

A EDUCAÇÃO SOB O FOCO DE TRÊS LUZES: ILUMINISMO EM KANT, ESCLARECIMENTO EM ADORNO E HORKHEIMER E CLAREIRA EM MARTIN HEIDEGGER*

Fernando Bonadia de Oliveira

Resumo

Utilizada em larga medida pela história da filosofia, a noção de luz se apresenta como um domínio relevante e fértil para se pensar, entre outras questões de natureza filosófica, o fenômeno educativo. A partir da diferenciação entre imagem e conceito de luz, este artigo tem como objetivo abordar os fundamentos da concepção de "iluminismo" no pensamento de Immanuel Kant, da concepção de "esclarecimento" em Theodor Adorno e Max Horkheimer e da imagem-conceito de "clareira" em Martin Heidegger. Após esta etapa inicial, procurar-se-á indicar quais são as perspectivas educacionais que podem ser pensadas sob o foco de cada uma destas luzes.

Palavras-chave: educação, iluminismo, Kant, I., Adorno, T., Horkheimer, M., Heidegger, M.

EDUCATION FROM THE PERSPECTIVE OF THREE LIGHTS: KANT'S ILLUMINISM, ADORNO'S AND HORKHEIMER'S ENLIGHTENMENT, AND MARTIN HEIDEGGER'S LIGHT OF BEING

Abstract

Largely used by the History of Philosophy, the notion of "light" appears as an important and fertile field to make us reflect on the phenomenon of education, besides other philosophical issues. By distinguishing between image and the concept of light, this paper aims at approaching the bases of Immanuel Kant's conception of "illuminism", Theodor Adorno's and Max Horkheimer's concept of "enlightenment", and Martin Heidegger's image-concept of "light of being". I attempt to show which educational views can be considered from the perspective of these three lights.

Key-words: education, illuminism, Kant, I., Adorno, T., Horkheimer, M., Heidegger, M.

*Texto elaborado como trabalho final da disciplina Antropologia Filosófica, ministrada pela professora Lídia Maria Rodrigo no curso de pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da UNICAMP.

Introdução: a imagem da luz e o conceito de luz

A imagem e o conceito de luz foram muito utilizados pela filosofia, recebendo os mais diversos significados. Como conceito ou como imagem, a luz perpassa toda a história do pensamento ocidental.

A imagem da luz, diferente do conceito de luz, corresponde às menções recorrentemente feitas, pelos filósofos, à iluminação como forma ou ferramenta de exposição de seus sistemas, sem atribuir-lhe efetivamente uma conceituação. O conceito de luz, por sua vez, refere-se à significação filosófica atribuída, também pelos filósofos, ao termo “luz”, transcendendo o uso puramente imagético da iluminação.

Desde a filosofia antiga até a filosofia contemporânea, a luz se faz perceptível. Na Antiguidade, sua maior expressão esteve na filosofia platônica, na qual figurou como importante elemento da alegoria da caverna. A Idade Média, embora seja conhecida como a idade das trevas¹, teve a imagem da luz empregada por diversos pensadores, entre eles, Agostinho e Aquino, em expressões como “luz eterna” e “luz divina”. Na Modernidade, a imagem da luz se faz presente, por exemplo, nas menções cartesianas à “luz natural”². Na filosofia contemporânea, a imagem da luz aparece outras vezes. Nietzsche, ao intitular sua obra *Crepúsculo dos Ídolos*, remete à imagem de obscurecimento e entardecer. Essa imagem, embora se circunscreva especificamente ao título da obra, possui uma referência significativa à luz, tomada em seu acabamento³.

O conceito de luz, por sua vez, também teve importante presença na história da filosofia. Para efeito de delimitação deste texto, restringir-nos-emos a desenvolver, com um pouco mais de

¹ Muitos combatem a definição da Idade Média como “idade das trevas”. Cf. PÉRNOUD, R. Luz Sobre a Idade Média. Lisboa: Publicações Europa-América, 1981.

² A expressão “luz natural” se faz presente em várias obras de Descartes. De forma mais constante, ela aparece na terceira das *Meditações*. A luz também é um dos temas centrais da *Dióptrica* (obra que foi publicada juntamente com o *Discurso do Método* em 1637). Contrariamente à abordagem científica da luz no pensamento cartesiano, a luz natural figura em uma dimensão filosófica sob a qual não recebe uma conceituação, permanecendo no campo da imagem.

³ A palavra crepúsculo (*Dämmerung*) possui, tanto em português quanto em alemão, o significado de amanhecer ou entardecer. Andrés Sánchez Pascual, em sua introdução à edição espanhola de *Crepúsculo dos Ídolos*, lembra que: “ya el título del libro es, como el mismo Nietzsche le indica a P. Gast en una de las cartas antes citadas, una ironía contra Wagner. Esto resulta especialmente perceptible en alemán. La *Götzendämmerung* nietzscheana (contrapuesta a la wagneriana *Götterdämmerung* [crepúsculo de los dioses]) tuvo que producir un sonido chirriante en los oídos de los seguidores de Wagner (PASCUAL, A., 1994, p. 21)”. Na carta referida, sobre a troca do título da obra que antes se chamaria *Ociosidade de um Psicólogo*, Nietzsche diz que o novo título, *Crepúsculo dos Ídolos*, “será entendido bajo esa luz, - portanto, una malicia más contra Wagner” (Cf. PACUAL, 1994, p. 20).

aprofundamento, o conceito de luz em Kant, Adorno e Horkheimer e Heidegger.

Iniciando no pensamento kantiano, dedicar-nos-emos ao seu opúsculo *Resposta à Pergunta: o que é o iluminismo?*, redigido em 1784; passaremos posteriormente ao pensamento desenvolvido por Adorno e Horkheimer, tendo como base o capítulo primeiro da obra *Dialética do Esclarecimento* (de 1944), o qual tem por título “O Conceito de Esclarecimento”; por fim, estudaremos o conceito de “clareira” desenvolvido por Martin Heidegger fundamentalmente no sentido que sua obra *Sobre o Humanismo* (de 1947) aplica a esta expressão.

A noção de luz, presente nessas três obras produzidas pela filosofia alemã, merece algumas ressalvas conceituais acerca das traduções aqui utilizadas⁴.

Como essas traduções, partindo da mesma palavra original *Aufklärung*, aplicam a tradução *iluminismo* para a *Aufklärung* de Kant e *esclarecimento* para a *Aufklärung* de Adorno e Horkheimer, preserva-se, neste texto, essa diferenciação, embora seja importante ressaltar que se trata da mesma palavra original.

No caso de Heidegger, a palavra alemã que recebe a tradução corrente de *clareira* e – em raras vezes – de *luz*, não corresponde a *Aufklärung*, mas à palavra *Licht*, que também pode aparecer como *Lichtung*, significando “iluminação”.

Por se tratar de uma primeira aproximação, não é pretensão deste texto esgotar os referidos conceitos ou mesmo recuperá-los em suas detalhadas sutilezas. Cabe aqui tomá-los como dispositivos para o pensamento, a partir dos quais se torna viável colocar o problema da educação enquanto processo de formação humana. Ao contrário de procurar delimitar os conceitos e mapeá-los como pontos fixos a fim de devolvê-los ao pensamento de cada um de seus autores, procurar-se-á movimentar esses conceitos com o intuito de ativá-los, tanto quanto for possível, na dimensão educacional.

O iluminismo no opúsculo de Kant

O primeiro conceito que tomamos aqui como objeto de desenvolvimento é o conceito de iluminismo, defendido e definido por Immanuel Kant como “a saída do homem da sua menoridade de que ele

⁴ As traduções utilizadas aqui destas três obras são as de Artur Morão para o opúsculo de Kant, de Guido Antônio de Almeida para a obra de Adorno e Horkheimer e de Emmanuel Carneiro Leão para o texto de Heidegger.

próprio é culpado (KANT, 1995, p.11)”. Por menoridade, Kant entende a falta de capacidade do homem de utilizar seu entendimento sem a orientação de outro. A causa desta ausência de capacidade pode ser uma deficiência intelectual ou a falta de decisão e de coragem do homem para se servir de seu próprio entendimento. No segundo caso, a menoridade é – para Kant – uma menoridade culpada, pois depende simplesmente de o homem “ousar saber” e não de qualquer limitação do intelecto. Esta é a menoridade de que Kant se ocupa.

A menoridade, neste sentido, é cômoda e pertence de tal modo aos menores, que eles já adquiriram amor a esta menoridade e à tutela que os guia. Sair da condição de menoridade⁵ é um processo lento, que só se alcança à medida que for dada liberdade ao homem. A liberdade consiste no uso público da razão (aquele que qualquer um, como erudito, faz de sua razão ante um público letrado). O uso privado da razão é definido como aquele que se faz em um cargo público ou em uma função confiada por outrem.

Kant não nega que, quando está em questão o bem da comunidade, seja necessário não raciocinar e obedecer a uma ordem. Todavia, neste caso, se o homem ilustrado discordar desta ordem, ele deve expor cuidadosamente sua objeção contra ela, mas obedecê-la, a fim de que não prejudique um projeto maior⁶. Um professor e um sacerdote fazem um uso privado de sua razão quando falam, respectivamente, em nome de uma instituição de ensino e em nome da instituição religiosa. Ao passo, porém, que, quando falam em nome de si mesmos, utilizam publicamente sua razão.

A época do iluminismo não é, segundo Kant, uma época iluminada, mas uma época em que os homens já encontram poucos obstáculos para que possam sair da menoridade. Trata-se do século de Frederico, o déspota ilustrado, “aquele que, pela primeira vez, libertou o gênero humano da menoridade (KANT, 1995, p. 17)”⁷.

Ernest Cassirer assenta, logo no “Prefácio” de sua obra sobre *A Filosofia do Iluminismo*, que, embora “não tenha tomado plena

⁵ A menoridade é tomada como “condição”, pois, segundo Kant, ela se tornou *quase* uma natureza nos homens. Desta forma, a menoridade é definida não como uma natureza irreversível da alma de alguns homens, mas como uma condição que deve ser superada.

⁶ O autor do opúsculo cita, como exemplo, um homem ilustrado que discorda da cobrança de um imposto. Ele não deixa de pagar o que é devido enquanto cidadão, mas não age contrariamente ao dever de cidadão se expõe, cuidadosamente, suas idéias contra esse imposto.

⁷ Trata-se de Frederico II, o Grande (1712-1786). Ele governou a Prússia entre 1740 e 1786. Destacou-se por seu espírito iluminista e por sua proximidade aos cientistas e filósofos da época, entre eles, Voltaire. Este opúsculo de Kant foi produzido em 1784, portanto dois anos antes da morte do déspota.

consciência deste fato, a Época das Luzes permaneceu, no tocante ao conteúdo de seu pensamento, muito dependente dos séculos precedentes. Apropriou-se da herança desses séculos e ordenou, examinou, sistematizou, desenvolveu e esclareceu muito mais do que, na verdade, contribuiu com idéias originais e sua demonstração. Entretanto, a filosofia do iluminismo, apesar de ter adotado a maioria dos seus materiais de outras fontes e de ter desempenhado, nesse sentido, um papel subalterno, nem por isso deixou de instituir uma nova forma de pensamento filosófico perfeitamente nova e original (CASSIRER, 1997, p. 7)”.

A discussão sobre a originalidade do projeto e da época iluminista merece, certamente, uma elaboração pormenorizada e aprofundada sobre os fundamentos e as idéias defendidas neste período, o que não é nossa intenção realizar aqui. Todavia, é indubitável o reconhecimento desta dívida que a Época das Luzes possui em relação aos séculos que a precederam. Neste mesmo sentido, é também impossível deixar observar a existência de um vínculo que une o século XVII e o século XVIII no campo do pensamento filosófico. Este vínculo consiste na tentativa de realização do projeto moderno, que é possibilitar ao homem chegar ao conhecimento verdadeiro por intermédio do uso da sua razão.

A base deste projeto, no século XVII, corresponde ao desenvolvimento da filosofia cartesiana que, seguindo a “ordem das razões”, deseja atingir o conhecimento indubitável e verdadeiro.

O objetivo de Descartes, declarado nas suas *Meditações*, era “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1983a, p. 86)”. Este critério de verdade, que condena a imaginação e pretende corrigir o entendimento a fim de que ele seja apto para conhecer a verdade, tornou-se o horizonte maior da filosofia moderna no século XVII.

Muito se assemelha a reivindicação iluminista de Kant (presente em seu citado opúsculo) à postura cartesiana apresentada na primeira parte do *Discurso do Método*. Com efeito, escreve Descartes: “tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar em outra ciência, além daquela que se poderia achar *em mim próprio*, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto da minha vida em viajar, em ver cortes e exércitos, em freqüentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar-me a mim mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, que eu pudesse tirar delas algum proveito (DESCARTES, 1983b, p.33)”.

Kant, em sua definição do iluminismo, pronuncia praticamente as mesmas palavras de Descartes: a formulação “sair da sujeição de meus preceptores” de Descartes equipara-se à formulação “saída do homem de sua menoridade” de Kant⁸. Diante desta passagem, compreendemos que o projeto cartesiano possui (com mais de um século de antecedência) o embrião da reivindicação iluminista de Kant. Não obstante, parece insensato defender que o lema “sapere aude”⁹ do iluminismo seja uma cópia do projeto cartesiano. Há, entre os dois projetos, uma diferença essencial: o projeto moderno de inspiração cartesiana tinha como finalidade promover o método capaz de atingir a verdade, enquanto o projeto iluminista (que Kant sustenta) tem como meta não a apresentação de um *método* que liberte o homem da menoridade, mas a *decisão* do homem de pensar por si mesmo.

Embora o pensamento iluminista de Kant não seja plenamente compatível com o iluminismo de Voltaire, percebemos, na obra *O Filósofo Ignorante*, a efetuação dessa ruptura fundamental da época das luzes com a metafísica de base cartesiana. Escreve Voltaire: “Contei, pois, com Locke e comigo mesmo e encontrei-me possuidor de quatro ou cinco verdades, libertado de uma centena de erros, e carregado de uma quantidade imensa de dúvidas. Em seguida, disse a mim mesmo: essas poucas verdades que adquiri com minha razão serão um bem estéril em minhas mãos, se não encontrar algum princípio moral. É belo que um animal tão débil quanto o homem se tenha elevado ao conhecimento do Senhor da Natureza; mas isso servirá tão pouco quanto a ciência da álgebra, se não retirar daí regras para a conduta de minha vida (VOLTAIRE, 1978, p. 317)”.

Maria das Graças S. Nascimento, em seu artigo “Cartesianismo e Ilustração”, aprofunda consideravelmente a discussão acerca das relações entre a metafísica cartesiana e o pensamento iluminista. Para a autora, a diferença entre o pensamento iluminista do século XVII e o pensamento de Descartes não se limita a uma oposição entre o procedimento dedutivo do cartesianismo e o apelo à experiência de caráter iluminista. “Trata-se, antes, de uma diferença fundamental entre uma metafísica que estabelece a primazia do sujeito e uma metafísica que estabelece a primazia do mundo (NASCIMENTO, 1998, p. 218)”¹⁰.

⁸ É importante ressaltar que os “preceptores” de que fala Descartes, se assemelham aos “tutores” do texto kantiano.

⁹ “Ouse saber”

¹⁰ A autora encerra o artigo afirmando que se pode admitir que a “diferença fundamental entre a filosofia das luzes e a metafísica clássica, especialmente a metafísica cartesiana, é uma espécie de conversão do olhar, uma certa mudança de perspectiva. A filosofia das luzes não é fruto de uma meditação do filósofo ao pé do fogo, vestido com um chambre; Ela é produzida, como diz Voltaire,

Conforme apresentamos, paralelamente a essa transformação de perspectiva entre as duas tendências, o projeto moderno do século XVII concentra-se mais na formulação de um método, isto é, em uma questão teórica acerca do conhecimento humano, enquanto o projeto iluminista defendido por Kant, embora não se oponha radicalmente a este ideal, diferencia-se dele por assumir o ponto de vista da decisão e da coragem de se libertar da tutela e não de um método que propiciasse, simplesmente, a busca da verdade.

O conceito de esclarecimento em Adorno e Horkheimer

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal (ADORNO e HORKHEIMER, 1995, p.19)”. Desta forma, os pensadores frankfurtianos iniciam o primeiro capítulo da obra *Dialética do Esclarecimento*, intitulado “O conceito de Esclarecimento”.

Tomando por base todo o projeto filosófico moderno (séculos XVII e XVIII), Adorno e Horkheimer, no capítulo “O Conceito de Esclarecimento”, criticam as filosofias de Descartes, Bacon, Leibniz, Espinosa, Kant e Fichte. Os pensamentos desses filósofos, segundo os pensadores alemães, tentaram dominar a natureza e, no entanto, fizeram com que permanecêssemos submissos a sua necessidade. O esclarecimento, enquanto consistência deste ideal do pensamento, defendendo a razão, eliminou o último resquício de sua própria autoconsciência.

O esclarecimento tornou-se totalitário, tomando o número como seu “cânone”. Houve, portanto, uma conversão do mito em esclarecimento e da natureza em uma simples objetividade (ADORNO e HORKHEIMER, 1995, p. 24). O mito se confunde com o esclarecimento, pois à medida que o segundo toma o conteúdo do primeiro e o julga (com a finalidade de destruí-lo), acaba ele mesmo, enquanto esclarecimento, caindo em uma dimensão mitológica.

O esclarecimento, na visão de Horkheimer e Adorno, acredita-se imune ao mito, uma vez que se arroga ser um pensamento matemático, isto é, certo e indubitável. Todavia, “o mundo como um gigantesco juízo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência, é da mesma espécie que o mito cósmico que associava a

por quem ‘desceu na arena’, ou então, nas palavras de Diderot, por quem foi até o ‘covil das feras’ (NASCIMENTO, 1998, p. 133)”.

mudança da primavera e do outono ao rapto da Perséfone (ADORNO e HORKHEIMER, 1995, p. 39)”. Trata-se, nada mais, nada menos, do que de uma invasão da mitologia na esfera profana, conforme assentam os autores.

Neste sentido, a razão, tão defendida pelo projeto moderno, tanto no século XVII quanto nos séculos posteriores, que tinha como meta a libertação do homem, transformou-se em instrumento de dominação comandada pelos aparelhos do capital, isto é, converteu-se em dominação do homem pelo homem. O esclarecimento não deixa alternativa à dominação, que emerge inevitavelmente: o produto do esclarecimento acaba sendo, neste sentido, a mistificação total das massas.

Adorno e Horkheimer, em sua análise do esclarecimento, empregam o arsenal conceitual marxista para a formulação da crítica à razão. Inspirados na crítica à economia política da burguesia, vêem o esclarecimento como uma apropriação do modo de produção capitalista. Segundo Marc Jimenez, a *Dialética do Esclarecimento* “pretende reinterpretar a teoria marxista da reificação e da alienação, e aplica à história da civilização ocidental as categorias utilizadas por Marx para analisar a sociedade capitalista (JIMENEZ, 2001, p. 12)”.

Para Horkheimer e Adorno, em *Cultura e Civilização*, “o mal não deriva da racionalização do nosso mundo, mas da irracionalidade com que essa racionalização atua (HORKHEIMER e ADORNO, 1973, p. 98)”. A “irracionalidade” de que nos falam os autores consiste justamente na lógica do capitalismo.

Deste modo, o centro da crítica de Adorno e Horkheimer ao esclarecimento e seu totalitarismo funda-se não no projeto iluminista em si, mas em sua produção a partir da irracionalidade burguesa. O projeto iluminista em defesa da razão (exposto por Kant) parece ser tido, por esses autores, como um objetivo válido a se alcançar; todavia, seu sucesso depende da forma como essa razão vai ser produzida.

Adorno defendeu a atualidade do projeto de Kant. Referindo-se ao conceito kantiano de iluminismo, ele afirma: “este programa de Kant, que mesmo com a maior má vontade não pode ser acusado de falta de clareza, parece-me ainda hoje extraordinariamente atual. A democracia repousa na formação da vontade de cada um em particular, tal como ela se sintetiza na instituição das eleições representativas. Para evitar um resultado irracional é preciso pressupor a aptidão e coragem de cada um em se servir de seu próprio entendimento. Se abirmos mão disso, todos os discursos quanto à grandeza de Kant tornam-se mera retórica, exterioridade (ADORNO, 1995, p. 169)”.

As críticas ao programa do iluminismo também são, por sua vez, objeto de análise. Para Rouanet, o ideal iluminista é criticado em nome do próprio ideal iluminista. “Também Adorno e Horkheimer querem salvar os homens de todas as tutelas, inclusive as causadas pelo próprio iluminismo. É um programa iluminista (ROUANET, 1987, p. 206)”.

Essas são as questões mais centrais que estão implicadas na discussão sobre a palavra *Aufklärung* no pensamento exposto por Adorno e Horkheimer. Outras questões poderiam ser levantadas se valesse aqui o objetivo de esgotar esse conceito em todos os seus contornos. Partiremos agora para uma outra discussão sobre a imagem e o conceito de luz, a qual permanece alheia aos problemas levantados pelos pensamentos de Kant e Adorno e Horkheimer: trata-se da concepção heideggeriana de *clareira*.

A “clareira” de Martin Heidegger: entre imagem e conceito

A palavra *luz* ou *clareira* perpassa grande parte da obra heideggeriana. Como é deveras impossível restabelecer, neste texto, todos os momentos constitutivos deste conceito e desta imagem ao longo da obra de Heidegger, tomaremos, como limite para essa abordagem da luz sua obra *Sobre o Humanismo*, de 1947. Embora esta obra seja a base de nossa reflexão sobre a clareira, utilizaremos como recurso a “Introdução” da preleção *Que é Metafísica?* (1929), escrita por Heidegger vinte anos após a primeira divulgação deste trabalho, ou seja, em 1949. Também utilizaremos a conferência *Sobre a Essência da Verdade*, proferida em 1930 e impressa, pela primeira vez, em 1943.

O conceito de luz em Heidegger, de modo discrepante ao utilizado por Kant, Adorno e Horkheimer, não aparece sob a forma *Aufklärung*. Heidegger utiliza-se da palavra alemã *Licht*.

Segundo Inwood, diversas vezes Heidegger “recupera um antigo significado de uma palavra existente. *Lichtung* vem de *Licht*, ‘luz’, mas atualmente perdeu o contato com esta raiz, significando ‘clareira’ em uma floresta. Heidegger recupera sua conexão com *Licht* e a interpreta como ‘iluminação’ (INWOOD, 2002, p. xix)”¹¹.

Compreende-se, desta forma, que, embora não empregue a palavra *aufklärung*, Heidegger também utiliza a iluminação, isto é, comporta a

¹¹ INWOOD, M. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. xix. Nos escritos de Heidegger, aparecem as variações *Licht*, *Lichte* e *Lichtung*. Sendo assim, pode ser interessante considerar: a palavra *Licht* é neutra (*das Licht*). *Litche*, por sua vez, é plural de *Licht*, e *Lichtung* tem o sentido de “iluminação”.

noção de luz em sua filosofia. A palavra *Licht* é, em geral, traduzida pelo termo “clareira” por aqueles que vertem a obra de Heidegger para o português. Parece importante ressaltar também que, para formar a imagem-conceito da luz, Heidegger utiliza-se, outras vezes, da palavra *helle*, que costuma ser traduzida por “clareira”.

Neste sentido, pergunta-se: a luz que está presente na obra de Heidegger deve ser classificada como imagem ou como conceito? A resposta correta a esta questão dimensiona a luz presente na filosofia heideggeriana exatamente no limite entre imagem e conceito.

Não obstante, seria possível afirmar – efetivamente – que a luz é tomada como um objeto de análise, a partir do qual se formaria um conceito de luz? A resposta que o autor nos dá, na “Introdução” à preleção *Que é Metafísica?* (1929), é negativa. Assim escreve Heidegger, tratando da própria *metafísica*: “Ela pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é objeto de análise; pois este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz. A luz vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir a transparência a cada ponto de vista sobre o ente (HEIDEGGER, 1999, p. 77)”.

A partir deste excerto, percebemos que, segundo Heidegger, a metafísica vê o ente enquanto tal graças à luz do ser que o ilumina, ou seja, graças à iluminação dessa luz, a qual não é objeto de análise uma vez que o pensamento analisa e representa o ente sob o olhar do ente. A causa da luz e a origem do ser são questionados nesta perspectiva de visão, embora a luz tenha um valor em si mesma enquanto garante a transparência a cada olhar sobre o ente.

Apesar de esta imagem de luz ser defendida, nesta “Introdução” de 1949, como algo que *não* consiste em “objeto de análise”, Heidegger aplica, em *Sobre o Humanismo*, escrito em 1947, um predicativo a esta luz: “a clareira é o Ser”. Para Heidegger, “é ela [a clareira] que, dentro do destino do Ser, outorga à metafísica a perspectiva a partir da qual o pre-sente afeta o homem que se lhe apresenta (HEIDEGGER, 1967, p. 52)”. Todavia, embora a clareira seja definida como Ser, o próprio Ser é algo que carece de definição¹², algo que foi esquecido. Neste sentido, o

¹² Cf. HEIDEGGER, M., 1988, p. 29. Abordando os três preconceitos sobre o ser, Heidegger – assumindo que o ser é indefinível – afirma que essa indefinibilidade não dispensa, mas justamente

termo *clareira* ou *luz*, em Heidegger, situa-se no limite entre imagem e conceito, ou seja, transgride o limite de mera imagem, mas não toma a consistência efetiva de conceito.

A clareira é tida como o lugar (*da*) do Ser (*Sein*), ou seja, como o “*af*” do Ser.

Não se trata de afirmar que Heidegger, dois anos antes de escrever a “Introdução” de *Que é Metafísica?* e nela defender que a luz não é objeto de análise, fez dela – em *Sobre o Humanismo* – um objeto de análise, afirmando que ela coincide como o Ser? Na “Introdução”, Heidegger estava pensando esta questão em relação à metafísica e, enquanto pensada do ponto de vista da metafísica, também em *Sobre o Humanismo*, a luz não é tida como objeto de análise. Diz Heidegger nesta obra de 1947: “A metafísica só conhece a clareira do Ser ou simplesmente como o visio que oferece, em seu aspecto, o presente, ou criticamente como o visado na pro-spectiva da representação categorial por parte da subjetividade. Isso quer dizer: a Verdade do Ser, como a própria clareira, permanece oculta à metafísica (HEIDEGGER, 1967, p.52)”.

Da mesma forma como procedeu a “Introdução” de 1949, *Sobre o Humanismo* de 1947 reafirma que a metafísica só conhece a clareira ou a luz do ser como aquilo que “permite ver”. Todavia, segundo Heidegger, o ser também vela, isto é, atua como velamento (de forma oposta à luz). A iluminação e o velamento são, segundo Inwood (2002, p. 39), obras do ser, mesmo considerando que o *homem* seja o veículo que preserva o seu revelar.

A colocação do homem no contexto deste problema dá-se, em *Sobre o Humanismo*, com a seguinte afirmação de Heidegger: “o homem se essencializa¹³, de tal sorte que ele é o ‘lugar’, isto é, a clareira do ser (HEIDEGGER, 1967, p. 43)”.

O lugar (*da*) é o mundo, o “*af*”; o homem constitui-se clareira enquanto “mundo”. “Ora ‘mundo’, na expressão ‘ser-no-mundo’, não significa, de forma alguma, ente terreno em oposição ao celeste nem ‘mundano’ em oposição ao ‘espiritual’. ‘Mundo’ não significa ente ou domínio de entes mas a abertura do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 79)”. A metafísica não pensa a luz, não indaga a clareira, usa simplesmente sua

exige que se pense a questão sobre o sentido do ser. Esta questão está presente no capítulo primeiro da “Introdução” de Ser e Tempo.

¹³ É importante ressaltar que, para Heidegger, a palavra *essência* não possui o seu significado metafísico corrente. Poucas linhas antes deste trecho que segue em citação, Heidegger afirma que “não estão em questão essas duas determinações metafísicas do Ser [*existência e essência*] e muito menos suas relações (HEIDEGGER, M., 1967, p. 43)”.

luz para ver. Sob o domínio do *Pensamento Essencial* defendido em *Sobre o Humanismo*, “o homem é o que se abre na abertura que clareia o meio (HEIDEGGER, 1967, p. 79)”. O homem é o iluminar da clareira e o iluminado da clareira¹⁴, isto é, sujeito e objeto desta relação, ser-no-mundo.

Entra em questão, aqui, a *verdade*, pois ela consiste, para Heidegger, em “descobrimento” ou “desvelamento”.

Contrariamente ao movimento que se iniciou em Platão, passou por Descartes e chegou ao tempo presente que se arroga ser um tempo de metafísica (HEIDEGGER, 1988, p. 27), o pensamento heideggeriano não aceita compreender a verdade como correspondência, correção ou adequação. Para este último, a essência da verdade é a abertura do que se abre. Em *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger afirma: “A resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma reviravolta no seio da história do ser. Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retratação que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia* (HEIDEGGER, 1970, p. 49)”.

A crítica heideggeriana ao platonismo tem o seu centro na alegoria da caverna. Embora a imagem da “clareira” heideggeriana seja muito similar à imagem de “uma vasta entrada *aberta* para a luz” em uma caverna (PLATÃO, s/d, p.267), tal qual aquela exposta no livro sétimo da *República*, Heidegger afirma que a alegoria do filósofo grego, ao fazer com que os prisioneiros da caverna saiam dela em busca da idéia, inicia uma perspectiva de visão da verdade como correção, adequação e correspondência entre idéia e ideado, esquecendo o “aberto” (INWOOD, 2002, p. 6).

Em Platão, a imagem da luz é comparada à fonte (causa) da verdade. A luz é tomada em comparação com o bem: da mesma forma que o Sol “não é apenas a fonte da visibilidade em todas as coisas visíveis, mas também da geração, do crescimento e da nutrição, embora ele mesmo não seja a geração (...) o bem não é apenas causa da inteligibilidade de todas as coisas inteligíveis, mas ainda de seu próprio ser e essência; e, contudo, o bem não é essência, mas está acima dela em dignidade e poder (PLATÃO, s/d, p. 262)”¹⁵.

Pode-se afirmar, finalmente, que a imagem-conceito heideggeriana de clareira é inspirada na alegoria da caverna de Platão, o que pode ser demonstrado até mesmo pela similaridade das duas construções. Não

¹⁴ Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz o mesmo com as seguintes palavras: “Dasein é de modo que é o seu ‘aí’. Ele é iluminado, o que significa: iluminado em si mesmo como ser-no-mundo, não por outro ente, mas sendo ele mesmo a iluminação ou claridade (HEIDEGGER apud INWOOD, 2002, p. 38)”.

¹⁵ Trata-se do fim do diálogo que constitui o Livro VI, o qual precede a alegoria.

obstante, o ponto que faz a imagem-conceito de clareira em Heidegger divergir da imagem (somente imagem) da luz em Platão, é a assimilação platônica da imagem do Sol (como metáfora do bem) à *causa* da visibilidade e da geração, enquanto, em Heidegger, a clareira é identificada à própria abertura – que consiste no Ser – e não somente propicia a sua visibilidade, isto é, a sua iluminação.

A educação sob o foco das três luzes: aproximações

Contempladas as concepções de luzes nas obras selecionadas de Kant, Adorno e Horkheimer e Martin Heidegger, é preciso passar agora a pensar quais são as considerações a que nos lançam tais formulações no âmbito da educação.

Ao contrário do pensamento de Heidegger, pouco explorado no campo da educação, as teorias de Kant e de Adorno e Horkheimer têm merecido especial atenção dos estudiosos da pedagogia. Tanto Kant quando Adorno, escreveram e expuseram (de forma direta) considerações sobre o fenômeno educacional, enquanto Heidegger nunca dedicou sequer uma obra a este problema.

Kant nos legou uma obra *Sobre a Pedagogia*¹⁶, a qual foi elaborada a partir das anotações feitas por alunos ouvintes de uma disciplina sobre pedagogia que, por encargo de sua função docente, Kant foi designado a lecionar.

Nesta obra, Kant trabalha o conceito de educação, o desenvolvimento do processo educativo, suas finalidades e suas divisões. O programa pedagógico kantiano está em íntima relação com suas idéias acerca do iluminismo. O autor, em *Sobre a Pedagogia*, defende que a educação deva ser dirigida por pessoas ilustradas e competentes. A educação é uma *arte raciocinada*¹⁷ que deve se comprometer com o tempo futuro, isto é, com o destino da humanidade e não com o tempo presente¹⁸.

¹⁶ Seria interessante realizar uma análise aprofundada sobre as relações entre esta obra de Kant e seu opúsculo sobre o iluminismo. No entanto, aqui, utilizaremos o texto *Sobre a Pedagogia*, unicamente como um elo entre o texto kantiano sobre o iluminismo e a perspectiva de educação que pode ser pensada a partir dele.

¹⁷ "Arte raciocinada": o termo arte deve ser compreendido como *tecné*, isto é, como saber prático. Esta arte é chamada de arte raciocinada em contraposição à "arte mecânica".

¹⁸ O comprometimento da educação com o tempo futuro e não com o tempo presente parece configurar exatamente o pensamento educacional de uma época ainda não ilustrada, mas em processo de ilustração; ou seja, a exigência kantiana de uma educação para o futuro parece coincidir perfeitamente com a afirmação do sétimo parágrafo do opúsculo, em que Kant afirma que sua época é um tempo de iluminismo e não um tempo iluminado.

A criança, pensa Kant, deve estar exposta à liberdade desde cedo, com a condição de que esta liberdade não impeça a liberdade dos outros e que a conquista de seus propósitos não interfira na conquista dos propósitos dos outros. A liberdade humana é natural, mas deve ser disciplinada para que o sujeito saiba usá-la racionalmente. A formação, portanto, compreende disciplina e instrução.

Essas questões propriamente pedagógicas estão atreladas ao ideal kantiano das luzes, à medida que todo esforço da educação acaba por se objetivar na realização de um uso público da razão, em presença da liberdade¹⁹.

A educação estaria localizada, portanto, na *saída* de que nos fala Kant em sua definição do iluminismo. A educação circunscrever-se-ia, no contexto do opúsculo kantiano sobre as luzes, na *saída da menoridade* e é neste sentido que ela requer a *liberdade*. Não se trata de se realizar um método para o aperfeiçoamento do intelecto – como talvez se poderia depreender de um projeto pedagógico de base cartesiana – mas de promover uma formação que conduza o educando à autonomia, ao pensar sem qualquer orientação de um tutor²⁰.

Neste sentido, compreende-se que a educação (a partir do pensamento iluminista de Kant) deve concretizar a proposta da filosofia moderna no campo moral, isto é, no campo da decisão pelo saber através da liberdade, que resulta na saída da condição de menoridade. Assim, a educação precisa ser dirigida por pessoas ilustradas, isto é, que não sejam tuteladas e que, por isso, não busquem tutelar. Este iluminismo kantiano pode, *em certa medida*, ser visto na educação, através das propostas construtivistas presentes no final do século XX²¹.

¹⁹ Vale lembrar aqui a passagem em que Kant associa a liberdade ao uso público da razão: “Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que a *liberdade*; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos (KANT, I., 1995, p. 13)”. Luc Vicenti, tendo em vista o pensamento de Kant, diferencia liberdade moral de livre-arbítrio. Neste sentido, este escreve: “o livre-arbítrio está longe de se confundir com a liberdade moral; ele é apenas o índice da possibilidade, e de modo algum pode representar sozinho a liberdade autêntica. Nada existe que nos permita saber efetivamente se não fomos, finalmente, determinados a agir por uma causa externa, pela natureza e não pela nossa liberdade (VICENTI, L., 1994, p. 21)”.

²⁰ A concepção de autonomia de Kant serviu de base para a elaboração da obra *O Juízo Moral na Criança* (1932), de Jean Piaget, que, depois, foi incorporado na educação pela pedagogia construtivista.

²¹ O construtivismo pedagógico corresponde, na atualidade, a um corpo bastante vasto de teorias e de posicionamentos epistemológicos, o qual não pode ser definido de maneira simplista. Todavia, de maneira geral, trata-se de um movimento que, embora tenha tido seu desenvolvimento germinal nos Estados Unidos, repercutiu com maior profundidade na América Latina. As perspectivas educacionais que apontam os lemas “pensar por si mesmo”, “partir dos conhecimentos prévios do

Adorno e Horkheimer, no texto “O Conceito de Esclarecimento”, fornecem elementos para se pensar a educação em uma perspectiva crítica. Em termos educacionais, refletidos a partir do primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, é possível afirmar que não corresponde aos objetivos desses autores formar o ser humano somente para o esclarecimento, embora Adorno reconheça que o projeto iluminista de Kant ainda permaneça atual. Menos ainda, a educação teria como fim educar para o pensamento. O que o esclarecimento perdeu e se faz necessário é, justamente, pensar o pensamento²².

Esta concepção de mundo pode ser chamada de iluminista (embora seja crítica do próprio iluminismo), somente levando em consideração sua crítica – de base marxista – à irracionalidade da produção do iluminismo mítico defendido pela modernidade.

Segundo Goergen, “O projeto pedagógico, defendido pelos iluministas, é uma consequência de seu posicionamento epistemológico de confiança na razão como fonte de emancipação e liberdade do ser humano. Compete à educação aperfeiçoar a natureza humana pela formação da razão e pelo acesso ao conhecimento. O suposto era de que o aprimoramento da razão otimizaria sua capacidade de transformar a humanidade numa sociedade culta, eticamente boa, politicamente justa e igualitária (2001, p. 60)”. No entanto, para Adorno e Horkheimer, a razão passou de instrumento de emancipação a ser ela própria instrumentalizada (GOERGEN, 2001, p. 61).

Sobre o pensamento de Adorno e Horkheimer para uma névoa de pessimismo, uma vez que esses autores parecem não deixar uma possibilidade de saída para esta situação em que o próprio esclarecimento se colocou: ele tornou instrumental a razão que seria o único veículo de emancipação do homem. Esse suposto pessimismo dos filósofos frankfurtianos é colocado de lado na interpretação das últimas páginas do capítulo sobre “O conceito de esclarecimento” feita por Antônio Álvaro Soares Zuin.

Segundo ele, no fim do mencionado capítulo, Adorno e Horkheimer “ênfatizam a função do conceito para a realização de mudanças”. Caberia ao conceito “a tarefa de fornecer as diretrizes para a inversão do nefasto estado atual das coisas. Essa digna tarefa do conceito não pode ser falsamente hipostasiada em função da tentação,

aluno”, “interferir minimamente na elaboração do conhecimento da criança”, *inter alios*, têm íntima relação com o projeto kantiano no campo da moral.

²² Adorno e Horkheimer escrevem: “O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento...” (1995, p. 37)

muitas vezes legítima, de concluir que a democratização da cultura é apenas uma questão de caráter técnico, posto que atualmente todas as pessoas podem, em tese, se beneficiar do contato com os produtos culturais, que, há apenas dezenas de anos, eram privilégios de poucos ‘felizardos’ pertencentes às classes sociais mais abastadas (ZUIN, 1999, p. 45)”.

Aceitando a interpretação de Zuin, a educação pode ser pensada nesta perspectiva, isto é, ao nível do conceito e, portanto, do pensamento; entretanto, é preciso tomá-lo sob uma produção racional dissociada da lógica do capital²³.

Em Martin Heidegger, a questão educacional evidencia-se mais problemática do que fora nos pensamentos de Kant e Adorno e Horkheimer. Em primeiro lugar, o pensamento heideggeriano concebe-se em uma dimensão ontológica, que exige um esforço maior (e muito mais delicado) para ser transposto para a esfera educacional nos mesmos termos que as reflexões de Kant e de Adorno e Horkheimer. Em segundo lugar, Heidegger – como já foi enunciado – não nos legou nenhuma obra de caráter pedagógico, o que torna problemático extrair dele qualquer perspectiva sobre o fenômeno educacional de forma mais direta e segura.

Não obstante (a) essas dificuldades, é preciso lembrar que a obra heideggeriana que tematizamos aqui para tratar da imagem-conceito de *clareira* foi *Sobre o Humanismo*. Sendo assim, qual concepção de humanismo podemos encontrar? Certamente não é a concepção de humanismo defendida pela metafísica, que parte não da *humanitas*, mas da *animalitas* (HEIDEGGER, 1967, p. 40). Neste sentido, Heidegger escreve: “a metafísica se tranca ao dado Essencial simples, de que o homem só vive na sua Essência, enquanto é interpelado pelo Ser. Unicamente a partir dessa interpelação ele ‘encontrou’ onde mora sua Essência. Somente a partir desse morar ‘tem’ ele ‘linguagem’ como morada, que preserva o ec-stático para sua Essência. Chamo ec-sistência do homem o estar na clareira do ser. Esse modo de ser só é próprio do homem (HEIDEGGER, 1967, p. 41)”.

²³ Neste ponto, pode-se objetar: não haveria aqui, por parte de Adorno e Horkheimer ou mesmo por parte da leitura aqui apresentada destes dois autores, uma recaída no idealismo que ambos tanto procuraram evitar? A questão é importante, mas sua solução – dada a complexidade que apresenta – talvez deva ser objeto de um novo trabalho. O que parece possível apontar imediatamente é a existência de duas saídas: ou pensar o conceito como veículo efetivo de resistência à lógica do capital, ou apostar na tese segundo a qual a negação da lógica do capital só é viável a partir de uma revolução que transforme o modo de produção capitalista, estando o conceito passivamente condicionado à determinação desta ou daquela infra-estrutura.

Vê-se, deste modo, que o estar na clareira do ser é o que diferencia o homem de todos os outros animais. A ec-sistência é exclusividade do homem enquanto este constitui o *dasein*. A definição tradicional do homem como animal racional não é falsa, mas carrega como problema o fato de ser condicionada pela metafísica (HEIDEGGER, 1967, p. 38). É a partir deste “dado” que, na visão metafísica, o homem possui uma linguagem como morada e outras propriedades. Em Heidegger, o pensamento atua na clareira do Ser enquanto “insere seu dizer do Ser na linguagem, como a habitação da ec-sistência (HEIDEGGER, 1967, p. 95)”. Sendo assim, o homem não é, por um dado metafísico, um animal racional, mas se *faz* o que *é* à medida que seu pensamento atua transformando-se em linguagem. “Em seu dizer, o pensamento eleva apenas à linguagem a palavra impronunciada do Ser. (...) Clareando-se, o Ser chega à linguagem. Ele está sempre a caminho da linguagem. Assim a linguagem é elevada à clareira do Ser (HEIDEGGER, 1967, p. 96)”.

Heidegger, então, convida-nos a pensar contra o humanismo; não se trata, em absoluto, de se defender o inumano ou mesmo a barbaridade, como a lógica faz crer quando se opina contra alguma coisa tida como positiva²⁴. Pensar contra o humanismo significa redimensionar o sentido da palavra humanismo²⁵.

É preciso, portanto, redimensionar o sentido da palavra humanismo sem o condicionamento da metafísica e, portanto, na esfera do *Pensamento Essencial*. É preciso dar fim à filosofia (enquanto metafísica) e impor uma tarefa ao pensamento.

A educação pensada a partir da clareira do ser compreende que o homem, enquanto ser-no-mundo, ec-siste, isto é, está lançado; e o compreende dentro deste lançamento. Heidegger faz-nos pensar em uma educação que não toma o homem como racional (embora ele o seja), mas compreende o homem como aquele que se faz homem enquanto se abre na abertura do Ser. Este sujeito da educação não é uma vítima de seu ser racional, mas é seu acontecer como homem que *está* e *é* no mundo, o qual também é produzido por ele como *mundo*.

Assim, essas parecem ser as fundamentais relações e aproximações que podem ser feitas entre a educação e as três luzes discutidas neste texto. Como não nos propusemos a esgotar esses conceitos, mas a

²⁴ Para Heidegger, também é preciso pensar contra a lógica, não no sentido de se pensar logicamente, mas de se repensar alguma coisa.

²⁵ Ao afirmar a necessidade ou possibilidade de se redimensionar a palavra “humanismo”, Heidegger está atuando no nível do conceito, sem a intenção de propor intervenções práticas e concretas na realidade.

desenvolvê-los e pensá-los na esfera educacional, chegamos ao fim do nosso percurso.

Considerações finais: as luzes e a educação

A “saída da menoridade” que Kant nos propõe como definição do iluminismo teria sido inspirada em Platão e, conseqüentemente, poderia ser comparada à saída dos prisioneiros da caverna imaginada pelo filósofo grego? Em caso afirmativo, todas as luzes discutidas neste texto teriam uma dívida importante com a filosofia platônica e seria impossível seguir para além desse texto sem uma leitura atenta do sétimo livro da *República*. Todavia, é também possível que a própria imagem da luz platônica, expressa na alegoria da caverna, tenha suas origens em uma ou mais tradições filosóficas pretéritas. Isso, ainda que não resolva definitivamente a questão, evidencia a dimensão que o problema das luzes revela.

Sem dúvida, a imagem platônica da caverna foi marcante na história da filosofia e sua representação é, de fato, tão esclarecedora que é recorrentemente retomada pelos filósofos. A imagem e o conceito de luz permitem ao filósofo pensar e, neste movimento, podem iluminar a educação.

O pensamento iluminista de Kant foi inspirado no projeto moderno defendido no século XVII, embora dele se distinga e, nesta distinção, alcance sua originalidade. A tomada do esclarecimento por Adorno e Horkheimer possui uma base conceitual marxista. Os frankfurtianos avaliam o pensamento iluminista que teve seu auge no século XVIII (numa época que não conheceu os efeitos da Revolução Industrial) com o arsenal conceitual de uma produção filosófica do século XIX, isto é, o marxismo, que se estruturou tendo em vista o fortalecimento da sociedade e da economia industrial. O pensamento de Heidegger, ainda que crítico da noção de verdade desenvolvida por Platão, parte fundamentalmente da caverna descrita por este último.

Ao fim desta trajetória, conclui-se que abarcar três concepções filosóficas densas, como aquelas aqui abarcadas, é um empreendimento que dificilmente se concretiza em toda a sua plenitude (por mais que este empreendimento seja bem definido em seus limites). No entanto, acredita-se ter sido suficientemente demonstrado que o tema das luzes consiste um espaço bastante frutífero para o entendimento de algumas das relações entre Filosofia e educação.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. Tradução de Wolfgang Leo Maar.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. O Conceito de Esclarecimento. In: Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Tradução de Guido Antônio de Almeida.
- CASSIRER, E. A Filosofia do Iluminismo. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1997.
- DESCARTES, R. Meditações Concernentes à Primeira Filosofia, nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas. São Paulo: Abril Cultural, 1983a, (Os Pensadores) Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg.
- DESCARTES, R. Discurso do Método. São Paulo: Abril Cultural, 1983b, (Os Pensadores) Tradução de Bento Prado Júnior e J. Guinsburg.
- GOERGEN, P. Pós-modernidade, Ética e Educação. Campinas-SP: Autores Associados, 2001.
- HEIDEGGER, M. Sobre o Humanismo. In: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade/A Tese de Kant sobre o Ser*. São Paulo: Duas Cidades, 1970. Tradução Emmanuel Carneiro Leão.
- HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 1988. Volume I. Tradução de Márcia Cavalcanti.
- HEIDEGGER, M. Introdução: o retorno ao fundamento da metafísica. In: Que é Metafísica. São Paulo: Abril Cultural, 1999. Tradução de Ernildo Stein.
- HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. Cultura e Civilização. In: Temas Básicos de Sociologia. São Paulo: Cultrix, 1973. Tradução de Álvaro Cabral.
- INWOOD, M. Heidegger e Sua Linguagem. In: INWOOD, M. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- INWOOD, M. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- JIMENEZ, M. Adorno. In: HUISMANN, D. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: o que é o iluminismo? In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1995. Tradução de Artur Morão.
- KANT, I. Sobre a Pedagogia. Piracicaba-SP: Editora da UNIMEP, 2002. Tradução de Francisco Cock Fontanella.
- NASCIMENTO, M. Cartesiano e Ilustração. In: Analytica, Rio de Janeiro, Volume 3, nº 1, 1998, pp. 123-133.
- PASCUAL, A. Introducción. In: NIETZSCHE, F. Crepúsculo de los Ídolos. Madrid: Alianza, 1994. Tradução de Andrés Sánchez Pascual.
- PERNOUD, R. Luz Sobre a Idade Média. Lisboa: Publicações Europa-América, 1981.
- PLATÃO. Livro VII: A alegoria da Caverna. In: República. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. Tradução de Leonel Vallandro.
- ROUANET, S. As Razões do Iluminismo. São Paulo: CIA das Letras, 1987.
- VICENTI, L. Educação e Liberdade: Kant e Fichte. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.

VOLTAIRE, O Filósofo Ignorante. São Paulo: Abril Cultural, 1978, (Os Pensadores), p. 317. Tradução de Marilena Chauí.
ZUIN, A. Indústria Cultural e Educação: o novo canto da sereia. Campinas-SP: Autores Associados, 1999.

Fernando Bonadia de Oliveira é mestrando em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), sob a orientação do Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo.
E-mail: fernandobonadia@yahoo.com.br

Artigo recebido em outubro/2005