

Resenha do Livro: MATOS, Olgária. **Filosofia a polifonia da razão: filosofia e educação.** São Paulo: Scipione, 1997. (Pensamento e ação no magistério)

Sandro Ivo de Meira¹

A obra de Olgária Matos apresenta uma análise, não necessariamente cronológica, do pensamento filosófico na medida em que, dialeticamente confrontando pensamentos basilares a respeito da filosofia (e da educação), expõe a busca histórica pela razão (ocidental) como processo intelectual incessante que demarca esclarecidamente, nas polissemias e ambiguidades de cada contexto, as suas polifonias.

O livro é organizado em três Capítulos, contendo um Prefácio escrito pela Professora Marilena Chauí, além da Apresentação (Primeiras palavras) Introdução e Conclusão. Nas *Primeiras palavras* a autora desenvolve sua narrativa paralelamente à definição de conceitos básicos do pensamento filosófico, como a própria origem grega dos termos *filosofia* e *paideia*, na intenção de explicitar também que a escolha dos pensadores abordados se justifica no diálogo central que busca na filosofia a pedagogia da razão e a medicina do espírito, da razão que vence o mito ao esclarecimento que ao mesmo tempo pode levar à emancipação e a arbitrariedades humanas. Importa frisar que a autora permeia principalmente pelo campo da fenomenologia de Merleau-Ponty e se reserva a dialogar com as ideias centrais de clássicos da filosofia grega (particularmente Sócrates, Platão Aristóteles e Epicuro), de ícones do Renascimento (Montaigne, principalmente, e suas contraposições às filosofias medievais de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino), os estruturantes do iluminismo (Locke, Kant, Diderot, Espinosa, Descartes, Montesquieu, Voltaire, D'Alembert, Rousseau e outros) e as reflexões de filósofos modernos e contemporâneos a respeito desse movimento histórico do pensamento da era clássica ao que a autora chamou na sua conclusão de "iluminismo e autismo da razão". Devido à intensidade das explicações apresentadas pela autora no livro, nos limitaremos a apresentar, o mais conciso e dialeticamente que for possível, suas ideias centrais a respeito de cada expressão mais significativa do pensamento filosófico e/ou de seus representantes mais emblemáticos.

Uma narrativa concisa sobre a vida de Sócrates abre o "elogio" à filosofia e a sua importância enquanto construção do pensamento humano mais elevado e, por conseguinte, o desenvolvimento de uma paideia como processo formativo do homem ideal. O homem mais

¹ Doutorando em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (FE-UNICAMP - Departamento de Filosofia e História da Educação). Mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR - 2005). Graduação em Geografia - Licenciatura pela Universidade Federal do Paraná (UFPR - 2001). Graduação em Pedagogia - Licenciatura pela Universidade Nove de Julho (UNINOVE - 2010). Atualmente é Diretor de Escola na Rede Pública Municipal de Sorocaba.

justo e sábio de seu tempo, conforme elogio póstumo de seu proeminente discípulo, Platão, buscava na reflexão de uma vida justa e o viver bem os princípios da felicidade nas virtudes. Sócrates se submete à sua pena capital como última demonstração de sua recusa a obedecer àquele sistema, aspecto ímpar de sua contestação social e política e de sua interpretação sobre os deuses, motivos da sua condenação terminal e sua consagração eterna. Essa subversão ante a inércia da razão, principal criação e prática de Sócrates, inaugura o período clássico da filosofia ateniense e com seus diálogos estabelece um sentido inédito à educação pela palavra (maiêutica) que cura e forma, e inspira a apologia do amor na filosofia de Platão, seu Eros e seu Logos. Nas palavras da autora:

Recuperando seu sentido primeiro, a Filosofia não separa saber e desejo de sabedoria, conhecimento da natureza e autarquia do homem. A Filosofia como medicina da alma é a indenização da humanidade num mundo do qual “os deuses já partiram ou ao qual ainda não chegaram” (MATOS, 1997, p. 20).

O resgate de alegorias mitológicas e feitos históricos, sobretudo os heroicos, é comum na tradição filosófica ocidental para explicar e refletir a respeito de conceitos e categorias de análise da realidade, do comportamento humano, do devir histórico entre outros elementos da cultura humana (*nomos*, vontade, culpa, instinto, hábito etc.): “na comunicação há sempre zonas de obscuridades, mistério e intransitividade dos sentidos, ou de incomunicabilidade” (MATOS, 1997, p. 26). Nesse campo, a comunicação herdada da tradição oral e materializada posteriormente na escrita apresenta-se como o elemento que garante ao contínuo do tempo sua preservação na memória, mesmo que esta seja permanente objeto de contestação, especulação e reafirmação diante dos diversos sentidos semânticos contidos nas linguagens religiosa, jurídica, política, comunitária entre outras (a trilogia tebana de Sófocles “*Antígona, Ésquilo e Édipo*” é utilizada pela autora para exemplificar essa discussão sobre aporias e impasses da linguagem, assim como o papel da vontade como manifestações das unilateralidades). *Mitos e logos* permeavam essas narrativas, recheando de histórias cosmogônicas e cosmológicas a vida das pessoas. Vale acrescentar as sucessivas traduções históricas dos textos clássicos, particularmente, que inevitavelmente incorrem em distorções, pontualmente inexpressivas ou consideravelmente comprometedoras, dos seus aspectos hermenêuticos originais.

A efemeridade do tempo se dá com a consciência de que o hábito está condicionado a um movimento histórico, diferentemente da naturalidade instintiva. É tornar presente o passado e divinizar o tempo com sua grandeza sagrada de eternidade. Os mitos e arquétipos sobre acontecimentos e heróis nascem com essa concepção de preservação do tempo, o tempo primordial, que ocorre antes mesmo da própria passagem do tempo, o que provoca uma desestabilização da rotina do mundo que até então passava tão despercebido.

A percepção ingênua que associava os fenômenos desconhecidos do tempo e do espaço como mágicos tem seus limites transgredidos quando ocorrem os confrontos entre a contemplação, a reflexão e a filosofia: “é preciso aprender a ver as coisas, é preciso uma

pedagogia da percepção externa e interna. A filosofia surge, então, como paideia” (MATOS, 1997, p. 34). O mito da caverna de Platão alegoricamente demonstra que a contemplação representa a ingenuidade da percepção ao tomar como realidade certas ilusões e que se distanciam da verdade (inteligível, obtida por meio do *logos* e da *episteme*) com as certezas consuetudinárias das opiniões (*doxa*). A *episteme* científica e o *logos* filosófico se enunciam discursivamente pela dialética, a busca da essência (*ousia*) em detrimento das aparências sensíveis, dissimuladoras das verdades categóricas, contrapondo as premissas sofistas de contradizer as verdades absolutas e de considerar os enunciados dialéticos contraditórios por entender que cada ouvinte tem uma precondição capaz de julgar o que é certo ou errado, independentemente do discurso do mestre.

[...] Platão concebe o verdadeiro filósofo, aquele que ama contemplar a verdade. Por vezes, o filósofo é o ser excepcional que chega, ao preço de uma ascese e pelo viés de uma paideia, a destacar-se do sensível e a participar da verdade na pureza do seu esplendor – e, por isso mesmo, torna-se incapaz de situar-se na obscuridade da morada comum, o universo dos assuntos humanos, sujeito à pluralidade de opiniões, distantes da verdade uma e una, indivisível, incausada e incriada. [...] o homem poderia somente elevar-se em direção ao inteligível pelo viés do sensível. Neste caso, o filósofo será sempre, enquanto homem, desejo de sabedoria, nunca sabedoria realizada (MATOS, 1997, pp. 38-39).

É preciso, segundo Platão, conhecer a verdade para superar o torpor dos hábitos, e somente nesse estágio a concórdia será possível na sociedade. A política deve se dar na direção de busca pela conciliação dos cidadãos, com laços estabelecidos entre a justiça e a verdade. “A tirania é vício, e não só no plano moral: antes de mais nada, é ignorância da verdade e da virtude, é sonolência da razão [...]” (MATOS, 1997, p. 40).

Para Platão, as leis governam os governantes, e estes são escravos das leis. As leis garantem a liberdade aos cidadãos por não precisarem ficar dependentes de outros homens. A tirania é o oposto simétrico do filósofo e a aristocracia seria o governo dos melhores homens, o sistema que antecede a democracia (este que ele chama de governo do acaso), assim:

As oposições a partir das quais se estabelece a ordem do Estado – a separação entre governante/governado funda-se na oposição ciência-ignorância. A democracia é, pois, o estado no qual não está presente nenhum par de opostos, nenhuma partição de papéis públicos (MATOS, 1997, p. 42).

Pela paideia platônica a alma é conduzida pela razão na direção do bem e da verdade, caminhos para se alcançar as virtudes necessárias para uma vida feliz. Somente o filósofo poderia conduzir à justa medida (*metrom*) o comportamento humano, sincronizando como medida para tal o juízo moral e político. A paideia seria o meio para se obter a harmonia interior, aquilo que o homem pode mudar em si mesmo, a sua própria natureza, diferentemente

das condições dadas da natureza exterior (*physis*), espontaneamente imutáveis e desejosas por seu desvendamento. A ignorância não é somente a falta de conhecimento, mas a cegueira acrescida de estupidez, o oposto do mundo inteligível visto pela luz da razão. “O domínio da natureza só pode se referir à natureza interior – o que justifica a paideia (educação-formação) ser uma Ética” (MATOS, 1997, p. 45).

Se para Platão ao termos em nossa natureza paixões que precisam ser moderadas pela razão, para Aristóteles “a natureza além de ser em ‘nós e para nós’, é também ‘em si e para si’, independentemente do homem” (MATOS, 1997, p. 56). Para o filósofo peripatético a razão intervém como desenvolvimento teórico na Ciência e como desenvolvimento prático na Moral. A alma humana possui natureza dupla: uma teórica (especulativa) e outra prática (ética e política), em que a paideia procurará construir um caráter humano que refletirá na promoção da felicidade do Estado e promover o justo gozo do ócio, momento em que as necessidades utilitárias da vida já estiverem satisfeitas. Para Aristóteles a felicidade (*eudaimonia*) é uma atividade que deve ser praticada, de maneira a equilibrar as virtudes e vícios protegendo sua moderação (*metrom*) das ameaças constantes dos excessos e das carências (descomedimento – *pathos*).

A educação visa a formar um caráter (*éthos*), que se adquire por repetição, capaz de criar hábitos (*éthos*). O caráter é uma disposição adquirida (*hexis*), um traço distintivo, personalíssimo: é uma maneira própria e insubstituível de ser. Sobre a *hexis* Aristóteles constrói sua ética (MATOS, 1997, p. 58).

Cabe ressaltar a importância das virtudes como princípio para a felicidade e a vida justa que permeia os primórdios da filosofia ocidental. Condição essa prevista pelos gregos como ponto máximo do homem ideal para o convívio em sociedade na pólis (*zoon politikon* – a definição de que o homem é um animal político), numa comunhão que Aristóteles utiliza para privilegiar sua definição de amizade, base para toda felicidade. A aquisição da virtude depende de um hábito praticado, repetitivo e que se inspira no ato de imitar (*mimesis*) as semelhanças reconhecidas no outro e em acontecimentos louváveis. A poesia e a tragédia amparam esse ensinamento.

O humanismo renascentista florentino revisita os clássicos gregos que durante a Idade Média ficaram restritos a grupos religiosos que faziam sua leitura e sua reprodução copista. Esse resgate promove no campo da educação o diálogo com a tradição, “diálogo que permite rompimento e renovação” (MATOS, 1997, p. 66).

Conceitos como “infância” e “paternidade” (Alberti, séc. XV) compõem os aspectos da educação e autoridade que se fundem no humanismo da renascença, no questionamento que preconiza o tipo de homem que se pretende formar. O saber que se conecta à tradição e se propõe a renovar as bases culturais da nova sociedade, “formação do espírito que desestabilize dogmas e preconceitos” (MATOS, 1997, p. 66). A experiência humana (ciência nova) conduz à interpretação da própria identidade e a construção do saber, conforme preconiza

Montaigne, e a dignidade do homem é estabelecida pela sua própria natureza, devolvendo-o a si mesmo, ao contrário do princípio medieval orientado à transcendência divina. Introduz no discurso da razão a comunhão das vontades nas relações de amizade. Na conjunção da liberdade, igualdade e felicidade a ética está mais presente que a política, como exemplifica no episódio romano do diálogo de Lélío e Caio Blóssio a respeito da condenação de Tibério Graco (MATOS, 19997, p. 68).

O espelho de Montaigne é o conhecer-se a si mesmo inspirado em Sócrates e o suporte histórico do retornar-se a si mesmo de Santo Agostinho, só que com a diferenciação deste quando não se busca a identificação com o divino no ser, mas com a própria condição secularizada do homem e seu mundo. O reconhecimento de si preconiza a educação como preparação para a ação, para a arte de viver. A melancolia renascentista se representa no barroco: o mundo visto não mais pela lógica do cosmos (finito), mas pela ideia do universo (infinito e desorganizado). Essa nova “cosmologia” é a aurora da ciência moderna: “vertigem e desestruturação caracterizam esse sentimento do mundo que se convencionou tratar como moderno, que se inicia com uma mudança no pensamento filosófico e científico dos séculos XVI e XVII” (MATOS, 1997, p. 71).

A crise de consciência surge no questionamento da origem e existência do homem e das coisas do mundo, no real significado das virtudes e naquilo que poderia ser a aparência e a substância dos elementos materiais e espirituais. O homem não vai encontrar em si a verdade divina, mas na auto-evidência da própria verdade, nos fundamentos da consciência como paideia da razão.

À dúvida e à indecisão – cuja figura emblemática Hamlet hesitando entre o ser e o não ser – seguiram-se interpretações e respostas em duas direções: o *empirismo* de Bacon, que adere ao objeto, e o *racionalismo* de Descartes, que elege o Sujeito (MATOS, 1997, p. 72).

Contando com poucas e pontuais remissivas da autora em relação à influência e preservação da cultura grega clássica na filosofia medieval, o enorme salto histórico que ocorre entre a filosofia aristotélica e o renascimento pode induzir o leitor mais desatento ao desconhecimento e indiferença da educação escolástica no devir da paideia ocidental. Carece de, ao menos, um item mais esclarecedor sobre o desenvolvimento do cristianismo e de que maneira esse processo possibilitou a não eliminação de bases conceituais e filosóficas da cultura greco-romana e seu sincretismo com as tradições da cultura hebraico-judaica. A crítica de Heidegger à falta de método como ordenamento sistemático do pensamento na ciência medieval aparecerá somente na segunda metade do capítulo II do livro: “método, na Idade Média, não é o instrumento da *consciência reflexiva*, mas tão-somente a forma coerente e sistemática de exposição do pensamento” (MATOS, 1997. P. 83).

A crítica à tradição é comum aos racionalistas e empiristas. Descartes rompe com o dualismo grego-cristão do mundo sensível e do mundo inteligível, colocando o sujeito como observador do seu objeto e, com isso, capaz de elucidar a verdade com sua própria luz (ne-

gação da transcendência divina e espiritual do conhecimento) e com a condução metódica da sua pesquisa: “a verdade não se dá no céu das ideias inteligíveis, mas na *imanência do pensamento*” (MATOS, 1997, p. 74), o que Hegel considera como fundação do pensamento moderno. Descartes utiliza a dúvida (e a incerteza) como método para o conhecimento que o considera a-histórico, assim a identidade pode se dar de forma permanente e estável (princípio da matemática universal) sem que seja iludida ou subvertida pelos sentidos. A existência e a realidade atreladas ao pensamento são atributos cartesianos emblemáticos na resistência à dúvida (*cogito ergo sum*).

Se o conhecimento platônico começava com o corpo, o cartesiano se inicia em sua negação. Dessensibilização e dessensualização criam as condições para uma nova estrutura da experiência na qual os dados da sensibilidade serão restituídos sob a categoria intelectual da *extensão*. O corpóreo e o material se convertem em ideia do corpo e materialidade, isto é, *extensão*. Matéria e Pensamento, Essência e Aparência, Corpo e Alma estão irremediavelmente cindidos. Encontra-se, aqui, uma “genealogia da alma moderna” (MATOS, 1997, p. 95).

Descartes estabelece a frieza da análise do *logos*. Une neutralidade absoluta do discurso com o fim do encantamento e do misticismo que marcavam as características de transcendentalidade das coisas: “há no cartesianismo o aniquilamento ontológico do mundo e a negação da natureza interior e da própria substância da vida intelectual” (MATOS, 1997, p. 99). O mundo vivido e o mundo representado fundem o esforço intelectual sobre o homem empírico e o homem transcendental num racionalismo que comanda a ordem da vontade e a do pensamento, o que pode ser sua servidão ou sua liberdade.

As polifonias do discurso se esbarram no cartesianismo unívoco dos sentidos que representam as palavras: “não há relação biunívoca entre a palavra e o que ela quer significar. O discurso engenhoso trabalha com a polissemia das palavras e as latências que lhes são próprias” (MATOS, 1997, p. 106).

O “saber universal” da filosofia kantiana compõe a marca principal do século das luzes (XVIII), com grande influência inglesa de Locke e francesa dos enciclopedistas Diderot, D’Alembert, Voltaire, Montesquieu, Rousseau etc. A desmitificação da natureza abarca uma “racionalidade capaz de ‘esclarecer’, ‘clarificar’, ‘iluminar’” (MATOS, 1997, p. 120). No entanto, essa concepção iluminista recebe duras críticas da escola frankfurtiana de Horkheimer e Adorno, que entendem que esse racionalismo, ao mesmo tempo em que propõe a dominação da natureza exterior, promove a colonização interior do homem.

A razão racionalista entende que o *lumen naturale* – a compreensão natural ou luz da razão – é suficiente para penetrar na ordem da Criação, a fim de harmonizar a vida humana com a natureza, tanto no mundo externo quanto no interior do ser do homem (MATOS, 1997, p. 120).

Espinosa explica a compreensão da natureza por meio da interiorização harmônica do

grande amor do universo (que entende ser o próprio *logos*), da essência da realidade, como forma para se alcançar o conhecimento, que ocorre num movimento entre a razão (liberdade) e a imaginação (passividade e servidão). Isso representa o princípio da ética de Espinosa: “exterioridade *contingente*, a fortuna pode ser vencida pela liberdade racional. A paixão que lhe é a mais subordinada possui a aparência mais rebelde: a *imaginação*” (MATOS, 1997, p. 121).

O racionalismo espinosiano distingue corpo e alma em essência e em potência. Diferentemente de Descartes, para quem o corpo e a alma são conectados por relações mecânicas e transitivas determinadas, Espinosa concebe a alma como o elemento que detém o intelecto capaz de conhecer o próprio corpo (não apenas imaginá-lo ou dele ser escravo) e de alcançar, por meio do que ele chamou de “esforço”, a liberdade com a “passagem da heteronomia passional à autonomia corporal e intelectual: paixões deixam de o ser quando dela formamos uma ‘ideia verdadeira’” (MATOS, 1997, p. 122).

O iluminismo moral do século XVIII de origem prussiana (*aufklärung*), preconizava que a razão universal teria como propósito principal a felicidade, para a qual haveria a necessidade da liberdade de pensamento. A filosofia racionalista, a tolerância religiosa e o despotismo esclarecido são os pilares dessa filosofia. Abandonam-se as tentativas de explicar o sobrenatural, o divino, o incognoscível e,

[...] neste horizonte, Kant levará a bom termo o projeto das Luzes criticando o uso dogmático da Razão e seu impulso em legislar para além dos únicos domínios onde ela efetivamente pode conhecer: a natureza e suas manifestações, seus fenômenos espaço-temporais. [...] Razão iluminista em estilo kantiano é aquela que se despede da presunção de conhecer o “em si”, o *numenal*, tudo o que não se dá para a experiência externa ou interna. Deus, a alma, o mundo, a liberdade são inacessíveis à Razão Pura em seu exercício de conhecimento (MATOS, 1997, P. 125).

Os limites da razão humana encontram na filosofia a sua ciência e tais fronteiras do pensamento encontram-se mal definidas na sua delimitação entre o entendimento e a loucura. Da razão pura à crítica da razão prática, Kant assegura ao homem a necessidade deste se afastar de sua animalidade, conduzindo-o a si próprio à condição de ser moral por meio do exercício da razão pautada em imperativos categóricos sem reservas às interferências externas como ocorre com os imperativos hipotéticos. Agir de acordo com sua autonomia ou se acomodar diante de uma tutela exterior expressam a dualidade intrínseca da dimensão política do homem-cidadão, que de um lado se comporta como alguém que assume a exterioridade de outrem, como um tutor, e por outro lado constrange a própria natureza ao impor a razão constituída pela razão que define sua moralidade nas ações. Aqui a educação atua como um movimento pendular de acomodações e impulsos da vontade soberana da moral na direção representativa do ideal.

Foi em sua figura kantiana que o Iluminismo teve maior influência sobre a educação. Distinguindo a noção de causalidade enquanto necessidade natural e sem liberdade

da causalidade moral – a lei autônoma que o homem se outorga a si mesmo por respeito ao dever –, Kant dissociou o reino da natureza do reino moral dos fins (MATOS, 1997, p. 133).

Atingir o conhecimento da natureza para ascender ao aperfeiçoamento moral exige a racionalização das inclinações naturais subjetivas e, por consequência, a necessidade de constrangimentos na educação, ou seja, a liberdade do homem no que se refere à sua natureza necessita de um processo educativo de racionalização da moral para o cumprimento do dever, para a apropriada virtude pela obediência.

Nietzsche questiona os princípios kantianos de *espaço* e *tempo* sobre o conhecimento. Para o filósofo que afirmou a morte de Deus, o conhecimento, assim como qualquer condição transcendental e metafísica até então atribuída ao homem e suas experiências, trata-se de uma invenção sem origem. O conhecimento representa uma luta, uma relação de poder, entre os instintos e o mundo que se quer conhecer, o “caráter caótico do mundo” que se tenta inutilmente reordenar pela racionalização. A natureza é naturalmente inconcebível, por isso sua incompatibilidade com o conhecimento. Para Nietzsche o homem não busca o conhecimento motivado pela benevolência simpática ao seu objeto, mas pelo sentimento de maldade radical (ódio, desprezo e terror) que o objeto incognoscível lhe provoca. A sua genealogia da moral demonstra que o “significado de todo conhecimento e de toda religião foi *estético* na origem, necessidade propriamente humana de refugiar-se da realidade na dimensão do sonho” (MATOS, 1997, p. 138). O bem e o mal, valores especificamente humanos, são os sustentáculos da moralidade por representarem os maiores riscos de destruição da vida.

Ao desconhecimento sobre as origens dos comportamentos, dos valores, os homens sucumbem à inércia dos hábitos e à redenção das crenças. Esses costumes, moldados por opiniões comuns, servem de justificação acomodada para qualquer hábito cristalizado num conjunto de pessoas que não sabe sequer quando essa atmosfera social se originou e também não se importa (ou não se incomoda) para onde ela vai levar. Assim se consolida o que Nietzsche chamou de “moral de rebanho” para demonstrar seu repúdio à homogeneização da cultura causada, sobretudo, pela educação: “moral de rebanho e coletividade dissolvem o indivíduo numa totalidade abstrata, repetitiva, previsível” (MATOS, 1997, p. 140).

O percurso civilizatório chamou também a atenção de Freud. O autor de “o mal-estar na civilização” (entre tantos outros clássicos) se utiliza de alegorias mitológicas para ilustrar seu genuíno pensamento sobre os dilemas da vida civilizada, os mistérios da consciência humana, a psicanálise e, no aspecto particularmente filosófico, a articulação entre o desenvolvimento individual do sujeito e o coletivo da sociedade. Para essa análise, Freud estabelece uma antítese entre Eros (o esforço na criação de uma unidade social, o impulso para a vida) e Tanathos (a personificação da morte, a dispersão da unidade social) e conclui que não é o instinto de morte que gera os atos antissociais, mas a própria energia vital que busca uma autossatisfação libidinal. Freud penetra na mente humana para decifrar como os instintos são reprimidos e como se processam diante do controle (repressão ou não) pela consciência:

[...] coloca a questão da hostilidade no interior da noção de *narcisismo*, elemento que concorre para autoconservação e integridade do ego. Ao fazê-lo, elimina a possibilidade de os seres humanos serem indiferentes uns aos outros. Em função desta característica narcísica, a tendência mais universal é a do *ódio* recíproco: odeia-se a todos que sejam diferentes de nós. Na medida em que nenhum indivíduo é igual a outro, conclui-se que a condição humana primordial é a de ódio de uns contra outros. A autoestima resulta em ódio pelo outro ser, de forma que a possibilidade da vida social é algo problemático. Em grupo essa intolerância tende a desaparecer [...] (MATOS, 1997, p. 141).

Intolerância e aceitação são dois mecanismos que se fundem naquilo que Freud compreende como precariedade da vida social. A integridade do eu e a paralela contenção dos impulsos destrutivos (*id*) dependem de um mecanismo civilizatório de educação e de uma compreensão (*superego*) de que a satisfação dos desejos individuais necessita do outro, mesmo que esse outro represente, no inconsciente, o nutriente do seu ódio.

A vida social tende a produzir a ilusão de que a civilização caminha em direção à justiça, um tratamento igual a todos. Isso se deve ao fato de que a percepção coletiva a respeito das acomodações da vida cotidiana compensa a frustração do indivíduo em não poder usufruir do amor exclusivo dos pais (complexo comparado ao mito edipiano). A solidariedade surge, então, como um mecanismo compensatório para nós sobre aquilo que é negado a todos, mas que fazem parte do desejo inicial comum: “toda educação deve considerar, antes de mais nada, que o ‘espírito de grupo’ ou a ‘solidariedade’ se originam no *ciúme*” (MATOS, 1997, p. 142). Desse mesmo ciúme nasce o sentimento de *justiça*. Para Freud, a justiça é a socialização da vingança e não um sentimento coletivo que clama por leis racionais baseadas na benevolência, como em Kant. A justiça, para o pai da psicanálise, representa “[...] o desejo de negar aos outros certos privilégios em recompensa pela auto-renúncia forçada aos mesmos privilégios” (MATOS, 1997, p. 142). Ou seja, mais uma vez o ciúme é a tônica para se buscar medidas de organização da coletividade. Nietzsche chamou de “ressentimento” e de “forças reativas” esse comportamento de entender que a igualdade de direitos poderia estabelecer seu paralelo numa igualdade de não direitos. O direito é visto aí como uma proteção sobre os desiguais, notadamente os mais fortes, que podem significar uma ameaça. No privilégio que acaba configurando o direito Nietzsche e Freud manifestam concordância.

O papel dos intelectuais é para Freud fundamental para a preservação da civilização e o combate do retorno da barbárie. Ele entende que esses indivíduos conseguem reprimir seus instintos agressivos e destrutivos ao possuírem um superego (alcançado pela razão) capaz de obter êxito sobre as coerções externas. Nesse sentido, quanto maior for o número de intelectuais num determinado grupo mais fortalecido estará seu laço cultural coletivo. A razão freudiana difere-se da do iluminismo pois não propõe dissipar as ilusões, como se fossem erros inaceitáveis durante o progresso do pensamento. As ilusões, para Freud, são a manifestação dos desejos e defesa contra as angústias.

Freud reflete sobre a importância das ilusões para amenizar o “mal-estar na civilização”. A partir delas, considera o “destino das pulsões”, a repressão e o recalque dos instintos, a frustração prolongada na realização de desejos, para prevenir o “retorno do reprimido na civilização”. É a ilusão a estrutura “capaz de Eros” (MATOS, 1997, p. 144).

Na educação, o pensamento de Freud teve grande influência sobre o frankfurtiano Herbert Marcuse para a idealização de uma sociedade não repressiva, de uma “educação racional”, em que “os aspectos da passividade (imaginação sonhadora) e atividade (ação transformadora) estariam reconciliados” (MATOS, 1997, p. 146). Tanto Marcuse como Theodor Adorno observam que o rigor dessa “educação racional” está ligado a um certo caráter sado-masoquista da civilização, onde a rigidez com os demais significa a manifestação externa de uma dor interna que o próprio repressor não consegue reprimir. Ou seja, defendem uma educação que não privilegie o sacrifício e a dor de suportá-la como sinônimo de sucesso, e que a angústia não seja encarada como fraqueza ao ponto de não ser externalizada. Combatem as raízes do totalitarismo, que alegam se uma das heranças do iluminismo, como forma de se conceber uma nova razão que não colonize a natureza do homem. O projeto emancipador do iluminismo se converteu em uma herança opressora no sentido de enaltecer a negação e o ascetismo do mundo interior (sonhos, medos, desejos, paixões, angústias etc.).

Adorno e Horkheimer, na obra “Dialética do Esclarecimento”, demonstram o que consideram ser o maior fracasso histórico das ideias iluministas quando o caráter controlador do pensamento e da razão dá vazão ao surgimento do irracionalismo nazista e do fascista. Para eles o indivíduo transformado em racionalidade abstrata é o suporte para a quantificação e a reificação dos sujeitos e a consequente perda de sua dignidade. São transformados em meros instrumentos alienados e úteis à indústria cultural.

É na linha do pensamento dos frankfurtianos (particularmente Adorno, Horkheimer) e, em menor escala, dos fenomenólogos (Merleau-Ponty e Claude Lefort) que Olgária Matos encerra sua análise sobre a interiorização da razão iluminista de forma a inverter sua capacidade de emancipação humana, naquilo que a autora chamou de “Iluminismo e autismo da razão”. A subjetividade que representa o íntimo de cada um, a condição para o desenvolvimento de sua autonomia, é substituída pela objetividade sociometabólica do capital (para usar uma expressão de István Mészáros) num processo mecânico de produção em larga escala e de alienação pela divisão social do trabalho.

A educação, enfim, não foge da lógica do lucro e da standardização do pensamento provocados pela remodelada estrutura do capital através da indústria cultural. A educação que não forma (ou que somente proporciona uma semiformação²) é para Adorno a responsável para que eventos como Auschwitz aconteçam num momento da história em que as condi-

² Sob a influência do pensamento de Nietzsche acerca da “cultura filisteia” que Adorno desenvolveu sua teoria sobre a “indústria cultural” e seus reflexos na semiformação dos cidadãos.

ções materiais nunca foram tão privilegiadas para que o bem-estar prevalecesse. A barbárie preservada, porém, recalcada, no interior da civilização é um componente psicológico e um fenômeno antropológico que a humanidade não conseguiu eliminar (ou transformar completamente), e paira como um eclipse sobre os esforços para o esclarecimento (no sentido de iluminismo, *aufklärung*).

A filosofia e a educação têm uma “missão” em comum em estruturar o pensamento de modo que os sujeitos a não se curvem à servidão. A leitura qualificada (no conteúdo e na forma de incorporação), diferentemente dos “pacotes culturais” padronizados oferecidos ao consumo de massa, é o instrumento privilegiado para que a educação seja formadora, humanista e emancipadora. Do *pharmakon* filosófico dos gregos, da divinização medieval, do renascimento secularizado, da razão universal iluminista, do racionalismo negativo frankfurtiano às estruturas progressistas e conservadoras do pensamento contemporâneo, a filosofia e a educação permeiam a história da humanidade buscando desvendar em cada contexto as disparidades, ambiguidades, polissemias e polifonias da razão e da própria condição humana.