

Formação (*Bildung*): entre o sagrado e o profano

Education (Bildung): between the sacred and the profane

MARTIN SATTLER*



RESUMO – O artigo parte do reconhecimento que a formação (*Bildung*) encontra-se em crise, gerando transformações em todo o sistema educacional. A crise, de natureza sócio-política, projeta novas perguntas sobre as condições de possibilidade da formação e a relação homem-natureza (crise ecológica). Na análise dessa crise, assume relevância o processo de secularização, suas metamorfoses simbólicas (o deslocamento do sagrado ao profano) e as repercussões na política, em especial, para o Estado nacional. Conclui pela impossibilidade de pensar a formação sem a autocompreensão dos profundos efeitos causados pelos laços internos gerados em tal processo de secularização, que desloca elementos do sagrado ao profano, como um modo de manter vínculo social.

Palavras-chave – formação (*Bildung*); natureza; política; secularização

ABSTRACT – The article starts from the recognition that the process of learning (*Bildung*) is in crisis, generating changes in the educational system. The crisis, of socio-political nature, projects new questions related to the conditions of the possibility in the learning process and the relation of man-nature (an ecological crisis). In the analysis of this crisis the process of secularization assumes an important role, its symbolic metamorphoses (the displacement of the sacred to the profane), and the impact on politics, especially in relation to the National State. It comes to the conclusion that it is impossible to think of the process of learning without self comprehension of the deep effects caused by the internal loops generated in this process of secularization, which shifts the sacred to the profane elements, as a way of maintaining social ties.

Keywords – education (*Bildung*); nature; politics; secularization

1. FORMAÇÃO

Paideia, *Humanitas*, *Bildung* e formação, no sentido que lhe foi auferido por Humboldt,¹ constituem os paradigmas das modernas escolas públicas e instituições estatais de ensino superior e, de certo modo, continuam tendo efetividade histórica. Entretanto, para falar da aquisição de capacidades para a futura vida profissional, usa-se hoje a expressão ‘instrução’ (*Ausbildung*) (KLAFKI, 1975). Atualmente todo sistema educacional está em transformação. As reformas curriculares em curso em muitos países hoje indicam a existência de uma profunda crise do sistema educacional. As características mais importantes do estudo de uma profissão exigidas para seu exercício futuro e a formação profissional, de um modo geral, não são mais aceitas de modo evidente.

Os perfis exigidos se modificam profundamente na vida profissional e não podem mais ser antecipados como evidentemente dados durante o tempo da formação. Por isso, não se pergunta por uma formação geral que possa fazer frente de modo flexível às novas exigências profissionais. Isso vale tanto para os currículos das ciências naturais, quanto para as ciências humanas e da educação. Mas o que significa formação geral?

A formação geral hoje é constituída basicamente por três aspectos: as condições gerais do saber especializado, o interesse cognoscitivo do perfil formativo e as perspectivas nas quais os conteúdos curriculares transmitidos são organizados. Mas as reformas curriculares em curso são amplamente afetadas, ao perder de vista, de modo geral, esses três aspectos constitutivos do processo formativo. Pode-se perceber com clareza nos estudos sobre o tema que

* Doutor em Filosofia pela Universidade de München (Alemanha) e Professor de Filosofia Política na Universidade de Mannheim e Diretor da Scuola Heidelberg do Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Heidelberg (Alemanha). E-mail: <martinsattler1@gmx.de>.
Artigo recebido em setembro e aprovado em outubro de 2010.

a nova organização curricular está sobrecarregada pelos interesses dos representantes das disciplinas específicas em forma de módulos e combinação de módulos.

2. POLÍTICA

Mas a crise profunda do nosso tempo não atinge somente a idéia da formação. As perguntas cruciais que fazemos hoje se transformam em desafios para a educação e para a filosofia. No meu entender, parece que vivemos na ausência de uma reflexão filosófica sobre a educação, ou seja, de um filosofar sobre as condições de possibilidade da formação no horizonte da filosofia. Desse modo, para a filosofia da educação o maior desafio está em saber se, desde uma perspectiva filosófica, podemos dizer algo sobre as perguntas do nosso tempo.

As crises sociais e políticas podem ser tratadas filosoficamente em três sentidos muito distintos. Em primeiro lugar elas podem ser compreendidas num sentido antropológico-político; em segundo lugar elas podem ser entendidas num sentido ético-político; e em terceiro lugar elas podem ser avaliadas desde a perspectiva de uma auto-compreensão histórica.

Como podemos bem perceber, esses aspectos indicam âmbitos específicos da filosofia. A filosofia, traduzida literalmente como amor à sabedoria, não é um sistema, não é um ‘aparato’ dogmático, não é história da filosofia, mas um modo específico do perguntar e do indagar a realidade. Ela surgiu, como tal, pela primeira vez, na crise da *polis* grega no século IV antes de Cristo. Os pré-socráticos foram homens sábios, sem conhecimentos com objetivo diagnóstico e terapêutico, *sophistes*. A crise da *polis* levou a que o discurso dos magistrados e dos funcionários públicos, até então aceito como evidente, não fosse mais aceito como evidente e plausível. Foram colocadas perguntas sobre a concepção de homem (*gnothi sauton*) e sobre a fundamentação dos argumentos (*logon didonai*). Ambas as perguntas (seu interesse cognoscitivo, suas perspectivas) provocaram uma perturbação nas relações na *polis* ateniense. Os 33 tiranos, que pela Constituição de Atenas deveriam prever e controlar a crise, não puderam mais se impor diante da pressão democrática.²

Atualmente tais perturbações críticas estão presentes em todos os modernos estados nacionais. Seus sintomas chamam-se “crise ecológica”, “aquecimento global”, “questões sociais”, “integração das minorias” etc. Questões filosóficas, que pareciam distantes, tais como: quem sou eu?, quem somos nós, os humanos?, e como podem ambas essas questões ser bem fundamentadas para reagir abertamente frente à crise?, parecem não ter nada a ver com o ‘discurso político’, como se tornou normal hoje nos mais de 200 estados nacionais da Nações Unidas. A “questão social”, a “crise ecológica”,

a crise da “integração das minorias”, a “corrupção”, as “máfias”... Todos esses fenômenos que estão associados à crise parecem ser tratados numa outra linguagem e com outros interesses cognoscitivos. O modo filosófico de falar, que pergunta pelo autoconhecimento e pela fundamentação antropológica e ética, parece não afetar o discurso da política, que está orientada por outros princípios e resultados efetivos. Por isso, perguntar quem somos e o que nos faz humanos, bem como saber se é possível dar uma boa fundamentação para a atividade pública e para a ação política parece ser claramente uma fuga às perguntas urgentes do presente. Porque as respostas a essas perguntas são vagas e abertas, recusa-se a atitude filosófica diante dos sintomas da crise em razão de uma expectativa por eficiência. Tanto as instituições educativas, quanto o discurso político oficial mostram uma declarada resiliência contra as perguntas filosóficas básicas. Mas para alcançar essa “formação geral”, em sentido diagnóstico e terapêutico, é necessária exatamente a atitude filosófica.

3. FILOSOFIA

A Academia ateniense fundada por Platão, no jardim do deus da guerra *Academos*, localizada fora de Atenas, foi o lugar onde, distante das praças públicas, eram discutidas as questões filosóficas. Talvez se quisesse evitar que também com Platão acontecesse o que havia ocorrido a Sócrates, que, por suas perguntas críticas, pagou com a condenação e a morte. A tensão entre o poder e a verdade determinada criticamente sobre as relações de poder deixou claro que se procurava para a Academia um lugar longe do *establishment* político. Desde então, todas as ‘academias’ – quando obrigadas ao questionamento filosófico – mantêm esta distância dos centros de poder. No entanto, hoje existem muitos eventos pseudo-acadêmicos, que são apenas uma confissão tímida de uma investigação crítica da verdade. A crítica é a forma mais elevada de respeito que se pode contrapor a isso. Hoje um “consensualismo” é frequentemente o ponto de partida para os debates e os discursos públicos. Por isso, quanto mais claros os sintomas da crise, mais virulenta será a tensão entre o poder e a verdade crítica, entre a esfera pública e a averiguação crítico-filosófica da verdade.

Para que um debate de base filosófica possa adquirir novamente um caráter institucional é preciso pequenos institutos e pontos de encontro de trabalho à sombra das grandes instituições educacionais públicas e privadas; locais onde jovens e velhos possam debater se as relações de poder são legítimas ou, de algum modo, pelo menos, justificáveis, ou se lhes falta a legitimidade fundamentada em boas razões. Essas discussões estão menos orientadas pelos resultados e pela eficiência do que reflexões que se

circunscrevem em perspectivas de interesse cognoscitivo e, portanto, realizadas de modo abrangente. Elas teriam que começar independente do público, como, por assim dizer, em segredo. Ou seja, elas não deveriam ser imediatamente transmitidas pela mídia, antes de formar nesses pequenos grupos a resistência contra as relações ilegítimas de poder. A mídia abate-se hoje sobre qualquer tipo de resistência, tornando-o público e, assim, o coloca na estrutura da esfera pública. Desse modo, os grupos de resistência são imediatamente relativizados e despojados de sua força. Nesses pequenos grupos de resistência desenvolve-se sempre uma nova linguagem como novos conceitos, que só são incorporados muito lentamente no discurso público. Por isso, a volta às questões filosóficas gerais (tais como, que é o homem?, quem somos nós, os humanos?, e como podemos bem fundamentar a atividade pública?) não devem ser abandonadas.

4. A VERDADEIRA NATUREZA DAS COISAS

Pelo menos desde Aristóteles, os filósofos perguntam pela verdadeira natureza (*physei*) das coisas (*to onta*). Mas o *apeiron*, o tornar-se ou o que não se pode fundamentar racionalmente distingue-se desde Parmênides. Esta pergunta pela verdadeira natureza das coisas, além da percepção imediata, além da experiência evidente, constitui o próprio campo do filosofar e da conversação filosófica, na qual se realiza a busca pelas razões (*logon didonai*) que não são óbvias, mas que somente vem à luz após um esclarecimento discursivo.

Embora na situação discursiva as questões filosóficas permaneçam abertas, conceitos dogmáticos como a “verdadeira natureza das coisas” sempre estiveram presentes no âmbito da conversação “acadêmica” e transformaram essas perguntas em especulação sobre o conteúdo e a estrutura das coisas. Já Cícero afirma uma *natura*, que seria algo mais consistente que o perguntar pela “verdadeira natureza”, pela “*physei*” das coisas. Nesse horizonte situacional da pergunta e da conversação filosófica originária, onde a pergunta pela verdadeira natureza faz surgir problema, ainda hoje são colocadas as questões dos sintomas da crise que mencionamos acima, se realmente se pretende sua elucidação filosófica. Sobre isso, concentra-se a intenção mais urgente deste texto.

Para manter aberto o interesse pelo conhecimento é preciso tomar posição diante da simplificação das estratégias de conversação que aparecem na História da Filosofia (STRAUSS, 1956). Quero aqui apresentar exemplos dessa simplificação. Pelo menos desde o Renascimento, ocorre uma reificação do conceito de “natureza”:

1. Desde Espinosa e Leibniz, a distinção entre *natura naturans* e *natura naturata* representa um exemplo

dessa reificação. Dentro dessa perspectiva, não se pergunta mais pela “verdadeira natureza das coisas”. Evoca-se muito mais uma estrutura natural das coisas.

2. O conceito romântico de “natureza” opera uma distinção entre o autor das coisas e a realidade produzida pelo homem (a civilização e a cultura). Aqui aparece um “novo Deus” como “a natureza”.
3. Finalmente, no século XIX, o conceito de natureza é usado para fazer uma distinção entre as ciências da natureza e as ciências humanas.

Ante essa reificação do conceito de “natureza”, a intenção filosófica deve ser levada a colocar outra vez a pergunta pela “verdadeira natureza”. No entanto, tendo presente esse processo de reificação, talvez não faça mais sentido perguntar pela “verdadeira natureza”, mas transformar a pergunta pela “*physei*” das coisas numa pergunta pela “verdadeira essência”.

5. HOMEM E NATUREZA

A questão ecológica tem se tornado hoje um importante fenômeno da crise. Desse modo, a relação entre o homem e a natureza ganha um lugar de destaque. Mas exatamente aqui é preciso colocar uma questão que exige um conhecimento prévio.

Tendo em vista as preocupações filosóficas acerca da natureza e as perspectivas associadas a estas preocupações, deve-se voltar a uma famosa frase de Giambattista Vico. O “esclarecedor do Esclarecimento”, que reflete sobre suas dificuldades, é normalmente classificado como um crítico conservador da tradição iluminista. No entanto, ele compreende filosoficamente o Iluminismo como um empreendimento científico. Ele é citado no contexto desta minha palestra, na medida em que eu também vejo o Iluminismo como um problema, já que os estados nacionais, considerados não apenas seculares, mas também supostamente esclarecidos, e sua auto-compreensão, estão obviamente vivendo uma crise. No parágrafo 331 de seus “Princípios de uma nova ciência acerca da natureza comum das nações”, na edição póstuma ampliada, de 1744, Vico (2004, p. VIII) escreve o seguinte sobre a possibilidade de adquirir conhecimentos no âmbito da natureza e no âmbito do “mundo político” (isto é, a civilização ou a cultura):

“Todos os filósofos têm procurado seriamente se ocupar em como adquirir conhecimento acerca do mundo da natureza, que, por ter sido criada por Deus, somente Ele poderia conhece-la, mas eles têm negligenciado investigar este mundo das nações ou mundo político, uma criação humana, que eles também poderiam conhecer”.

A proposta de Vico não foi seguida na história da ciência. As ciências naturais assumiram seu avanço triunfante na elucidação do “mundo natural”, enquanto os estudos sobre a civilização e a cultura têm se desenvolvido gradualmente apenas como ciências humanas. Além disso, mantém-se até hoje uma inimidade desprezível entre os dois tipos de ciência. Isso é atestado, por exemplo, pelas *duas culturas* das quais fala C.P. Snow em suas preleções de 1959. A física teórica e a química são “fórmulas universais”; no entanto, os conhecimentos no “âmbito subatômico” trazem de volta a multiplicidade que não parece ser tão consistente quanto a confiança racional nos conhecimentos científicos do mundo, como queria nos fazer crer Charles Darwin.

Após essas observações preliminares, o tema das relações entre homem e natureza mostra-se agora como o primeiro sintoma de uma crise global: a crise ecológica. Ele não é mencionado no título da minha apresentação porque é óbvio. O tratamento deste problema desde uma perspectiva filosófica se dá apenas com algumas conjeturas. Antes mesmo de nós, seres humanos, termos encontrado um equilíbrio em relação às lutas ideológicas dos séculos XIX e XX, a crise ecológica aparece à nossa consciência como urgente e catastrófica. Os acontecimentos no Golfo do México – que sempre foi o útero de muitas vertentes da civilização – são o sinal claro de que é necessária uma mudança no modo de pensar no campo da ecologia. Precisamos, portanto, de uma *metanoia*. Mas como fazer uma reflexão filosófica sobre o problema ecológico?

Primeiramente é preciso romper com a estreiteza da *polis*. O problema ecológico não poderia ter sido concebido nos pequenos estados da Idade Média, nem nos estados nacionais que continuam existindo até hoje numa configuração de 200 membros que compõem as Nações Unidas. A floresta tropical da região amazônica e sua preservação são importantes para o clima global. Para continuar vivendo em minha casa de campo na Baviera, sem uma grande mudança climática, vou depender do fim da exploração madeireira na região amazônica. Portanto, a catástrofe ambiental e climática é global e não há soluções locais para ela.

Em situações de crise política surge a necessidade de pensar filosoficamente o auto-conhecimento e o conhecimento sobre a *conditio humana* (a condição de ser humano) ou a *condicio humana* (a fundação da humanidade). Isso mostra que se torna necessária uma consciência de que a crise tornou-se definitivamente abrangente. Por isso, além da crise política dos estados nacionais, existe a crise ecológica, que deixa entrever também uma crise no âmbito das ciências.

Numa perspectiva filosófica, o problema ecológico – a destruição da natureza através da atividade econômica

do homem, numa formulação da velha Europa – foi muito bem tratado por Malte Faber e Reiner Manstetten, em seu livro “O que é a economia? Da economia política à economia ecológica”, publicado em 2007. O ponto central – e filosoficamente relevante – deste trabalho consiste numa contraposição dos autores em relação a Malthus e Wordsworth.

Seguindo Francis Bacon e René Descartes, Thomas Malthus pensa que o homem e seu espírito são duas entidades distintas, separadas da natureza. Para ele, a natureza é desprovida de espírito, deficiente, um estado negativo de inércia e corrupção, que pode ser superado pela intervenção humana. Na modernidade, essa posição teórica serve muito bem para fundamentar a exploração da natureza. William Wordsworth, no entanto, afirma que há um princípio espiritual que vincula o homem e a natureza, e que o homem pode produzir criativamente, quando ele trata a natureza com respeito. Através do desenvolvimento do intelecto [do entendimento], o homem primeiramente se afasta da proximidade originária e infantil que tem com a natureza e se dirige para a compreensão da verdade primordial da natureza. Somente ao lembrar sua infância e ao interagir com a natureza ele pode, num outro nível de reflexão, se aproximar dela novamente. Isso fundamenta a busca pelo equilíbrio respeitoso entre a atividade humana e a natureza.

Atualmente, estas diferentes posições antropológicas lutam entre si: a exploração da natureza contra o equilíbrio respeitoso entre a natureza e o ser humano. Ambos os pensadores afirmam que suas diferentes posições antropológicas mexem com um princípio “divino”, e assim eles chegam a conclusões completamente diferentes.

As grandes descobertas no século XV, a missão da Igreja, o colonialismo e finalmente o imperialismo estão plenamente de acordo com a posição de Malthus. Mas a posição de Wordsworth permaneceu como que em segundo plano e somente hoje, com a consciência da crise ecológica, volta a ganhar força e pode ser ampliada.

Quem ou o que somos nós, os seres humanos? Somos formados pela natureza ou buscamos nos formar equilibradamente nela como parte dela?

Quando falamos em autoconhecimento, temos de fazer uma observação preliminar: Platão criticava a posição sofisticada de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas. Finalmente, para Nietzsche, o homem como a medida de todas as coisas, sob a pressão do mundo, da vida, torna-se um “*Übermensch*” [sobrehumano]. Para não cair na aporia *homo-mensura*, com a filosofia existencial de Max Scheler (1933), o homem é compreendido como uma pessoa que traz consigo algo “eterno”, ou como no “*Man the Measure*” (1941), de Eric Kahler, como um “cidadão” que também participa do transcendente. Em contraposição a Nietzsche,

essas posições existenciais apresentam uma correção de rumo em direção a uma posição moderadamente equilibrada. Segundo Karl Jaspers (1948, p. 731) o autoconhecimento sem reflexão sobre o fundamento do ser e o que ele move em nós, humanos, é uma questão filosófica colocada de modo simplório. Por conseguinte, não há uma divisão rígida entre o mundo da natureza e o mundo da política humana. É por isso que não se sustenta também a recomendação de Vico sobre a distinção entre um mundo da natureza (conhecido por Deus) e um mundo da política (conhecido pelo homem). A “doutrina dos dois reinos” de Lutero, bem como a representação platônica dos “dois mundos”, entendidas de modo dogmático, têm a ver com a astuta recomendação de Vico de se deixar envolver apenas com âmbito do conhecimento a partir do qual algo pode ser conhecido. Mas nestas concepções a unidade do problema se divide. Devemos, portanto, voltar ao tema do equilíbrio entre o mundo produzido pelo homem e o meio ambiente, como foi anunciado pelo poeta Wordsworth, para poder encontrar as respostas ao problema ecológico. O mundo como “relação de exploração humana” conduz obviamente à catástrofe.

É óbvio que a atitude de exploração da natureza parece estar hoje algo ultrapassada, mesmo que defendida ainda nos mais elevados escalões da gestão empresarial. Mas a resistência contra a tese de exploração exige uma fundamentação coerente, e esta é encontrada nos meios filosóficos e nos grupos de discussão, que se formam à sombra das grandes instituições públicas e privadas de ensino.

Tudo isso fala mais em favor da visão de Wordsworth e contra a tese de Malthus. Desde uma perspectiva antropológico-filosófica é preciso procurar um equilíbrio entre a natureza e o homem, e rejeitar a ideia de que o homem deve criar uma nova natureza artificial de acordo com suas ideias.

6. SECULARISMO

Hoje, o caráter geral das organizações humanas, o estado nacional, é secular. Na época de Napoleão e da Revolução Americana falava-se em *secularism* (secularismo) e *sécularisation* (secularização) para se referir com isso a uma redução dos vínculos religiosos e das instituições religiosas em termos de uma separação entre a Igreja e o Estado, e uma limitação da influência da Igreja na sociedade. Antes da era da secularização, as instituições educacionais estavam em mãos eclesiásticas. A secularização levou gradualmente a um sistema educacional religiosamente neutro. No entanto, na França, por exemplo, 60% das escolas primárias ainda estão nas mãos das igrejas, embora sob controle do Estado. Sem entrar na história do afrouxamento gradual ou súbito

dos vínculos entre a religião e o sistema educacional diferenciado de acordo com diferentes países, o que seria especialmente interessante nos países da América Latina, basta aqui somente registrar esse fato.

Ao falar em secular, fazemos uma referência ao *saeculum*, o século. *Novus ordo saeculorum* é, por exemplo, um dos lemas da Revolução Americana. A partir de então, a Constituição de acordo com a qual se movem os estados seculares não deve ser mais “a história da salvação”, que chega ao fim com o Juízo Final, mas uma história de calendário. Mas, apesar disso, ela ainda tem sua origem em Cristo. As reformas do calendário produzidas pela Revolução Francesa, que tinham estabelecido 1789 como o ano 1, foram de fato utilizadas, mas logo depois foram outra vez abandonadas.

Desse modo, pode-se então apontar para o conteúdo da educação e interesses que orientam nossas instituições educacionais. Como as sociedades devem ser levadas a disputar o campeonato do Estado, é necessário que tenham à disposição uma equipe bem treinada. Para realizar as tarefas necessárias ao funcionamento dos estados nacionais, são necessários técnicos, engenheiros, sociólogos, advogados e administradores bem treinados. Nesse sentido, a secularização tornou-se um conceito fundamental no contexto da educação. Mas o que é a secularização quando analisada mais de perto?

Quando falamos em secularização, não estamos dizendo propriamente que o sagrado é colocado num segundo plano em relação ao profano. Significa, antes, que, no âmbito profano dos estados nacionais, foram estabelecidos determinados conteúdos sacros – numa transmogrificação simbólica (*transmogrification of symbols*) (VOEGELIN, 1987, p. 58). O estado, a nação, o trabalho, o corpo, o bem estar – todos esses “valores” ou “bens” da ordem profana reluzem com um brilho sacral. Secular significa, portanto, um deslocamento das fronteiras entre os âmbitos do sagrado e do profano.

Sagrado e profano são os *termini a quo* para conceituar a secularização; são os conceitos primevos, a partir dos quais pode ser compreendido o processo de secularização. Secularizado significa que o âmbito do sagrado é arrancado e transferido para o âmbito do profano. O profano, literalmente, a área do lado de fora do templo (*fanum*, lat. templo), é, para Hans-Georg Gadamer (1961, p. 324), um termo equívoco, porque ele sempre pressupõe o templo. Então, não há o profano em si, mas há sempre o profano relacionado a uma área do templo sagrado, tal como a área que se encontra fora do templo.

Por detrás dos termos sagrado e profano, que são de extrema importância para a compreensão do processo de secularização, encontram-se outros complexos básicos da experiência que definem nossa vida humana. Se tomarmos um simples arranjo binário, estas são as experiências

que identificamos com poder, força ou autoridade. Vida e morte, amor e igualdade, corporalidade e fragilidade, prosperidade e pobreza, beleza e feiúra, saúde e doença, lazer e trabalho etc. Todas essas esferas da vida humana estão vinculadas ao sagrado ou ao profano. Na Idade Média (e muito tempo depois) essas experiências estavam associadas ao âmbito do sagrado. Nas procissões, festas da Igreja, sacramentos e cerimônias de ordenação, essas “experiências de passagem” eram santificadas (ELIADE, 1957, p. 95-135). Desde o século XVIII, no entanto, esta vinculação sofreu uma revisão, uma “transmutação de todos os valores”. “Constantes antropológicas”, fatos básicos da vida, experiências primárias passam a ser então expressões com as quais essas experiências são atribuídas ao indivíduo pelos outros. Essas experiências têm uma autoridade e um poder implacáveis. Seu disfarce religioso e sua simbolização pertencem a tradições estáveis dentro de sociedades ou grupos étnicos. Na esfera das religiões (mas também nas ideologias) as experiências são cantadas, ritualizadas e retomadas numa liturgia festiva. “Santidade” é sua marca. E uma característica muito importante dessas experiências é que elas não devem ser tratadas de modo arbitrário. Mudanças demasiado grandes não são permitidas.

Transmogrificação, uma metamorfose simbólica, é o que ocorre com essas experiências através da secularização. Do âmbito sacro elas se transferem para o profano. O Estado nacional passa então a ser a autoridade que se cristaliza sobre essa reorientação do sagrado para a experiência complexa do profano. No contexto desta transformação da experiência simbólica, o Estado nacional vai assumir a função da Igreja. E, agora, é a ele que se tem de oferecer sacrifícios, como um soldado, um trabalhador, um estudante, um estagiário... Um exemplo curioso desse processo de transmogrificação pode ser encontrado nos rituais de iniciação dos jovens, na antiga Alemanha comunista (RDA – República Democrática Alemã). Até 1989, esses rituais ainda faziam parte das comemorações oficiais de entrada do homem e da mulher na idade adulta, foram mantidos na República Federal da Alemanha e continuarão sendo comemorados. Isso mostra claramente os vínculos entre o sagrado e o profano.

No movimento de transposição do sagrado para o profano podem ocorrer problemas muito sérios. Um exemplo disso é o racismo extremo do movimento nacional-socialista. Aqui, a integridade corporal originariamente sagrada (saúde e fragilidade) foi transferida para o profano e isso levou a concepções terríveis sobre a homogeneidade em relação ao povo, o que por fim levou ao assassinato de minorias realizado de modo administrado. As concepções nacional-socialistas sobre a homogeneidade, que valeram para o “povo” ou o para o “corpo popular”, mantiveram-se por muito tempo

– mesmo depois do fim da grande guerra. Se alguém, como eu, proviesse de uma família que pertencia a uma minoria – o grupo de resistência estudantil “*Weisse Rose*” [Rosa branca] (HAMM-BRÜCHER, 1997) – teria de ficar calado, até os anos 60 do século passado, para não ficar exposto a represálias.

A transferência do “martírio cristão” para o “sacrifício à pátria” foi uma transformação simbólica igualmente desastrosa. Antes da secularização napoleônica, esses complexos de experiências (vida e morte) eram com frequência própria dos mercenários, muitas vezes mercenários suíços, que combatiam em tropas de ambos os lados. Somente no século XIX o “morrer pela pátria” até a “obediência do cadáver” se tornou uma lei profana-pseudo-sagrada. Por isso, como podemos perceber, as obrigações profanas pseudo-sagradas caracterizam o Estado nacional secular.

Como se fosse uma ‘igreja nova’, o Estado nacional exige estrita lealdade e disposição ao sacrifício para o complexo sacro-profano. Nisso, muitas vezes, perde-se o equilíbrio. Novos mitos surgem. O mito da comunidade solidária dos trabalhadores, dos aposentados, dos dependentes da previdência social, dos membros do setor público leva, muitas vezes, à limitação da liberdade, que entra em contradição com o espírito do “livre desenvolvimento da personalidade”. Aqui, solidariedade passa ser a expressão frequentemente usada de maneira abusiva.

Com essas observações quero voltar novamente ao problema da degradação ambiental. Como antigamente, a destruição do meio ambiente é considerada uma doença “hereditária”, um “pecado original” da humanidade, ou seja, do capitalismo inevitável. Isso soa como o eco de um tempo no qual uma doença “hereditária” era considerada como herança do “pecado original”. Por isso, a destruição do meio ambiente pode ser interpretada como uma secularização do pecado original. O dogma do pecado original da salvação cristã é a admissão antecipada da atual revelação da destruição do equilíbrio ecológico (LÖWITH, 1983). E a atividade econômica do homem é sempre culpada pela destruição do “Jardim do Éden”, que o próprio homem começou a explorar.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir esse meu percurso argumentativo, gostaria de apontar para algumas propostas que me parecem básicas, se queremos compreender os desafios da formação humana hoje, e se queremos desenvolver novas formas de compreensão, novas visões de homem e de mundo.

1. Tendo presente a “crise”, somente pode-se encontrar a saída da melancolia com perguntas filosóficas.

2. Perguntas filosóficas críticas nunca são orientadas para “resolver problemas”, para “promover consenso” ou para aumentar a eficiência. Ao contrário, elas são complicadas, com frequência acabam num beco sem saída e, muitas vezes, recusam o “consenso mínimo”.

3. O quadro institucional do controle midiático oficial tem de ser abandonado. Perguntas filosóficas críticas tem um caráter subversivo e são realizadas fora do *campus*.

4. A verdadeira natureza, pela qual os filósofos perguntam, não tem nada substancialmente a ver com os conceitos de natureza. Eles perguntam antes pela “verdadeira essência”, pela origem, pela *arche* de um conjunto de relações.

5. A degradação ambiental é o pecado original secularizado.

6. O estado nacional secular revive a experiência do sagrado e o desloca para um contexto profano pseudossacral.

7. O estado nacional secular exige a solidariedade, muitas vezes usada de modo abusivo (especialmente pelas religiões), reivindicada no âmbito do profano.

Como vemos, não é possível pensar a formação hoje sem considerar um amplo e desafiador espectro temático, que perpassa todos os campos da ação humana, da auto-compreensão de si mesmo ao conhecimento da natureza, bem como dos profundos efeitos produzidos pelo processo de secularização. Além disso, precisamos considerar que os rumos que o sistema educacional imprime à formação traduzem os anseios exigidos para a efetivação da convivência humana.

REFERÊNCIAS

- ELIADE, Mircea, **Das Heilige und das Profane**. Hamburg: Rowohlt, 1957. [Ed. bras. *O sagrado e o profano*, São Paulo: Martins Fontes, 1992].
- FABER, Malte e MANSTETTEN, Reiner. **Was ist Wirtschaft? Von der politischen Ökonomie zur ökologischen Ökonomie**. Freiburg: Alber, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. [Ed. bras. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997].

HAMM-BRÜCHER, Hildegard. **Zerreiht den Mantel der Gleichgültigkeit. Die Weisse Rose und unsere Zeit**. Berlin: Aufbau, 1997.

JASPERS, Karl. Philosophie und Wissenschaft. **Die Wandlung**, Heidelberg, n. III, v. 8, 1948.

KAHLER, Eric. **Man the measure**. New York: Pantheon Books, 1941.

KLAFKI, Wolfgang. **Studien zur Bildungstheorie und Didaktik**. Weinheim; Basel: Beltz, 1975.

LÖWITH, Karl. Weltgeschichte und Heiligeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. **Gesammelte Schriften**. Stuttgart: Metzler, 1983. Bd.2.

NIETHAMMER, Friedrich I. **Die Streit des Philantropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit**. Jena: Frommann, 1808.

SCHELER, Max. **Vom Ewigen im Menschen**. Berlin: Der Neue Geist, 1933.

SNOW, C.P. **Lectures**. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

STRAUSS, Leo. **Naturrecht und Geschichte**. Stuttgart: Kohler, 1956.

VICO, Giambattista. **Opere di Giambattista Vico**. Napoli: Alfredo Guida, 2004.

VOEGELIN, Eric. **Ordnung und Geschichte, Die Welt der Polis – Gesellschaft, Mythos und Geschichte**. München: Wilhelm Fink, 2002. Bd. 4. [Ed. bras. **Ordem e história. O mundo da polis**. São Paulo: Loyola, 2009. v. II].

VOEGELIN, Eric. **In Search of Order, Order and History**. Baton Rouge: Louisiana State University, 1987. v. V.

(Traduzido do alemão por LUIZ CARLOS BOMBASSARO)

NOTAS

¹ Friedrich Wilhelm von Humboldt, intelectual alemão, amigo de Goethe e Schiller, fundador da Universidade de Berlim. Além de suas contribuições à filologia e à filosofia da linguagem, seus estudos sobre teoria e prática pedagógica tiveram profunda influência para a constituição do conceito de formação (*Bildung*).

² Uma redescoberta atualizada das questões filosóficas é realizada por Eric Voegelin em *Ordnung und Geschichte*, Bd. 4, *Die Welt der Polis – Gesellschaft, Mythos und Geschichte*, München: Wilhelm Fink, 2002. [Ed. bras. *Ordem e História Vol. II: O mundo da polis*. São Paulo: Loyola, 2009].