

À PROCURA DO EDUCADOR-FILÓSOFO: TEMPO PERDIDO?¹

(SEEKING AN EDUCATOR – PHILOSOPHER: A WASTE OF TIME?)

FRANCIMAR DUARTE ARRUDA²

RESUMO

Este trabalho pretende encaminhar pistas para uma possível resposta a uma questão fundamental para todos nós, educadores. Como desempenhar as funções docentes na realidade do século XXI? E, sobretudo verificar a possibilidade de um educador exercer de fato essa tarefa em uma circunstância que, desde hoje, se encontra tão adversa.

Palavras-chave: educador-filósofo; intersubjetividade; educação

ABSTRACT

This work hopes to indicate a possible solution to a fundamental question for educators. How to carry out one's obligations in the reality of the new millenium. And, above all, how to verify if it is possible for an educator to really exercise his profession in the very adverse circumstances of today.

Keywords: educator-philosopher; intersubjectivity; education

Haverá uma pedagogia mais revolucionária do que ensinar às pessoas como portar-se diante do mundo, não como diante de uma realidade acabada, inelutável, mas como diante de uma obra a criar? (Roger Garaudy)

Podemos afirmar desde já como um *a priori*, que as circunstâncias são o resultado de atos huma-

nos, que cada geração encontra, endurecidas e cristalizadas, em torno de si. Jamais estas circunstâncias devem ser consideradas como inteiramente acabadas, definitivas ou fixadas de uma vez por todas, mas, ao contrário, deve-se sempre recordar que elas estão aí por e para uma certa conduta humana. É assim que se processa o movimento do indivíduo e da sociedade. O homem, mediante sua atividade, cria uma ordem de relações exteriores que, ligadas a seus descendentes, aparece como um destino; mas, na realidade, uma situação sempre se presta a reestruturação, ao mesmo tempo mediante o olhar que a contempla e o desejo que a transcende.

A circunstância na qual nos encontramos hoje é a escassez, ela marca todas as relações entre os homens, tanto material, como também emocional e espiritualmente. Coloca em movimento a existência não explicitando as conseqüências desta, que revela o atual processo de desumanização. Funciona como se a práxis (ação individual) individual estivesse ameaçada imediatamente, em sua liberdade, pela práxis do outro. Ou ainda, em outras palavras, cada um de nós é pro-jeto, apreensão global do ambiente em função da situação percebida e da finalidade desejada. Como é possível que liberdades inumeráveis coexistam sem se submeterem reciprocamente? Efetivamente, pelo menos no seio da escassez, tal coisa não pode ocorrer; as consciências objetivam-se em suas obras e essa objetivação torna-se alienação, já que os outros roubam-na ou falseiam sua significação. Todos os conjuntos são finalmente tragados pelo que Sartre (1960) chama de prático-inerte, ou seja a organização social transformada em coisa à qual os indivíduos se submetem como uma necessidade material, necessidade que se conserva inteligível por ter

¹ Conferência apresentada no GT.17, de Filosofia da Educação da 21ª Reunião Anual da ANPED

² Professora Adjunta da Universidade Federal Fluminense.

como origem a práxis livre, mas que constitui de qualquer modo a anti-práxis. O homem nasceu livre e em todas as partes está acorrentado, escrevia Rousseau (1978). O homem é livre por natureza ou não tem natureza, pois sendo livre cria-se a si mesmo; mas em todas as partes o homem é solitário entre as multidões; e em nenhuma parte realiza sua liberdade sem roubar a dos outros.

Este quadro, que retrata o momento de crise que se estabelece neste final de século, mobiliza a todos nós, mas sobretudo aqueles que têm a responsabilidade de formar gerações, visando sempre uma qualificação melhor das futuras civilizações: o educador. A ele cabe a tarefa de revelar-nos, para além da escassez, a aurora da abundância e da reciprocidade das consciências. Mas, como?

O homem só é livre na solidão ou num projeto coletivo. Essa segunda instância é que vai nos interessar já que falamos de educação como projeto de futuro. No entanto, esse projeto coletivo como liberdade, se assumido pelo educador, vai exigir deste, alguns pressupostos. Senão vejamos: nossas práticas cotidianas estão envolvidas por uma série de justificações que aceitamos sem questionamentos. Elas compõem o pano de fundo que é o cenário do mundo que habitamos. O cenário é a estruturação do mundo. Os objetos, focos de nossa atenção, aparecem dentro deste cenário. Percebe-se em todas as partes significações equívocas, misturadas inexplicavelmente aos fatos, que a consciência nem cria nem constrói, que os sujeitos descobrem e nas quais se situam. No entanto, esses sujeitos não se formam a partir de um conjunto de “eus”, mas de uma intersubjetividade, o que caracteriza o projeto. Há, portanto, um solo comum, inter-mundo, onde o “eu” se constitui nos quadros traçados por esse espaço. Ele decide, a cada momento, sobre os nossos poderes, prescreve os seus limites a nosso campo de ação e a nosso futuro real, condiciona nossa atitude em face do possível e do impossível, do real e do imaginário, do ser e do dever-ser, do tempo e do espaço; a partir disso, decidimos por nossa vez a respeito de nossas relações com os outros, ou seja, a respeito do sentido de nossa vida e do valor de nossa morte; é neste quadro, que, por fim, aparece o sujeito. É a existência que, a uns, mostra a saída, e, a outros, apresenta portas fechadas.

Diante da equivocidade deste solo único como o primeiro pressuposto irreduzível, tem-se que optar, isto é, aceitar ou combater essas circunstâncias; não há um terceiro termo. Se se opta pelo combate, nos defrontamos com um segundo pressuposto, a saber

de que forma há de se encaminhar essa luta. A irreduzibilidade do combate então, se assumido, pode e deve ser alicerçado por uma ajuda substancial para a luta no sentido de diante de portas fechadas, destruí-las e construir outro cenário, outra circunstância. Trata-se da filosofia.

O que se está tentando sugerir é que a filosofia é uma atividade que se dedica a questionar os cenários, as estruturas categoriais, os pressupostos comumente aceitos. Na filosofia o que se busca é questionar o conhecimento familiar de que lançamos mão para explicar nossas práticas cotidianas. Hegel afirmou, em *A Fenomenologia do Espírito*, que tudo aquilo que é conhecido com familiaridade, exatamente por ser familiar, não é conhecimento. A tarefa da filosofia é romper este conhecimento para que o mundo fixo e estável do familiar se ponha em movimento. O filósofo, assim, é aquele que dá corda à consciência tranqüila e certa de si mesma para que, no final, ela se enforque.

Não é necessário dizer que quem quer que se dedique a fazer a crítica dos fundamentos do mundo familiar está metido numa atividade que produz ansiedade. “Fazer com que os homens se sintam desconfortáveis, eis a minha tarefa”, afirmava Nietzsche (1974). A filosofia não é edificante, reconfortante ou sacralizante. Sua vocação é iconoclasta – a quebra de ídolos. Por que ser iconoclasta? Por que provocar a ira de reis, sacerdotes e vassalos fiéis? A razão não é difícil de ser entendida. Há certas situações em que a preservação da vida exige que ela passe por metamorfoses. Como este nome indica, é necessário que uma forma seja abandonada para que a outra possa aparecer. Concorde-se com o aforisma de Nietzsche (1974:127): “Quem quer que deva ser um criador tem de destruir”. Este, segundo entende-se, é o nível da reflexão filosófica: a crítica dos fundamentos para tornar possíveis novos atos criadores.

Nesse sentido, em relação à educação compete a filosofia fazer as perguntas embaraçosas das ilusões da educação. E aqui, aquele educador colocado no início do trabalho, reaparece revestido da intenção filosófica. Se ele é o responsável pela inauguração de mundos alternativos, somente com a ajuda da tarefa filosófica, poderá empreender essa atuação. Deste modo, este personagem, precursor de modificações se transforma no educador-filósofo, isto é, aquele que faz a crítica/destruição dos fundamentos da educação, propõe e projeta soluções novas e pertinentes a este momento tão doente da humanidade.

Se Nietzsche (1967) diz que o filósofo é o “médico das civilizações”, esta qualificação é mais do que apropriada ao educador-filósofo. Nesse sentido seu ponto de partida pode começar por substituir as afirmações por interrogações. Os dogmas têm de ser transformados em dúvidas, as respostas em questionamentos, os pontos de chegada em pontos de partida. É lógico que todas as perguntas serão respondidas afirmativamente se permitirmos que o diálogo se processe sobre o cenário do conhecimento familiar. Neste caso específico, o conhecimento familiar se organiza, em grande medida, com o auxílio da filosofia do Iluminismo, que ainda, apesar da crise que abala seus alicerces, tem os seus altares nos templos acadêmicos. Propõem-se, então, que o diálogo se dê sobre um cenário em que a educação é vista como parte de uma situação político-estratégica. Qual é o jogo? Quem são os jogadores? Para onde nos leva o jogo?

Fundamentando essa perspectiva, Nietzsche, a partir de seus textos, traça algumas considerações sobre a proposta em questão. Analisemos:

Nietzsche é o analista e crítico dos valores, da moral, da cultura e da metafísica da modernidade. A partir daí, qual seria o real significado de suas constatações quanto à ausência, na Europa do século XIX, de autênticos filósofos, capazes de dar ordens e legislar, capazes de determinar, o *para onde* e o *para quê* do ser humano? Constatações do gênero nos colocam antes de mais nada diante de uma questão fundamental para o entendimento da análise que Nietzsche faz da política. Ela diz respeito à modernidade. A nosso ver, a grande preocupação do filósofo alemão é com a Europa do século XIX, com os desdobramentos possíveis da crise político-cultural européia que ele vivencia e da qual é o crítico agudo que conhecemos. É a partir dessa preocupação com o *presente-futuro* que devemos procurar entender o retorno de Nietzsche ao *passado*, sobretudo na avaliação que faz do período que vai da reforma de Clístenes (508 A. C.) até a guerra do Peloponeso (404 A. C.). Parece-nos incorreto supor que a avaliação que ele faz da Grécia seja o ponto de partida primordial para entender a sua crítica da modernidade. O próprio método genealógico não permite confirmar essa suposição. Sua avaliação processa-se exatamente de modo contrário do que se supõe, ou seja, é antes a sua percepção das coisas modernas que se constitui num elemento essencial para sua análise da cultura grega, sobretudo a pré-socrática. Nesse sentido, o uso da história que Nietzsche faz não parece ser guiado por interrogações a respeito do “como foi”

esse ou aquele período da história da Grécia antiga. Responder portanto, à avaliação que ele faz da cultura grega, com um simples “os fatos não se deram dessa maneira” significa não captar o essencial da análise nietzschiana. Essa análise parece-nos correta no essencial e no uso da história que ela implica, na medida em que, delinea aquilo que no desenvolvimento do período acima indicado, tornou-se importante para nós, modernos e contemporâneos. Se de fato é assim, a avaliação que Nietzsche faz da Grécia procura explicitar não aquilo que aconteceu, mas aquilo que ainda se encontra presente na cultura moderna. É, por conseguinte, uma avaliação eminentemente preocupada com a modernidade e com o que ela tem de negativo.

Nessas suas palavras, escritas em 1881, percebemos uma incrível atualidade:

Não os sem pátria (...), nós filhos do futuro, como podemos estar a vontade nos dias atuais? Somos avessos a todos os ideais nos quais até mesmo nessa frágil e fragmentada época de transição alguém poderia sentir-se como em sua casa (...). Nós não conservamos nada, não queremos regressar ao passado, não somos absolutamente liberais, não trabalhamos para o progresso e assim não precisamos tapar os ouvidos para não ouvir as sereias futuristas do mercado que cantam igualdade de direitos, livre sociedade, basta com os patrões e com os escravos (...); nós os sem pátria somos multi-formes e híbridos e conseqüentemente escassamente tentados a participar da pérfida auto-admiração e da lascívia racial que se apresenta hoje na nossa Alemanha (Le gai savoir, 1970, parágrafo 377).

Sabemos que a filosofia moderna foi o território onde se concebeu os elementos teóricos mais significativos do sistema da razão moderna. Sabemos também que a filosofia política moderna, enquanto uma expressão desse sistema veio indicando de Maquiavel a Hegel, que o Estado deveria ser exatamente o lugar da emancipação do “homem puramente homem”, ser de razão e ordenador do mundo. E isso porque no interior do Estado ele conseguiria libertar-se de sua “natureza selvagem”, do mundo *imundus* da discórdia das pulsões e das paixões, por meio de entendimento – coerção – conquista de suas tendências naturais. A filosofia política moderna veio indicando sobretudo que tal emancipação era passível de ser reproduzida *ad infinitum* – na medida em

que correspondesse à atividade racional do sujeito – cidadão – por meio das instituições políticas e da forma social. Essa filosofia política representou, do ponto de vista teórico, a elaboração do processo de constituição da razão e da racionalidade no plano da vida sociopolítica. Se nos seus primórdios foi unânime em registrar uma oposição entre um estado de natureza – estado primitivo – e um estado de razão – Estado propriamente dito – na sua fase moderna operou, por intermédio do direito natural, a síntese desses estados. Concebeu então o indivíduo como sujeito moral, cujos direitos naturais – liberdade, por exemplo – encontrariam no Estado e na lei uma garantia definitiva contra a voracidade “natural” desses próprios direitos, pois a liberdade natural do indivíduo poderia levá-lo a querer toda a liberdade, a propriedade natural que o indivíduo tinha das coisas naturais poderia levá-lo a querer ser proprietário de tudo, o que reproduziria assim o séquito da discórdia ou o hobbesiano “homem lobo do homem” de Hobbes.

Pois bem. O mundo cuja crise Nietzsche sente, observa, vive e intui as dramáticas conseqüências é exatamente esse mundo da modernidade com suas certezas no futuro, na ciência, na história, no Estado, e sobretudo no progresso enquanto significando o destino necessariamente bom da humanidade. A crise que ele enfrenta é exatamente a desse sistema da razão e suas intuições, mundo do pensamento, mundo representado na e pela razão. No seu conjunto, esse mundo da representação também constitui uma espécie de senso comum que unificava as ações e constituía a amálgama de sua organização: a ideologia política. E, tanto para os teóricos modernos como Hegel, quanto para os publicistas daquela época, era comum pensar o Estado como a síntese do significado, do significante e da própria significação, ou seja, como algo capaz de conter em si todo o sentido da totalidade social.

A importância de Nietzsche não está tanto no fato dele ter sido um dos mais contundentes críticos desse sistema moderno. Sua importância reside no fato dele ter percebido, tragicamente, diríamos, que o sistema da Razão Moderna e o seu senso comum, com suas noções de “História”, “Verdade”, “Estado”, “Valor”, “Moralidade”, “Consciência”, ao constituírem um conjunto coordenado de representações, um imaginário social, o que realmente constituíram foi na verdade uma forma de clausura daquilo que esse próprio sistema da Razão Moderna havia ordenado e representado, ou seja, uma forma de clausura da “primeira natureza” do homem, o seu próprio corpo, enquanto fator de desejos, paixões, sensações e

sentimentos. A Razão Moderna e o imaginário social que ela constitui, fizeram do poder de pensamento uma “segunda natureza” a dominar e a enclausurar a primeira. “Eles desprezaram o corpo”, escreve Nietzsche (1972) a propósito dos modernos, deixaram-no de lado: mais ainda, trataram-no como inimigo. Para que isso fosse também concebível por todos, eles necessitavam apresentar diversamente o conceito de “bela alma” e reavaliar o valor natural, até que finalmente uma criatura pálida, doentia, idiotamente fanática fosse concebida como a perfeição, o angélico, transfiguração, o homem superior. Acreditamos que Nietzsche foi um dos primeiros, senão o primeiro, a decodificar essa “segunda natureza” com todas as implicações desse procedimento. Com ele o poder do pensamento – Razão, o valor passa a ser questionado e indagado a partir daquilo que não é sistema, não é valor, não é unitário nem tampouco pensamento, ou seja, a partir do que é descentrado, marginal, mudo e fragmentado. A oposição entre riqueza-pobreza, felicidade-dor, desejo-lei que a Razão Moderna, imaginava ter “dialeticamente” superado é reaberta por Nietzsche e nessa operação torna-se bastante claro como a Razão ao tentar suprimir, superando um desses elementos da oposição, na verdade o conservou mudo e sobre o silenciado e o não-dito construiu então suas regras universais.

Na verdade nossa crítica é conter a politização do existente, das formas de existência, de pensamento e de cultura, iniciada a partir dos momentos mais tardios da modernidade. E essa crítica se dá não apenas devido ao fato dessa politização ser tendenciosa, capaz de alterar verdades, de falsificar as informações e de utilizar o saber como meio de dominação. Mas sobretudo devido ao fato de que com ela tem-se fechado as vias do possível, tem-se unidimensionalizado tanto o universo social quanto o simples indivíduo; tem-se portanto reprimido quando não destruído as formas alternativas e diferenciais. Assim, uma relação produtiva entre o real e o possível, entre o existente e a utopia torna-se definitivamente ameaçadora e é portanto exorcizada. Nega-se o estatuto de realidade ao que por ventura venha a ser um novo instituinte e dessa forma funciona como uma casamata na rota por onde o futuro passa. Por isso mesmo é que Nietzsche (1963:301) paradoxalmente escreveu o seguinte: “não é mais possível viver fora da política, mas para quem quer viver e conhecer, a política é impossível”.

A estas alturas é bem possível que já tenhamos nos colocado a seguinte pergunta: será que o fi-

lósofo alemão, ao desvelar e criticar os efeitos reais desse vínculo entre razão-poder político, razão-sistema de dominação, não teria tomado o partido do não-saber contra o saber, partido do discurso *sem lei e sem norma*, contra a razão ordenadora e universal dos modernos, partido do corpo *irracional* contra o espírito racionalizante?

Somos do parecer que não. No nosso entender interpretar o seu pensamento, e a influência dele neste trabalho dessa maneira é deformar o seu pensamento, é supor que nele o fetiche do logos é tacitamente substituído pelo fetiche não menos criticável do absurdo e do irracional. Interpretar dessa maneira o pensamento de Nietzsche é supor que ele se movia num universo definido por fetiches e de certa forma permanecia prisioneiro das radicais disfunções modernas. Para ele, como para nós, não se tratava de tematizar esse gênero de substituição, mas sim de colocar a questão do conhecimento num patamar discursivo que não se identificava com o patamar metafísico, que sustentava a ciência que ele conhece, a da segunda metade do século XIX, de feição empirista, ainda prisioneira dos paradigmas (filosóficos ou não) definidos pela física newtoniana, das questões relativas ao método, e que atribuía estatuto de conhecimento somente ao saber dito científico-filosófico. Para ele, cremos, a questão do conhecimento e portanto a questão do próprio homem, se coloca entre a possibilidade de um conhecer poético e as exigências de um saber abstrato. Parece-nos que Nietzsche era do parecer que o poético na medida em que se funda sobre o vivido, possibilita um conhecer qualitativamente diverso daquele proporcionado pela ciência e até mesmo pela filosofia (leia-se metafísica). Esse conhecer poético penetra o vivido e suas esferas, dando-lhe ou desvelando-lhe um outro sentido. Parece-nos que ao proceder desse modo pretendia unificar o filosófico (saber abstrato) com o poético (conhecer do vivido) de modo a tentar superar os limites do logos cujo uso tem na modernidade e ainda hoje um lugar privilegiado, isto é, um uso político, que no discurso do homem de saber moderno, filósofo ou cientista, culminou na recusa de tudo o que pudesse ser designado como residual, que fosse diferente, ou que remetesse ao vivido e ao singular, confundindo-os com o que não tem saber, com o particular, com o mal-dito, com o acaso.

Assim sendo, a reflexão nietzschiana sobre o saber e o não-saber ou sobre o impensado no pensamento, tomou o rumo oposto ao da modernidade e se confronta ainda com a contemporaneidade. Essa re-

flexão tem como objetivo a decodificação daquilo que o saber recusa como fonte de inteligibilidade e de conhecimento, trazendo à tona seus valores subjacentes para aceitá-los ou não. Nietzsche não apresenta um sistema, mas uma ação *poética* que revaloriza o vivido aceitando-o como variável fundamental no que se refere a produção de conhecimentos. Proceder assim é revalorizar a dimensão pré-reflexiva e portanto imaginária do homem, como também fundamental, relativando-se assim o papel do concebido que no logos moderno veio sendo visto como elemento determinante. Essa ação política pretende se configurar como uma crítica radical, até mesmo como a destruição do logos moderno enquanto *cogito* que é ao mesmo tempo princípio de autoconhecimento e de identidade, e que delineia um poder que se configurou rapidamente como um poder politizável e enclausurador: o da Razão.

Para o nosso filósofo a ruptura-crise de unidade monolítica da razão moderna se configura no fragmentado, ou seja, no fragmento, o corpo e a sensibilidade não mais coincidem com o pensamento e, portanto, não mais se auto-representavam na razão e nas suas emulações devendo, por conseguinte, buscar novas fontes de inteligibilidade. Se por razão designávamos, como Hegel, a identidade entre o real e o racional proporcionada pelo conceito, e se essa identidade era o que dava sentido ao todo da existência, tudo aquilo que não possuísse conceito era completamente cego. Ora, ao se fragmentar o mundo da Razão, seus fragmentos vão constituir exatamente essa realidade sem conceito, investimentos que não mais se enquadram na identidade real-racional. O que surge dessa fragmentação é, portanto, grávido, de excesso, de encontros, é sem direção, sem sentido porque é cego; é ao acaso.

Dentro dessa perspectiva, podemos dizer que Nietzsche é o filósofo do fragmento, do singular. Ao escrever “Vocês crêem portanto que seja obra fragmentária só porque ela se dá e se deve fazer em pedaços?” (1963:274), na verdade sintetizava a razão de ser de sua própria vida intelectual. A nosso ver, toda a sua reflexão constitui um gigantesco esforço na tentativa de captar os próprios fragmentos do mundo moderno, o que não é passível de conceitos (pelo menos nos moldes da racionalidade moderna), mas que pode constituir uma nova forma de inteligibilidade desse mesmo mundo fragmentado. Disso decorre um tema (e uma metáfora) que lhe é muito cara: a necessidade de inocência e de esquecimento no interior de uma cultura que veio afirmando o

primato de culpa. Essa necessidade é a necessidade de se tornar criança. Isso porque a criança, o *infantis* (o que não fala) exprime uma condição sem conceito, complexa, já que seu balbuciar denota um desejo fragmentário, que vem do “corpo” e não do “pensamento”. E se o que caracteriza a criança é a eterna reinvenção do jogo de inventar, “tornar-se criança” significa então viver a vida como um jogo: conhecendo-lhes as regras, mas nunca sabendo-se se vai ganhar ou perder.

A questão agora é saber que educador-filósofo poderia nos ensinar esta nova perspectiva. O verdadeiro filósofo deve ser o semeador de verdades libertadoras e nesse sentido, uma doutrina verdadeiramente filosófica é sentida como vivente. Ela faz de si uma energia manifestada na pessoa como um todo. Uma filosofia é uma lei de vida, uma arte de unificar nossos atos segundo um certo estilo, uma forma de vivência, interpretar os acidentes da existência e os utilizar numa visão de uma obra única. Aonde estão, hoje, os filósofos com esse ritmo de vida exemplar, que nos ensine o movimento do jogo da vida?

Nietzsche tira uma lição de vida a partir de seu texto *Schopenhauer, o educador* (1967) que poderá nos ajudar na elaboração desse educador. Segundo ele, são três os perigos a serem vivenciados por quem opta pela vida na dimensão filosófica:

1º - o perigo da solidão – o filósofo é só, ele não partilha sua vida. Essa solidão lhe impõe, desde o início, as necessidades as mais profundas da vida. No entanto, é a partir dessa miséria que o desejo, o mais forte, tenta de uma forma exigente uma vida pura e plena. É uma guerra que se estabelece entre o filósofo e a vida, guerra esta que ele próprio declara porque certamente não poderia evitá-la.

2º - perigo do desespero filosófico – isto é, o desespero da verdade. É um desespero de se abrir a esta revelação inédita. Se nos apercebemos do real que se nos mostra, se o que nós chamamos de realidade não tem uma existência substancial, mas nos escapa (como a água entre os dedos), ali mesmo, no nosso espírito, onde ela é construída, não há nada, então, em que nosso pensamento possa encorajar nossas esperanças; nada que seja permanente e certo, dessa certeza única que chamamos Ser. O filósofo se encontra diante desta decepção que caracteriza o fim/início de sua busca: o abismo do nada. A partir daí nos resta o esforço heróico para retornar dessa decepção existencial e reconhecer que a nossa lógica que se nos apresenta como verdadeira, no fundo é

ilógica como escolha. Tendo em vista que na base de tudo certamente há o nada, que se mostra como anti-racional. Contudo este caminho ilógico de nossa razão é uma forma de perseguir a pista do real e de aguardá-lo em seus últimos refúgios. É desta ilusão que vive o filósofo e a partir daí, desse desespero vivido e intelectual, visto como uma forma autêntica de vida e saúde, porque íntegro, inteiro; frutificará, certamente, uma possibilidade nova de viver e construir novos encaminhamentos de uma realidade social.

3º - o perigo dos limites do homem (indivíduo).

No entanto, o filósofo é um ser humano. Ele vive, também, as aptidões humanas, isto é, seus impulsos e seus instintos. Todo homem tem em si mesmo uma dupla nostalgia: a grandeza intelectual e a pureza moral, só que entre uma coisa e outra existe a vida, como riqueza de recursos e diante dela esbarramos na pobreza da lucidez. É necessário uma ginástica intelectual que se impõe como uma condição para ampliar incessantemente, por uma negação provisória, pelo mais rigoroso exame crítico, os resultados adquiridos pelo pensamento. A tarefa é fortificar seu querer por um duro trabalho em relação a qualquer tentação de vulgaridade. Ser filósofo é ser humano sem ser banal, é ter a ambição impaciente e secreta de se tornar digno da genealidade que possui; mesmo que os limites impostos pela vida neguem essa potencialidade. Essa briga interna é vista como um método de superação contínua de crescimento e de amplidão existencial que se expande, ao ponto de extrapolar o individual e atingir o outro. Este é o horizonte no qual o ideal de educador filósofo pode ser visto; trata-se de um projeto ético e que, portanto, pode colocar a si e aos outros a esperança de uma civilização em vias de nascer. Civilização de homens corajosos porque vivenciam e tentam superar seus limites e fortes porque após esta experiência suas partes foram integradas. Nesse sentido, o filósofo é o médico das civilizações.

Desse educador, assumindo a arte de educar como uma tarefa filosófica, é o que precisamos no momento. Que ele tenha condições de dar o exemplo ensinando a partir de sua vivência. Não se pode mais admitir educadores livrescos, os livros jamais produziram a vida; é a vida que deveria produzir os livros. Em lugar de decifrar com cuidado a realidade complexa da história humana, os educadores livrescos teriam procedido por decreto; teriam aplicado mecanicamente um esquema de interpretação sem nem sequer se preocuparem em conhecer os fatos. Teriam ignorado as mediações múltiplas entre o processo de

produção da vida e as experiências vividas. É preciso, no próprio saber e na universalidade dos conceitos, reintroduzir a insuperável singularidade da existência humana. Devemos transitar, a partir da dimensão imaginária, entre o homem paixão inútil (ontológico) e o homem histórico (ôntico) para que possamos verdadeiramente projetar e edificar uma humanidade alternativa em relação a fragilidade na qual nos encontramos no momento.

Esperamos, finalmente, um ato de afirmação e de invenção que deverá apontar para um futuro que não seja prefigurado ou predeterminado por nenhuma providência, por nenhuma racionalidade. E que por isso mesmo seja capaz de resgatar para a humanidade aquilo que se constitui uma necessidade vital que o ocidente parece ter esquecido: o amor na sua acepção latina – *amore* – que quer dizer “sem normas”, algo capaz de aceitar tudo em nome da grande paixão, sem a qual não há sabedoria, não há conhecimento, não há arte, nem tampouco futuro.

Essa é a visão de mundo que precisamos ensinar. As bases e as pistas, nas quais o educador filósofo poderia se calcar para dar início a esse ensino foram lançadas por Nietzsche. Posteriormente, filósofos contemporâneos como Merleau-Ponty, Heidegger e sobretudo Sartre, desenvolveram também estas teses, que pelas suas características nos autorizam aproximá-lo da definição de acaso. Portanto, esta recolocação é uma reavaliação desse mundo do acaso,³ do injustificável, do aleatório, e se faz necessário para que uma proposta possível surja, dando início ao verdadeiro drama do homem na trama do seu devir. Drama que originalmente se estabelece no seu imaginário como mobilizador e acionador de projetos futuros. O homem só faz história apaixonado, encantado.

Ainda um outro dado é importante salientar, é necessário cuidado ao tratar dessas bases pois foi exatamente a falta de cuidado que nos lançou na crise atual. Esse termo não significa desvelo como comumente se aceita, mas ele possui uma base ontológica, isto é, o cuidado é o Ser do homem, fator e gerador de sua humanidade. Uma fábula antiga (citada por Heidegger, 1972:217), revela como o Homem se compreende como cuidado, é esclarecedora e aponta para uma importante pista:

Um dia em que o Cuidado atravessava um riacho, seu olhar voltou-se sobre um lodo

argiloso. Pensativo ele pegou um punhado e se colocou a lhe dar forma. Enquanto que ele refletia sobre o que estava criando, Júpiter interveio. O Cuidado acabava de insuflar vida ao fragmento de lodo que ele tinha formado. Júpiter consentiu de boa vontade. Quando portanto o Cuidado quis impor a sua criatura seu próprio nome, Júpiter se opôs, querendo que ele fosse chamado de seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado disputavam o nome, a Terra surgiu ao redor, desejando que a imagem fosse nomeada ela mesma, pois lhe tinha prestado uma parcela de seu corpo. Os disputadores escolheram Saturno por árbitro que lhes deu esta sentença aparentemente equilibrada: tu, Júpiter que deste tua alma, e tu, Terra, que deste teu corpo, recebi a sua morte, a alma e o corpo. Mas porque o Cuidado foi o primeiro a dar forma a este ser, é justo que enquanto ele viva o Cuidado o tenha. E porque vois não vos entendeis sobre o nome, que ele seja chamado Homem, porque ele é feito de humus.

A proposta foi lançada e as pistas encaminhadas. Se bem entendidas só restam ser acreditadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA, F.D. “Perspectivas profissionais dos educadores no final do século” in: *Paradoxa*, ano 1, nº 1, Rio de Janeiro, 1995.
- _____. “O olhar multireferencial: uma proposta de conhecimento” in: *Perspectiva*, ano 14, nº 25, Florianópolis, 1996.
- _____. “Imaginário e Educação” in *Paradoxa*, ano II, nº II, Rio de Janeiro, 1996.
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1952.
- BLOCH, E. *O homem como possibilidade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- GARAUDY, R. *Projeto esperança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- HEGEL, G.F. *Filosofia del espíritu*. Buenos Aires: Claridad, 1969.
- HEIDEGGER, M. *L'être et le temps*. Paris: Gallimard, 1972.
- MORIN, E. *Para sair do século XX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

³ Acaso significando a ruptura com a causalidade linear, própria do conhecimento racional.

- MINKOWSKI, E. *Vers une cosmologie*. Paris: Vrin, 1975.
- NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. Lisboa: Guimarães, 1963.
- _____. *Considérations inactuelles*, II et IV, Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *Par delà le bien et le mal*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1971.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Presença, 1973.
- _____. *Le gai savoir*. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Aurore, Mercure de France*. Paris, 1972.
- _____. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Paris: Gallimard, 1938.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, J.P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1965.
- _____. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- POSHA, M. *L'imaginaire dans la relation pédagogique*. Paris: P.U.F, 1987.