

Autorreflexão e autonomia do pensar como pressupostos teóricos e metodológicos do ensino de filosofia: análise a partir da teoria crítica

Self-reflection autonomy and think like assumptions and theoretical methodology of teaching philosophy: from analysis of critical the theory

*Delcio Junkes**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

*Geraldo Balduino Horn***

Universidade Federal do Paraná

Resumo

A questão-problema central que esse artigo apresenta tem a ver com a análise crítica que os autores da Teoria Crítica, particularmente Adorno e Horkheimer, estabelecem entre o projeto de esclarecimento e os limites da emancipação do indivíduo. A partir dessa abordagem teórica, procura-se mostrar se é possível pensar num projeto emancipatório no contexto da sociedade capitalista hodierna. Por um lado, busca-se problematizar a contradição: o esclarecimento como promessa de uma sociedade melhor e aquilo que ele, de fato, se tornou: uma razão totalitária. Por outro lado, procura-se entender, a partir do posicionamento dos autores, se, frente ao pretensão projeto de esclarecimento, a filosofia e a educação teriam um poder de resistência em relação ao rumo caótico que o processo civilizatório tomou.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino de Filosofia, Teoria Crítica, Autorreflexão, Autonomia do pensamento.

Abstract

The central question-problem that this article presents has to do with the critical analysis that the authors of Critical Theory, particularly Adorno and Horkheimer, established between the project of enlightenment and the limits of emancipation of the individual. From this theoretical approach it is intended to show if it is possible to think in an emancipatory project in the context of today's capitalist society. On the one hand, it is sought to question the contradiction: the enlightenment as a promise of a better society and what of it, indeed, became: a totalitarian reason. On the other hand, it is intended to understand if, from the positioning of the authors, before the alleged project of enlightenment, philosophy and education would have a power of resistance related to the chaotic path that the civilizing process has taken.

KEYWORDS: Teaching of Philosophy, Critical Theory, Self-reflection, Autonomy of thought.

Introdução

Pensar pressupostos teóricos e metodológicos para o ensino de filosofia, a partir da perspectiva da Teoria Crítica, é o objetivo central das argumentações apresentadas nesse texto. Presenciamos, nos últimos anos, um enorme crescimento de pesquisas sobre o ensino de filosofia, de pesquisadores preocupados menos com os aspectos teóricos e conceituais e mais com proposições e encaminhamentos metodológicos referentes aos conteúdos de ensino de filosofia voltados às práticas docentes e à organização curricular. Trata-se, no mais das vezes, de pesquisas empíricas e descritivas de experiências localizadas que não expressam uma síntese ou um diagnóstico do fenômeno na sua totalidade. São, sem dúvida, importantes do ponto de vista da construção de prognósticos e diagnósticos, mas que valorizam sobremaneira os procedimentos metodológicos técnicos de “como fazer/ensinar”, enfatizando elementos formais, em detrimento dos aspectos substantivos do método filosófico que encontra na indagação, na reflexão e na argumentação seu sentido essencial. Análises e relatos válidos, no entanto insuficientes quando pensamos a monumental tarefa do professor diante de seus alunos: de propiciar um ambiente favorável ao ensino de filosofia nas escolas da Educação Básica.

As reflexões desenvolvidas, nesse artigo, são de outra natureza: mais que procedimentos metodológicos, propõem pensar sobre o método filosófico. Tem, na verdade, o propósito de apresentar e problematizar – a partir dos pensadores da Teoria Crítica –, especialmente Adorno e Horkheimer, o entendimento acerca do esclarecimento e os limites que circunscrevem esse projeto histórico e impedem sua realização na sociedade atual. Em contraposição, busca-se pensar nas possibilidades de um processo emancipador do ser humano, baseado na autorreflexão e autonomia do pensar.

Inicialmente, parte-se do conceito de esclarecimento e as tensões e oposições que nele se encontram – apontadas criticamente por Adorno e Horkheimer –, particularmente em relação à noção de emancipação e de autonomia do sujeito. Em seguida, procura-se entender as possibilidades que o indivíduo tem de resistir àquilo que a sociedade “iluminista” define como dado e pronto. O pretenso esclarecimento da humanidade e sua submissão a uma razão totalitária são elementos constitutivos da análise proposta. Atenta-se para a possibilidade de se fazer frente às promessas da razão iluminista, por meio de um processo de formação cultural consistente, capaz de, pela própria capacidade que o indivíduo tem de pensar criticamente, instalar a autorreflexão como necessidade de sobrevivência da espécie humana.

Esclarecimento e autoconsciência objetificada

O esclarecimento que, ao longo da história, produziu a separação entre sujeito e objeto, dando, inicialmente, em favor de um interesse subjetivo de liberdade, a prioridade ao sujeito – este pode ser potencialmente abstraído da objetividade enquanto o objeto não tem a mesma possibilidade em relação à subjetividade –, acabou se revertendo em favor do objeto. Esse movimento, segundo Adorno, deu início ao processo de coisificação, pois eliminou a autorreflexão e criou uma consciência objetificada:

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha 'intentio recta', a servil confiança no ser assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento ao cognoscente. A crua confrontação de sujeito e objeto no realismo ingênuo é, sem dúvida, historicamente necessária, e nenhum ato de vontade pode eliminá-la. Mas é, ao mesmo tempo, produto de uma falsa abstração e já constitui um elemento da coisificação. (ADORNO, 1993, p. 187).

Para Adorno, a filosofia pode ser entendida como uma autorreflexão da atividade do pensamento; essa autorreflexão propicia um distanciamento do sujeito em relação ao objeto e em relação a ele mesmo, pois o sujeito, ao se confundir com o objeto, perde tanto a reflexão do objeto nele como a autorreflexão que esta propicia. Adorno desconfia tanto da linguagem cotidiana quanto da linguagem científica. Para ele, o pensamento filosófico tem que lutar contra a sedução de um pensamento sem lacunas.

O pensamento filosófico deve ser dissociado do pensamento, do conteúdo. Isso me coloca em conflito com o ponto de vista ainda não superado de Hegel sobre o pensamento filosófico. A cisão entre o como e o que é pensado é, segundo ele, aquela má abstração, cuja correção, por seus meios, é tarefa da filosofia. Ironicamente, a filosofia provoca facilmente a sanha do 'common sense', porque ela é confundida exatamente com o caráter abstrato contra o qual protesta. Por certo que, tanto no conhecimento pré-filosófico quanto na filosofia, as coisas não se passam sem uma certa independência do pensar em relação à coisa mesma. [...] Mas o pensar, com sua independência enquanto aparelho, tornou-se simultaneamente presa da coisificação, coagulou-se em método autocrático. (ADORNO, 1993, p. 15-16).

O pensamento filosófico não deve se contentar com abstrações em devolver aquilo que foi depositado de forma objetiva. Isso o assemelharia aos processadores da inteligência artificial, na medida em que são capazes de fazer cálculo, ou reproduzir coisas melhor que o fazem sujeitos pensantes, não sendo capazes, porém, de emitir juízo. Essa incapacidade expõe a nulidade do pensamento formalizado, que permanece alienado ao seu conteúdo objetivo. O pensamento formalizado acusa o pensamento de contemplar o próprio umbigo, e busca apagar o sujeito em benefício da primazia do objeto, reduz-se ao método e considera verdade o que sobra depois que o sujeito é eliminado. O pensar filosófico requer, como em Kant, espontaneidade, passividade.

Por trás daquele momento passivo, esconde-se, sem que seja discutido por Kant, uma dependência do aparentemente independente, da apercepção original, a respeito daquele objetivo de alguma maneira indeterminado que, no sistema kantiano, refugiava-se na doutrina da coisa em si, para além da experiência. Nenhuma objetividade do pensar enquanto ato seria possível de modo algum, se o pensamento não estivesse em si mesmo de algum modo ligado, segundo sua própria configuração, ao que não é em si mesmo o pensar: ali é onde se deve buscar o que se deveria decifrar no pensar. (ADORNO, 1993, p. 19).

É o Eu que se constitui a partir do não-Eu. “Pensamentos filosóficos que podem ser reduzidos à sua espinha dorsal ou ao seu lucro líquido não servem para nada” (ADORNO, 1993, p. 21).

O pensar filosófico satisfatório é essencialmente crítico, não só frente à coisa, ao existente, mas frente a si mesmo: é um meditar. Assim, o meditar pode ser algo mais que a repetição da experiência. Na crítica, a racionalidade excede a racionalização, sugerindo a possibilidade do esclarecimento, do desencantamento do mundo que, para Adorno, significa destruir o animismo. Retirando o medo e o feitiço – que estão presentes no mito – tira-se, também, o encanto. Trata-se de uma junção entre mito e logos. Pois no mito, assim como na razão, tem-se a pretensão de esclarecimento. A destruição do animismo ocorre, então, através da crítica, que não deve só denunciar a presença dos deuses, mas extinguir a relação de dominação, de comando. Não é só colocar os homens no lugar dos deuses.

O mito ao mesmo tempo em que relata também quer explicar; “os que caem vítimas do esclarecimento, já eram produtos do próprio esclarecimento” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 23). No mito há um diálogo entre o homem e a natureza, pois a natureza também é sujeito, o que não ocorre no *logos*, pois o objeto – a natureza – é inerte. No diálogo mítico, o objeto torna-se sujeito e, com isso, pressupõe uma separação, um distanciamento do sujeito em relação ao objeto.

A separação entre o animado e o inanimado já indica uma separação entre o conceito e a coisa. Mas essa dialética permanece impotente na medida em que é uma tautologia, a tautologia do terror:

Os deuses não podem livrar os homens do medo, pois são as vozes petrificadas do medo que eles trazem como nome. Do medo o homem pressupõe estar livre quando não há nada mais desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado com inanimado, assim como o mito identifica inanimado como animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mística. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do fora é a verdadeira fonte da angústia. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 29).

De acordo com Adorno e Horkheimer, Kant, Sade e Nietzsche, são implacáveis realizadores do esclarecimento, pois eles denunciam a hipocrisia do pensamento burguês que, ao lado de um discurso exaltando rigor moral, apresenta uma conduta de amoralismo absoluto. Através deles, mostram “como a submissão de tudo àquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exatamente no domínio de uma natureza e objetividade cegas” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 16).

Para Kant, “sair da menoridade” significa “utilizar o seu entendimento sem a direção de outrem” (KANT, 2005, p. 61), ou seja, o entendimento dirigido pela razão; para isso, a única exigência necessária é a liberdade de fazer uso da razão e ainda, como defende na *Crítica da razão pura*, a razão tem por único objeto o entendimento e sua

aplicação funcional. Kant estabelece uma ordem, uma unidade sistemática no conhecimento a partir de um princípio organizativo, o esquematismo do entendimento. Um pensamento que não é orientado por um sistema é autoritário. O conhecimento deve ser a conversão da representação em conceito, buscando uma unidade cada vez mais ampla. Qualquer objetivo que escape a esse sistema torna-se mentira e desvario para o esclarecimento. A razão, como pura forma, almeja uma totalidade da qual nada pode ficar de fora.

O esquematismo é um plano de pré-inteligibilidade na própria intuição sensível; há uma intelectualização da sensibilidade por meio da imaginação. Ao pensamento cabe harmonizar a sensação e o sistema. O pensar é igual ao julgar, ao produzir conceitos e unificar as representações. O modelo de esclarecimento kantiano se identifica ao sistema científico, pois adota o mesmo princípio da autoconservação, que é o elemento constitutivo da ciência. O próprio potencial emancipatório do esclarecimento, quando submetido ao princípio da autoconservação se converte em seu contrário. Tão logo a burguesia utiliza o potencial emancipatório para conquistar o poder, ela o abandona e o reprime em nome da autoconservação, como classe dominante. Isso se deve ao modo de produção da sociedade burguesa, que exige uma relação de dominação e controle sobre o trabalho, além de regras que garantam segurança às atividades comerciais e à posse do capital. O elemento emancipatório, no entanto, permanece, embora vinculado à utopia. O esclarecimento volta-se à própria burguesia, na sua tendência anti-autoritária, combatendo a razão, que foi reduzida a seu aspecto puramente formal. Mas mesmo nessa tendência anti-autoritária se converte em legitimização da ordem vigente.

A razão esclarecida tornou-se incapaz de encontrar uma medida para ordenar a si mesma. “A razão pura tornou-se irrazão, o procedimento sem erro e sem conteúdo” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 89). O anti-autoritarismo se converte em legitimação do autoritarismo à medida que dilui o conteúdo da autoridade. O efeito do esclarecimento é a dissolução de qualquer conteúdo objetivo. Toda teoria nada mais é do que um jogo de símbolos para instrumentalizar procedimentos. A destruição do sentido é consequência do esclarecimento, como escrevem Adorno e Horkheimer:

Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolvendo-se a si mesmo. Isso ficou manifesto já nos primeiros ataques que o esclarecimento empreendeu contra Kant, o ‘tritador universal’. Do mesmo modo que a filosofia de Kant limitou sua crítica esclarecedora para salvar a possibilidade da razão, assim também, inversamente, o pensamento esclarecido mas irrefletido empenhou-se sempre, por uma questão de autoconservação, em superar-se a si mesmo no ceticismo, a fim de abrir espaço suficiente para a ordem existente. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 92).

O esclarecimento, que inicialmente produziu a separação entre sujeito e objeto, acaba transformando tudo em coisa, em peças da maquinaria, tanto sujeito quanto objeto, cuja função é garantir o funcionamento de um sistema autocrático, o qual foi definido por Adorno e Horkheimer como sociedade administrada.

A razão como autopreservação

No século XX, principalmente nas primeiras décadas, a ciência adquiria uma posição fundamental na sociedade, pois era associada ao progresso da técnica e objetivada na pujança da industrialização e dos benefícios materiais decorrentes. As teorias da física atômica, relativa e quântica de Bohr, Einstein e Heisenberg deslumbravam os investidores. O darwinismo, que se difundira por meio das teóricas interpretações de Spencer e Lombroso, dentre outros, dava consistência científica à eugenia e, conseqüentemente, à exacerbação nacionalista. Isso explica a naturalidade com que nazismo, fascismo e racismos em geral passavam pela aceitação explícita ou implícita da sociedade.

A transposição do capitalismo para o âmbito do imperialismo e do monopólio da produção em larga escala aprofundou ainda mais a contradição entre as classes sociais. A questão social que emergiu deste contexto de urbanização, industrialização e expropriação, ao invés de ser tratada na condição de sua perversidade, consolidou o positivismo comteano – passando por Durkheim –, credenciando a Sociologia como ciência e transformando o método científico, oriundo das ciências naturais, também no método para compreender os fenômenos humanos e da sociedade. Enfim, o espírito cientificista foi propagado moldando teorias sob a credibilidade da verdade possível, mensurável e comprovável, portanto, inquestionável.

Em *Eclipse da razão: Crítica da razão instrumental*, Horkheimer (2002) apresenta o conceito de racionalidade que, segundo seu entendimento, está na base da moderna cultura industrial. Afirma que a racionalidade que a civilização industrial tomou como base está comprometida pela raiz, isto é, a doença da razão encontra-se no fato de que ela nasceu da necessidade que o homem possui de dominar a natureza. Isso também fica claro na análise de Almeida quando afirma que:

O esclarecimento cumpre seu programa através da progressiva dominação da natureza. Esta perde suas qualidades, passando a ser considerada apenas enquanto objeto da dominação. Submetido ao primado da calculabilidade, o mundo torna-se uma incógnita a ser deduzida. A contrapartida disso é redução do saber à técnica e ao método. O conhecimento passa a ser medido por sua eficácia e a razão instrumentalizada torna-se fundamento do poder. (ALMEIDA, 1997, p. 4-5).

É próprio da concepção moderna de ciência, o fato de o homem dominar a natureza beneficiando-se dela para satisfazer as suas necessidades. Ocorre, no entanto, que essa vontade de dominar a natureza, de compreender suas leis para submetê-la, exigiu do homem a instauração de uma organização social de caráter burocrático e impessoal, que, em nome da razão, reduziu-o a mero instrumento. Isso mostra, em certo sentido, que os avanços técnicos que a sociedade de hoje alcançou não garantem a segurança e o domínio dos efeitos da ação humana sobre a natureza e sobre o próprio homem, o que pode, por um lado, refletir positivamente no campo da ciência e do progresso tecnológico, mas por outro, pode gerar medo e desilusão na medida em que as esperanças, os anseios e as necessidades humanas parecem distanciar-se cada vez

mais das possibilidades de sua concretização. Em relação a esse aspecto, é importante ressaltar a interpretação de Kurz:

A dominação da natureza por intermédio dos homens-senhores pressupõe que o homem degrade o próprio homem a mero objeto da natureza [...] Os mais antigos esboços da vontade (ainda impotentes) de dominação sobre a natureza remontam à pré-história – no próprio ‘pré-animalismo’ já se acha ‘a separação entre sujeito e objeto’. Mas se o homem pré-histórico ainda se enchia de um implacável medo diante da natureza predominante e buscava conjurar sua impotência com assimilações mágicas de objetos naturais (mimese), mito por sua vez dá início à objetivação: ‘o mito já é o Esclarecimento’ e ‘Esclarecimento é a angústia mítica tornada radical. (KURZ, 1997, p. 5-5).

Horkheimer percebeu o aspecto paradoxal e contraditório da razão humana que produz conhecimentos técnicos ampliando o horizonte do pensamento e da ação humana, ao mesmo tempo diminuindo a autonomia do homem como indivíduo, como ser independente e capaz de juízo próprio. Assim, o progresso técnico, ao invés de iluminar a mente do homem, ao contrário, ameaça desumanizar e destruir seu projeto humano.

Significativa ilustração dessa perspectiva encontra-se, de um modo geral, nas artes daquela época e, mais particularmente, no cinema. Filmes como *Tempos Modernos* de Charles Chaplin (1936), aludem à automação do próprio ser humano, transformado, de certo modo e em determinada medida, num mero instrumento, mais uma peça do maquinário em que opera. É famosa a cena do operário que acaba sendo engolido pela máquina na fábrica. Ferramenta inconsciente dos processos de produção capitalista, o ser humano torna-se como que objeto dos aparelhos e utensílios que ele próprio fabrica nas linhas de produção das indústrias. Denuncia assim, igualmente, a perda de sentido do trabalho humano. Limitado a atividades massificadoras e enfadonhas, o trabalhador prescinde de qualquer possibilidade de exercitar sua capacidade criativa enquanto ser capaz de agir e transformar a realidade. A emancipação, o poder de crítica e de criatividade do homem e a própria ideia de humanidade encontram-se ameaçados pelo sistema da civilização industrial que substituiu os fins pelos meios transformando a razão em instrumento para atingir determinados objetivos, nos quais a razão não mais se reconhece.

Quanto à natureza, sofreu também por conta dos excessos autodestrutivos de uma racionalidade voltada à valorização exacerbada dos lucros. A extração indiscriminada de recursos naturais, tanto renováveis quanto não-renováveis, tornou o planeta muito vulnerável. Isso criou um desajuste quase que irreparável do ponto de vista biológico. Essas observações concorrem para demonstrar, mais uma vez, as contradições de um sistema que deveria garantir sua própria sustentabilidade, mas em vez disso, se aniquila paulatinamente a si mesmo, esgotando suas últimas reservas.

Na verdade, há um deslocamento do sentido clássico da razão: razão objetiva enquanto princípio imanente da realidade. Trata-se, agora, da razão subjetiva como

capacidade de calcular probabilidades e coordenar os meios adequados com dado fim, podendo o pensamento servir para qualquer fim ou objetivo estabelecido pelo sistema.

Quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. [...] O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos. (HORKHEIMER, 2002, p. 30).

Conforme exposto em *Adorno e Horkheimer: o esclarecimento e a formação do homem como indivíduo* (JUNKES, 2012), no mundo administrado, fundado na competição e não na colaboração, a realização das potencialidades está atrelada ao ideal do protestantismo de salvação da alma, que se dissocia do catolicismo medieval para o qual a caridade era considerada uma virtude fundamental. No protestantismo, para salvar-se, o fiel só precisa realizar sua vocação, definida por Lutero como uma “inclinação natural” a continuar a obra da criação divina, e por Calvino como a missão de transformar a natureza para glória de Deus. Tanto em um caso como em outro, o meio de salvação está diretamente ligado ao trabalho e, conseqüentemente, à atividade econômica. Como no mundo administrado a salvação da alma deu lugar ao sucesso econômico, e as possibilidades não são mais a graça ou a danação, mas ao sucesso ou ao fracasso, o desenvolvimento das potencialidades tem como único objetivo o sucesso pessoal, que não depende do desenvolvimento do grupo. Isso pode ser mais bem percebido na medida em que as possibilidades de realização para os membros da sociedade são menores. A individualidade transformou-se na simples síntese dos interesses materiais do indivíduo.

Quando isso acontece, a individualidade fica abalada e há um exacerbamento do individualismo, do ‘cada um por si e Deus por todos’, que manifesta, senão na impossibilidade, pelo menos no aumento da dificuldade de se atingir fins coletivos, ou contradição da sociedade liberal que coloca o meio, a competição como finalidade. O equívoco desse estreitamento de visão é considerar o indivíduo independente da sociedade, isolado ele jamais pode existir, o desenvolvimento da individualidade está diretamente relacionado ao desenvolvimento da sociedade, a independência e a liberdade, características fundamentais na formação do indivíduo, são virtudes tão sociais quanto individuais, só existem na medida em que sejam elementos comuns a todos os membros da sociedade.

À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. (HORKHEIMER, 1976, p. 146).

A competição foi só um dos elementos que provocaram a cada vez maior deteriorização da individualidade. O cristianismo, embora sob alguns aspectos tenha reforçado a individualidade, ao considerar como realização máxima do indivíduo a salvação da alma, que é eterna em oposição à existência temporal, e exigindo, para isso, a renúncia dos impulsos naturais, a renúncia de si mesmo, leva o indivíduo na direção

oposta, negando-se a si para imitar o sacrifício de Cristo. A negação da vontade e da necessidade de autopreservação da vida do corpo em benefício da salvação da alma teve como preço a repressão dos instintos vitais, o que deu origem à “insinceridade que impregna toda a nossa cultura” (HORKHEIMER, 1976, p. 149) ou ao que Freud definiu como o mal-estar da civilização.

A sociedade atomizada, que fez com que todos os objetivos se transformassem em projetos individualizados e sua realização independesse dos outros membros da sociedade, tornou-se muito mais intensa com o desenvolvimento da indústria cultural. Na sociedade de massa, os componentes e graus das liberdades individuais são completamente indiferentes, desde que essas liberdades sejam reforçadas com direitos individuais e se manifestem na esfera dos atos privados.

Desde o dia de seu nascimento, o indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir no mundo: desistir de sua auto-realização suprema. Isso ele só pode atingir pela imitação. Ele reage continuamente ao que percebe sobre si, não só conscientemente mas com seu ser inteiro, imitando os traços de todas as coletividades que o rodeiam... Uma entrega mais radical à completa assimilação, do que qualquer pai ou professor poderia impor no século XIX. Através da repetição e imitação das circunstâncias que o rodeiam, da adaptação a todos os grupos poderosos a que eventualmente pertença, da transformação de si mesmo de ser humano em um membro das organizações, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de adaptar-se e conquistar influência em tais organizações, ele consegue sobreviver. A sua sobrevivência se cumpre pelo mais antigo dos meios biológicos de sobrevivência, isto é, o mimetismo. (HORKHEIMER, 1976, p. 153).

O indivíduo contemporâneo tornou-se uma mônada, isolado no abismo do auto-interesse que, cada vez mais pragmático, percebe a diminuição no prazo para a realização de suas perspectivas concretas, sendo que a ligação com os outros membros dos grupos sociais próximos se apresenta apenas como um meio de se conservar. Conformar-se com essa condição transformou-se no principal meio de sobrevivência.

Diante do exposto, é possível compreender os limites que circunscrevem o trabalho com a filosofia em sala de aula e os desafios que o professor precisa enfrentar quando assume o compromisso de ensiná-la. Como não é possível ensinar a filosofia como se ensina uma disciplina de ciências e tampouco o professor pode assumir a função de mero transmissor de conteúdos, torna-se imprescindível entender que o ato de ensinar confunde-se com o modo como o professor pensa e elabora os problemas filosóficos, com a atitude filosófica que o professor assume diante dos estudantes e do seu posicionamento frente aos problemas sociais da atualidade.

O professor, que se considera teórico-crítico, se orienta pelo princípio da emancipação da sociedade, ainda que reconheça os limites e as barreiras estruturais de sua atuação intelectual. Para tanto, ele necessitará compreender com profundidade a sociedade na qual está inserido. Entender a sociedade significa, em última análise, examiná-la na perspectiva do que existe – o modo de produção de bens e mercadorias

-, e do que poderia ser, ou seja, aquilo que constitui o germe da transformação social, política e cultural. Ao lado desse outro princípio, coloca-se como fundamental: orientar-se continuamente, como forma de resistência, por uma atitude crítica em relação ao que existe ou está dado, isto é, não aceitar o real como acabado. Significa resistir ao modelo cientificista de conhecimento, ainda fortemente presente na cultura escolar nos dias de hoje, em favor do compromisso de uma formação voltada à autorreflexão e autonomia do pensamento.

Conclusão

Fica patente, na perspectiva da análise da teoria crítica, que a educação filosófica está longe de se tornar uma realidade concreta da formação cultural. A perdurar o modelo social vigente essa possibilidade distancia-se ainda mais. No entanto, não é impossível. Depende, substantivamente, do modo como conduzimos o pensamento e a ação. Podemos simplesmente aceitar o projeto iluminista adaptando-nos a ele ou resistir combatendo suas promessas. Não há meio termo a não ser, no caso da filosofia, a combinação de um permanente espírito de vigília com carga denunciatória acompanhada do “bom combate” no terreno da práxis. Formar sujeitos emancipados e construir uma sociedade verdadeiramente democrática, ainda que seja um sonho, um projeto, uma possibilidade remota, é o fundamento da nossa existência humano-social e da nossa práxis. A tarefa de formar gerações com vistas a uma sociedade guiada pela reflexão e autodeterminação, pelo pensar e agir por conta própria e pela formação política e cultural – ainda que distante –, não só é possível como também necessária.

A escola, em geral, e as aulas de filosofia, em especial, podem constituir-se em espaços privilegiados para construir um campo de resistência à competitividade e individualidade exacerbadas por meio do exercício do pensamento crítico. Ou, como assevera Adorno, um espaço privilegiado para desbarbarizar a sociedade. Evidentemente, não cabe tão somente a filosofia a função de protagonista e defensora de um modelo social e político, antes, sim, de possibilitar o acesso à reflexão criteriosa e crítica da cultura e da sociedade hodierna. Isso explica porque pensar do “lugar da filosofia” significa perguntar primeiro acerca do sentido das coisas – “o que”, “por que” e “para que”. Ser professor de filosofia, certamente, significa conhecer bem e saber os instrumentos de mediação do conhecimento, mas significa, sobretudo, conhecer o *modus operandi* da filosofia, o método por meio do qual procura entender os fenômenos e pensar sobre as coisas. Quer dizer, resistir às condições de mônada e consciência objetivada, resistir aos pensamentos esquemáticos – modelo da ciência positiva –, buscando, em contrapartida, potencializar o método filosófico de compreender o mundo e, principalmente, a vida em sociedade.

Referências

- ADORNO, T. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1995.
- _____. **Minimamoralia**. Tradução: Luis Eduardo Bicca. 2. ed. Ed. Ática, 1993.
- _____. **Textos de Theodor W. Adorno**. Série Sociologia. Org. Gabriel Cohn. Ed. Ática. São Paulo, 1986.

- ADORNO, T. Teoria da semicultura. Tradução: Newton Ramos de Oliveira. In: **Educação & Sociedade**, ano XVII, n. 56, dezembro/96.
- _____. & Horkheimer, M. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Jorge Zahar Editores. 1985.
- _____. **Temas Básicos da Sociologia**. Tradução: Álvaro Cabral. Editora Cultrix. 1978.
- ALMEIDA, J. A promessa de libertação. In: **Folha de São Paulo**. São Paulo, 24 de agosto de 1997.
- ARISTÓTELES. Política. **Os pensadores**. Nova cultural. São Paulo, 1999.
- DE BONI, L. A. (Org.) **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvíno**. Ed. Vozes. Petrópolis, 2000.
- FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. Ed. Imago. Rio de Janeiro, 1997.
- HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
- _____. **Teoria Crítica I**. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- _____. **Teoria Tradicional e Crítica**. Filosofia e Teoria Crítica. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002.
- JUNKES, D. Adorno e Horkheimer: o esclarecimento e a formação do homem como indivíduo. In: **Natureza humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012.
- KANT, I. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1986.
- _____. **Textos seletos**. Ed. Vozes. Petrópolis, 2005.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Edições 70. Lisboa, Portugal. 1986.
- _____. **Textos Seletos**. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 1996.
- KURZ, R. Até a última gota. In: **Folha de São Paulo**. São Paulo, 24 de agosto de 1997.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Tradução de Álvaro Cabral. Zahar editores. Rio de Janeiro, 1968.
- MATTOS, O. C. F. **A escola de Frankfurt**, São Paulo: Moderna, 1995.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã I**. São Paulo : Martins Fontes, 1976.
- _____; _____. A Sagrada Família ou Crítica da crítica crítica: contra Bruno Bauer e Consortes. São Paulo: Martins Fontes. s/d.
- _____; _____. **Textos**. V. I. São Paulo: Edições Sociais, 1975.
- REALE, G; ANTESERI, D. **História da Filosofia**. Vol.III. São Paulo: Paulus, 1991.
- ZUIN, Antônio A. S. **A indústria cultural e a formação dissimulada: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada**. Tese de Doutorado. FE-UNICAMP. 1998.
- _____. (Org.). **A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação**. Editora vozes, Petrópolis; Editora da Ufscar, São Carlos. 1998.

* Professor Doutor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil.

** Professor Doutor da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil.

Correspondência

Delcio Junkes – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho. CEP: 80215-901, Curitiba, Paraná, Brasil.

E-mail: delcijojunkes@hotmail.com – gbalduino.ufpr@gmail.com

Recebido em 15 de outubro de 2014

Aprovado em 04 de novembro de 2014