da construção do sujeito moderno, realizada por meio do zelo que os pensamentos filosóficos constroem as imagens de uma educação para o absoluto, realizo o terceiro e último salto histórico e epistemológico da filosofia indo de Kant a George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). A realização deste *saltu*, assim como nos dois precedentes, não abandona os pensadores que aí estão entre Kant e Hegel. Para tanto, mesmo não sendo meu propósito central, realizo um epítome do trajeto entre ambos os filósofos destacados, a fim de: primeiro, não motivar certas ideações vinculadas à figura do *gênio intelectual*, em sentido épico e pejorativo em relação aos dois importantes filósofos; e segundo visando o exercício do leitor, para manter um certo rigor na exposição das questões aqui colocadas concernente à construção do *espírito moderno* pela literatura filosófica.

Johann Christoph von Schiller (1759-1805), entusiasta da Revolução Francesa e seguidor de Kant, arquiteta o homem como participante tanto do mundo sensível como do inteligível e, portanto, dominado por paixões, desejos e inclinações materiais, mas também dotado de autonomia da vontade pura, que só obedece à lei moral e formal. Ativa-se sofisticando as filosofias literárias na direção de uma utopia crítica e estética. Nas pronunciações de Cambi (1999, p. 414) a “nova forma cultural – que abrangeu literatura e filosofia, ciência e arte, política e historiografia, música e costumes, acendendo amplos debates e operando uma transformação radical do gosto – qualificou-se como ‘romântica’, remetendo às tradições da Europa cristã medieval e exaltando os estados d’alma indefinidos e conflituosos como geradores da nova cultura (como o *Streben*, a pura tendência para, ou o

revê, o sonho), produzindo assim um estilo de pensamento, em todo setor cultural, caracterizado por fortes tensões ideais (...) para exaltar, ao contrário, os valores do sentimento, da pertença a uma estirpe, da transcendência religiosa que ilumina e resolve o mistério da existência, sempre dramática e lacerada, sempre ameaçada pela morte”.

Grosso modo, podemos identificar em Schiller, o que Kant chamou de *imperativo categórico*³ na medida em que os costumes – culturas – são embebidos de valores morais que prezam pelo desenvolvimento espiritual através da moral. Concernente a Hegel; Schiller, de maneira perplexa, diz que para o Ideal de sociedade pautado na razão que tenta substituir um certo estado natural, é importante agir em nome de *uma humanidade que ainda ao humano falta*, que apesar de tal estado natural ter servido de base para existência da humanidade, o mencionado poeta e filósofo propõe um desapego concernente a tudo que pertence ao estado de natureza, como se o humano pudesse retirar de seus pés a escada da natureza. Mais além, se aproxima de Hegel por considerar que a unidade homem-natureza já não se dá imediatamente, mas sim, mediadamente pelo trabalho reflexivo da consciência e a expressão estética. Todavia, a arte deve criticar essa situação propondo um retorno com uma nova harmonia.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) também ligado aos ideais da Revolução Francesa sugere a potência suprema da consciência como saber do saber. Em minha concepção tal assertiva dá continuidade a Kant e antecipa Hegel da seguinte forma: entendendo *consciência* como *razão*, em Kant há a necessidade, na construção de todo conhecimento válido, da *razão* promover uma autocrítica. Portanto, falar da *consciência* como sendo o *saber do saber*, em Fichte, é muito semelhante ao que podemos sugerir *kantianamente*, como: a *razão* é a *razão* da *razão*. Já com respeito a Hegel, a noção da consciência como um saber supremo capaz de superar toda e qualquer determinação filogenética e ontológica, de Fichte, se assemelha ao seu conceito de *espírito absoluto*, o qual seria caracterizado, como já disse, pela aplicação da consciência na totalidade do mundo.

Tais concepções filosóficas balizam a formação do espírito moderno que forjou e ainda sustenta a existência fundada na razão. O *espírito moderno* surge mergulhado em imagens filosófico-literárias investidas em ações materialmente efetivantes. Não se trata de algo natural e pacífico. A constituição da referida *espirituosidade* ocorreu às custas de muito sangue simbólico, imaginário e real derramados. Não descartando a profundidade das

³ O *imperativo categórico* afirma a autonomia da vontade como único princípio de todas as leis morais e essa autonomia consiste na independência em relação a toda a matéria da lei e na determinação do livre-arbítrio mediante a simples forma legislativa e universal de que uma máxima deve ser capaz. Mais ainda, destacando antecipadamente um ponto deste trabalho, alerta que sobre esse conceito que Kant constrói suas teses sobre pedagogia.

idéias dos filósofos anteriormente mencionados e de tantos outros que aqui permanecem ocultos e subentendidos, pois todos contribuíram com a efígie da grandiosidade moderna, volto a lembrar que sugiro Kant e Hegel como os dois pensadores de maior potência e, sobretudo, de enérgica representatividade no processo de afirmação da nova existência contraposta à anterior eminentemente perpassada pelo espírito religioso do cristianismo e pelo afino *estado de natureza*.

3. Literatura, filosofia e educação em Kant e Hegel: as imagens do absoluto.

Mais do que pensadores da modernidade, ambos são, antes de tudo, criadores e tecedores da teia imaginante que embriagou o espírito humano de modernidade; de *desejo de modernidade*. O que está em questão é a potencialização que Kant e Hegel realizam acerca do *dever-ser* moderno enquanto aliciador do espírito antigo e natural – sugerido como selvagem – em direção à nova forma de existência recomendada, substituindo o misticismo e o *estado de natureza*. Nenhum outro filósofo creu na *razão* e a fortaleceu sem apoios – metarracionais – externos a ela como estes fizeram. Assim como a filosofia escolástica pretendeu dar vazão à religiosidade humana, as filosofias, renascentista e iluminista se oferecem enquanto vias para a manifestação das potencialidades da *razão espiritual* que passa a se justificar e explicar a existência além de fortalecer a si própria.

A noção aplicada da filosofia kantiana pode ser encontrada em um de seus princípios próprios. Ao término da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a *razão* não é apenas constituída por uma dimensão teórica que busca conhecer ultrapassando os limites do conhecimento, mas também por uma dimensão prática que determina seu objeto mediante a ação. Haveria ainda algo incógnito e absolutamente inatingível pela *razão pura*. Algo que seria alcançado verdadeiramente no campo da moralidade, mas almejado pela *razão pura*. “Os conceitos morais não são conceitos totalmente puros da razão, porque seu fundamento encontra-se algo empírico (prazer ou dor)”. (KANT, 1996, p. 357). Contudo, frente a isso, o racionalismo de Kant fala mais alto. Apesar de neste momento da obra kantiana a *razão prática* ter se sobreposta à *pura*, não demora muito para ocorrer uma inversão. Ainda na *Crítica da Razão Pura* quando diz que “com respeito ao princípio pelo qual a razão põe barreiras à liberdade, que em si é alega (portanto, se se considera simplesmente a sua forma), tais conceitos podem bem servir como exemplos de conceitos puros da razão”. (KANT, 1996, p. 357). Aqui estaria presente o que chamou de *Imperativo Categórico* cuja formulação é bem expressa na seguinte passagem: “a razão pura pode ser prática; isto é, pode, por si só, determinar a vontade, independentemente de qualquer coisa empírica”. (KANT, 1996, p. 31).

Adiante, novamente em a *Crítica da Razão Prática*, é afirmada uma união entre as duas razões, pois a *razão pura* seria propriamente *prática*, de modo que esta passa a ter sua razão no âmbito da idéia de liberdade. Portanto, “agir como se a máxima de nossa ação fosse tornar-se, por vontade nossa, uma lei universal da natureza”. (KANT, 1996, p. 139). A *razão pura* seria capaz de formular leis tão perfeitas e sólidas quanto as naturais.

Em seus dizeres estritos sobre a pedagogia, Kant expressa o sentido de seu *Imperativo Categórico* quando diz que “não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, (sic) isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação. Pois, de modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. Ao contrário, deveriam lhes dar uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro”. (KANT, 2004, p. 22). O futuro aqui pode ser encarado como um *dever-ser* que implica necessariamente o futuro; sua elevação, seu adiamento como um relógio. Pois, é “na viagem para cima que o *impulso vital* é o *impulso* hominizante; noutras palavras, é em sua tarefa de sublimação discursiva que se constituem em nós os caminhos da grandeza”. (BACHELARD, 2001, p. 11).

Mais ainda, por meio daquilo que chamou de *Imperativo Categórico*, Kant acredita ser possível tornar *teoria* e *prática* inseparáveis. *Dever-ser* e *Ser* seriam uma única ação e projeção do ser, um único pensamento. Entretanto, essa maravilha de pensamento, essa suprema expressão em direção à formação de um espírito perfeitamente bom e justo tem seu preço. Principalmente quando pensamos que a teoria pedagógica kantiana passa a ser a expressão mais sagrada do *Imperativo Categórico* sugerido por ele como critério de verdade. A tese acerca da necessidade ou inevitabilidade da ação do *Imperativo Categórico* pode ser verdadeira, porém, a pergunta que lanço é a seguinte: qual será a origem de tal *Imperativo*? Para Kant, se originaria de uma *moral inata*. Entretanto, duvido dessa assertiva, de maneira que, as questões colocadas por ele como que se fossem universais, mais parecem partes de algo muito estrito, uma moralidade dramática e romântica muito bem demarcada geográfica e temporalmente.

Kant não parece gostar muito da diversidade das manifestações humanas. “Na verdade, quanta diversidade no modo de viver ocorre entre os homens! Entre eles não pode acontecer uma uniformidade de vida, a não ser na medida em que ajam segundo os mesmo princípios, e seria necessário que esses princípios se tornassem como que uma outra natureza para eles”. (KANT, 2004, p. 18). Dessa forma, entendo que não existe uma moralizante *máxima* inata de uma *razão pura*. Para Kant: “Os animais cumprem o seu destino

espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer sem antes ter dele um conceito. O indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação”. (KANT, 2004, p. 18). O problema está na referência deste conceito. Quem fornecerá esse conceito? Vide o processo de colonização da África e da América. O sumo conceito tem como sinônimo o *modus vivendi* proposto pela modernidade. É lançado um ideal de civilidade em contraposição ao selvagem tido como animal que necessitaria de tal conceito para adentrar à humanidade. E isso não se realiza de outra forma senão colocando *a ciência em lugar do mecanismo, no que tange à arte da educação*; (...). Doravante, Kant está falando da educação do *espírito* que assumirá esse *desejo* de perfeição humana.

Hegel, muito próximo de Kant nesses ideários modernos, apesar de discordar da existência de uma *razão pura* como fundamento de uma ética universal, ele não descarta a idéia de um *espírito absoluto consciente-de-si* graças à potência da razão. Hegel expressa seu desejo por um *novo espírito* como sendo essa busca racional por um estado mais elevado do que os anteriores, consignando por escrito o ideal de progresso, assim como pensou Kant, através da *razão* – diria ainda, uma *razão científica* – como propiciadora de um ponto de vista universal que formaria o espírito humano para o sumo bem. Ele diz que o “começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e ponto de vista universais, (...) Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa⁴, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde”. (HEGEL, 2002, p. 27). O conceito referido em Kant atravessa a referência ao conceito em Hegel. Mais estritamente, se fala do conceito que seria capaz de abarcar e mapear a lógica do devir humano; que em Kant dissemos que se trata de uma incógnita para a *razão*, mas que comumente é chamado de *Coisa em si*, e em Hegel, como pode ser visto linha acima, trata da *Coisa*. Ambos vivem o drama humano de se desejar o real, a unidade irreduzível de toda coisa.

Mas prestemos mais nossa atenção a esse *desejo de absoluto* nas palavras de Hegel – motor da modernidade – que foi transferido à *pedagogia* como ciência da formação

⁴ O termo *Coisa* designa na filosofia de Hegel algo comparado ao real. Trata-se de uma substância que possui existência individual e concreta por si mesmo. Mais além de Descartes, Kant conceituou *Coisa* como sendo a *coisa em si* cuja existência é independente do espírito e do conhecimento que este tem dela. Para Hegel a ciência efetiva que pretende, visa exclusivamente dominar a *Coisa*. É interessante ainda pensar nesta nota que hodierno a Hegel viveu Schopenhauer o qual à sua filosofia racionalista se opôs. Enquanto Hegel deseja *penetrar na profundidade da Coisa* mesma para dominar seus motivos, causalidades e efeitos, Schopenhauer intui realizar o mesmo só que a natureza da causalidade em sentido estrito que impera em uma pedra da mesma forma que em nós, só podemos intuir a profundidade da Coisa a partir de nosso próprio corpo. Pensar atingir a *Coisa* independentemente de nosso corpo é transformá-la em objeto estático marcado pela ausência de vontade. Agora, conhecer a *Coisa* mediado por nosso corpo é se entregar ao limites humanos marcados pela prisão e liberdade da representação, pois manteríamos o movimento da vontade que provoca o devir.

do espírito do novo homem proposto pelo Renascimento e fortalecido pelo iluminismo: “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho”. (HEGEL, 2002, p. 27). Parece não ser necessário qualquer comentário complementar sobre as palavras de Kant e Hegel acerca do que realmente foi e ainda é o projeto de modernidade iniciado com o Renascimento e as grandes navegações, fortalecidos pelo Iluminismo, confirmados pelo processo colonizador/civilizador e efetivado no século da Revolução Industrial que se agarra de vez na crença de que a ciência é *o verdadeiro saber do espírito sobre si mesmo*. (HEGEL, 2002, p. 540). O *saber efetivo* proposto por Hegel delinea melhor seu traço quando em uma passagem ele argumenta: “O movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si, é o trabalho que o espírito executa como história efetiva. A comunidade religiosa, enquanto é inicialmente a substância do espírito absoluto, é a consciência tosca que tem um ser aí tanto mais bárbaro e rude, quanto mais profundo é seu espírito interior”; (...) (HEGEL, 2002, p. 540).

Foi nesse tom que a modernidade veio invadindo os espíritos vivos e mortos. Foi assim que Kant e Hegel fortaleceram tal discurso e lhe forneceram mecanismos e justificações para as ações efetivas promovidas pela *educação pedagógica*. O saber passa a ter um outro sabor, um fim para além de seu fim local. A filosofia sai do simples filosofar para uma enérgica tentativa de fundar uma verdadeira ciência; um regime de verdade; um consenso hegemônico, passa a pensar grandiosamente. A pedagogia se desloca da posição ingênua de mera acompanhante de crianças para ela própria transformar os infelizes espíritos medievos desde a infância de forma efetiva e perseverante. Minha pretensão, portanto, está sendo destacar a ânsia que a busca da perfeição humana se faz expressa em discurso filosófico-literário eminentemente dramático e em ação efetiva sobre o *espírito* por meio da educação: para Hegel a verdadeira cultura deveria começar com uma “decidida modéstia; como no sistema pitagórico de educação, em que o aluno, nos primeiros cinco anos, tinha que ficar calado”. (DURAN, 1996, p. 278).

Assim se fortalece o sonho de a filosofia transcender os limites de sua literatura em direção ao mundo mesmo da experiência. Será mesmo no final do século XVII e do século XVIII em diante que se constitui claramente o corpo literário do projeto de modernidade que visa educar o *novo espírito* não mais por meio de elucubrações e especulações místicas e incertas precisamente em uma ocasião deveras contraditória, pois ao mesmo tempo em que se atinge o cume da potência literária da filosofia moderna em seu

processo de formações de imagens do absoluto, vive-se, segundo Laplantine (1996, p. 56) a ruptura “com a convicção de uma transparência imediata do *cogito*, coloca-se pela primeira vez no século XVIII a questão da *relação ao impensado...*”. Quando Kant e Hegel elevam a filosofia em seu grau máximo, podemos pensar na tentativa de levar a cabo a idéia cartesiana do *cogito*, procurando recuperar sua imensidão prática que teria encerrado apenas no mundo dos devaneios filosóficos que não resolvem o problema, mas, embelezam a vida e incrementam o drama trágico da humanidade.

4. *Considerações finais.*

Validamente a filosofia densamente presente por meio de seu império literário oferece formas de se lidar como real. A mobilidade filosófica se define pelo seu trato do real que em princípio é guiado pelo desejo de possuí-lo, mas que, parafraseando Bachelard (2001, p. 7 e 262) após o desvendamento dramático da tragédia do desamparo humano ela constitui uma das infinitas maneiras pelas quais escapamos do real designando claramente nossa forma, nosso estilo, nossa estética íntima da realidade. Como é desonesta a apreciação que vê na “irrealidade” filosófica, apenas um falseamento da experiência íntima. A linguagem literária está sempre um pouco à frente do nosso pensamento, é sempre um pouco mais borbulhante que o nosso amor, ela cria e dá contorno e silhueta às nossas paixões. Se foi passada uma imagem exagerada de Kant e de Hegel não foi para sucumbi-los, mas para colocá-los no picadeiro do drama humano, torná-los humanos. Na verdade educamos pelo exagero porque dramatizamos, choramos e gritamos no processo educativo. Cambi (1999, p. 416) oferece-nos o exemplo do “grande mestre da pedagogia romântica Pestalozzi”, que segundo suas palavras, o mestre “revive em primeira pessoa o drama da educação (os projetos, as dificuldades, as derrotas), reativa uma noção espiritual de educação (animada pelo amor) mas (sic) também se engaja nas problemáticas sociais e políticas da própria educação”.

O desejo humano na forma de cenas literárias não conseguiu materializar o sonho de uma nova natureza sem mazelas. Contudo, o alvoroço literário encarna no cotidiano fazendo com que, a filosofia, por exemplo, se transforme em episódio carnal da vida humana dotada de exagero imaginário que sem ele a vida não pode se desenvolver. Porquanto aquém das imagens condutoras do real há o que? Um mundo sem representação? Um mundo sem dramatização? Ora, é difícil pensar em algo do tipo puramente metafísico bem como algo próximo de um puro concreto. As imagens, quaisquer imagens, mas aqui em especial as provindas da literatura filosófica faz sentir o real invisível. Aqui as imagens irritam, alegram, fazem doer, fazem chorar e sorrir; arrepiam nosso corpo, fazem elevar nossa alma sonhadora. As

imagens filosóficas nos dão força para cair, pois só subindo ao mais alto cume para ter uma bela queda. Aviso! Não se trata de qualquer queda, mas sim de uma queda que nos eduque. Sendo que a existência educativa contorna o real sem núcleo, portanto, puramente periférico e deslocável em formações dramaticamente imagináveis.

5. *Bibliografia.*

AMADO, J. e Figueiredo, L. C. **No tempo das caravelas.** Goiânia. CEGRAF-UFG. São Paulo. Contexto, 1992.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro. Contraponto, 1996.

_____. **A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade.** Tradução de Paulo Neves. 2º ed. São Paulo. Martins Fontes, 2003.

_____. **O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento.** Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 2º ed. São Paulo. Martins Fontes, 2001.

BARTHES, Roland. **Aula.** Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo. Editora Cultrix, 1978.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia.** Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo. Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

DURANT, Will. A história da filosofia. **Os Pensadores.** Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo. Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

FREUD, S. Além do princípio de prazer. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro. Imago, 1976. V. XVIII.**

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** Tradução de Paulo Menezes. 7º ed. rev. Petrópolis, RJ. Vozes, Bragança Paulista, USF, 2002.

JAPIASSÚ, Hilton. **Dicionário básico de filosofia.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1996.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia.** Tradução Francisco Cock Fontanella. 4º ed. Piracicaba. Ed. UNIMEP, 2004.

_____. Crítica da Razão Pura. In: **Os pensadores.** São Paulo. Editora Nova Cultural, 1996.

LACAN, Jacques. **Escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise: livro 2.** Trad.: Marie Christine Lasnik Penot; e Antonio Quinet de Andrade. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed., 1985.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia.** Tradução de Marie-Agnés Chauvel. Prefácio de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo. Editora Brasiliense, 1996.

RHODEN, Assabido. **Mito e logos no pensamento dos índios brasileiros**. Londrina, PR. Ed. UEL, 1997.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem: numa série de cartas**. São Paulo. Iluminus, 1990.