

EDUCAÇÃO FILOSÓFICA: MÉTODO E RECEPÇÃO

PHILOSOPHICAL EDUCATION: METHOD AND RECEPTION

Valéria Arias¹
Geraldo Balduino Horn²

RESUMO

Este artigo investiga e problematiza a categoria *método filosófico*. Procura entender a relação entre o *modus operandi* da filosofia e da educação filosófica a partir de uma perspectiva teórica marxista. Trata-se de uma interpretação ontológica dos sentidos gerais do método e da forma como se dá o entendimento acerca da produção e da reprodução do conhecimento filosófico. Duas questões são consideradas centrais na análise proposta: (a) qualquer recepção filosófica só é possível no horizonte da epistemologia própria da filosofia e, com isso, descartam-se, de antemão, o “empiricismo filosófico” e a redução procedimentalista da filosofia e, (b) toda filosofia tem um caráter intrinsecamente social e, com isso, descartam-se de antemão as filosofias subjetivistas e orgânicas a interesses privados e/ou estritamente pontuais. As interlocuções principalmente com Marx, Lukács, Gramsci e Heller permitem diagnosticar e aprofundar os principais elementos que diferenciam o método e a estrutura de produção de conhecimento da educação filosófica em comparação às metodologias “procedimentalistas” e “empiricistas”.

Palavras-chave: Educação filosófica. Método. Recepção. Ontologia.

ABSTRACT

This paper investigates and discusses the category philosophical method. It seeks to understand the relation between the *modus operandi* of philosophy and philosophical education considering the Marxist theoretical perspective. It's an ontological interpretation of the general directions of the method and the way about the production and reproduction of philosophical knowledge. Two central questions are considered to the analysis proposed: (a) all philosophical reception is possible only in the epistemological perspective of

1 Coordenadora Adjunta do Núcleo de Estudos sobre o Ensino de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e Docente no Colégio Estadual do Paraná, Curitiba, PR, Brasil. Doutoranda em Educação E-mail: valeria.arias.pa@gmail.com

2 Professor Titular Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil. Doutor em Educação pela USP. <https://orcid.org/0000-0003-1056-4822>. E-mail: gbalduino.ufpr@gmail.com

own philosophy, therefore, the “philosophical empiricism” and philosophical proceduralist reduction are not considered previously; (b) all kind of philosophy has an intrinsically social character and, thus, it’s discarded the subjectivist and organic philosophies to private interests or strictly punctual. The analysis considering especially Marx, Lukacs, Gramsci and Heller brings as a result the diagnosis and knowledge of the key elements that differ the method and philosophical education knowledge production structure compared to methodologies “proceduralists” and “empiricists”.

Keywords: philosophical education; Method; Reception; Ontology.

1 INTRODUÇÃO

Minha consciência universal é apenas a forma *teórica* daquela cuja forma *viva* é a comunidade real, a entidade social, embora no presente essa consciência *universal* seja uma abstração da vida real e oposta a esta como uma inimiga. Por isso é que a *atividade* de minha consciência universal como tal é minha existência *teórica* como um ser social.

(Karl Marx, 1844)

Este artigo analisa a concepção marxista de método e educação filosófica. Parte-se de uma exposição dos pressupostos que instituem o conhecimento filosófico a partir de uma perspectiva ético-política no sentido como a tradição marxista a concebe. Trata-se de uma interpretação ontológica dos sentidos gerais e da forma como se dá o entendimento, a produção e a reprodução dos conteúdos filosóficos. A discussão aqui realizada a partir das perspectivas teóricas de Marx, Lukács, Gramsci e Heller, não só é fundamental como necessária para diagnosticar os principais elementos que diferenciam o método e a estrutura marxista de produção de conhecimento de outras metodologias científicas, via de regra, majoritariamente procedimentais e empiricistas.

A constatação de que o estudo, a pesquisa e o ensino em filosofia encontram forte ressonância e legitimação em objetos e problemas de pesquisa absolutamente delimitados em temas e problemas específicos presentes na História da Filosofia perdendo, por vezes, os critérios próprios da produção do conhecimento filosófico, já é um fato comprovado. É também de amplo conhecimento que a produção filosófico-acadêmica é, cada vez mais, influenciada e legitimada por

critérios formais de cientificidade; vale-se mais da reprodução de conceitos e ideias de filósofos e sistemas filosóficos que propriamente da busca de entendimentos dos grandes problemas humano-sociais presentes no cotidiano e na vida em sociedade.

A produção acadêmica filosófica nos dias de hoje valoriza sobremaneira aquela filosofia que dá as costas aos problemas concretos da vida humana, preferindo manter o mundo entre parênteses a desafiá-lo a partir de um posicionamento filosoficamente assumido. Basta observar o que ocorre nos grandes eventos promovidos por entidades e instituições de filosofia. A análise sobre o método filosófico realizada nesse capítulo decorre, principalmente, da problemática acima apresentada. Os filósofos assim considerados e como tal reconhecidos e as chamadas academias filosóficas realizaram ao longo dos tempos verdadeiros diagnósticos de época. O filósofo não só era inseparável de seu pensamento como também de seu tempo. Esse é um dos traços essenciais do pensamento filosófico marxiano e dos marxistas como Lukács, Gramsci e Heller na medida em que dão à filosofia uma função social, comprometendo-a com o processo de emancipação humana e a transformação da sociedade capitalista por meio da revolução social, política, econômica e cultural. A filosofia só é filosofia enquanto expressão radical do pensar, do agir e do viver, simultaneamente. A recepção filosófica só é possível plenamente quando esses elementos são considerados unitariamente, como parte da mesma operação, ou seja, da atitude — a filosófica —, em sentido radical.

2 A RECEPÇÃO COMO ATITUDE FILOSÓFICA

Em *A filosofia radical*, Heller, ao passo que explicita os fundamentos radicais da filosofia, inclui a recepção filosófica na perspectiva do método da comunicação desse conhecimento, igualmente radical. Pelo seu caráter moral, ético-político e, muito por isso, social e, também, por ser um dos poucos escritos que, partindo de uma crítica contundente ao acanhamento e à descaracterização da filosofia na contemporaneidade, elabora uma teoria da recepção filosófica em sentido geral e crítico, acredita-se que a produção de Heller é um ponto de partida para os necessários estudos sobre a recepção no campo da educação filosófica, considerado na acepção instituinte e radical aqui asseverada.

A filosofia, na perspectiva helleriana, apresenta-se como “um convite a pensar, e, por conseguinte, a captar unitariamente o Verdadeiro e o Bem” (HELLER, 1983, p. 26). Esse exercício racional não necessariamente prescinde de conhecimentos prévios, porém, de seu caráter moral, unitário e crítico derivam as “três tarefas” da reflexão filosófica, a saber: “Reflete como deves pensar, reflete como deves agir, reflete como deves viver”. (p. 25-26).

Pode-se depreender desses argumentos que a radicalidade de qualquer filosofia relaciona-se à assunção teórico-prática de uma série de atributos. Uma filosofia autêntica, comunicada e recepcionada como tal, é necessariamente moral, racional, democrática, prática, utópica, crítica, histórica, política na perspectiva da totalidade. Para Heller, todos esses atributos expressam, a um só tempo, a especificidade da filosofia autêntica, a atitude do filósofo e o caráter moral de sua filosofia. Entendida como um tipo de conhecimento teórico-categorial, porém inseparável da vida vivida, a filosofia situa-se sempre numa tensão entre o ser (o estabelecido, o dado) e o dever-ser (o ideal, o projeto de futuro).

Assim sendo, inelutavelmente racional, teleologicamente utópica e categoricamente social, a filosofia, em sua radicalidade elevada e autônoma, interroga, teoriza, critica e institui um conhecimento, cuja gênese e realização se dão no cotidiano, mas, no mesmo processo, dele se descolam, “elevando-se” sobre suas determinações. Essa elevação se dá pelo entendimento e pela atitude do filósofo, que, segundo a autora, ao viver autenticamente a filosofia contribui para que ela seja positiva em sentido antropológico.

É o carecimento social do homem contemporâneo que expressa a urgência de uma filosofia que se atualize como práxis; é a necessidade da humanização do humano que torna premente uma filosofia que não se evada do mundo vivido e, mais do que isso, tenha a coragem histórica de orientar-se para a sua transformação. A filosofia radical, então, não apenas interpreta e critica, mas, ao fazê-lo, assume posições políticas e oferece alternativas que tornem possíveis a superação da alienação e o estabelecimento do consenso em torno aos “valores verdadeiros” da liberdade e da igualdade em sua máxima extensão. Valores esses que sintetizam a sociabilidade humano-genérica e, portanto, expressam a antítese da sociabilidade contemporânea, fincada no individualismo e na

exigência de relações de dependência, dominação e subordinação. Nas palavras de Heller (1983, p. 158):

A filosofia radical (...) deve aplicar os valores de sua utopia racional nos campos da teoria crítica da sociedade, da filosofia da vida e da teoria política com a finalidade de mobilizar e conquistar para sua própria causa todo homem que age e pensa, contribuindo assim para excluir as alternativas negativas da humanidade. *A filosofia radical deve se tornar práxis para que a práxis se torne teórica*, para que os homens possam se elevar ao nível da discussão filosófica, antes que seja tarde demais. (Itálicos no original).

A caracterização da filosofia como matéria escolar, ou como conteúdo passível de ser ensinado-aprendido, não se justifica no âmbito das ideias pedagógicas ou dos estudos curriculares, mas da própria filosofia e de sua "razão de ser" estritamente social. Sendo assim, não se trata de aprender-ensinar quaisquer saberes afeitos à reflexão e à crítica, mas de aprender-ensinar-viver filosofia, conhecimento/forma de vida que é, ao mesmo tempo, ato de razão especificamente filosófico e expressão prático-crítica.

Como, então, um ato racional pode ser percebido, operado e caracterizado como filosófico? Na tradição marxiana, há mais de uma possibilidade de resposta a essa questão. Todas, no entanto, passam pela assunção teórico-prática e ético-moral da vinculação do exercício do ato intelectual de compreensão e crítica ativa do presente à necessidade da transformação social. Com Gramsci, pode-se depreender que a filosofia da práxis é filosofia porque é práxis, ou seja, porque, entre outras razões, ao explicitar as contradições da sociedade dividida em grupos dominantes e grupos subalternos, suscita em cada um dos "potenciais filósofos", sujeitos de sua própria vontade individual, a necessidade prática da organização do sentido comum, coletivo, para a transformação social. No mesmo sentido, compreende-se a filosofia como conhecimento em que método e objeto imbricam-se, na medida em que a crítica filosófica reproduz (reflete), no plano do pensamento e da consciência, a práxis social histórica, que é o substrato de qualquer teoria que arvore expressar a realidade a partir de suas determinações mais concretas e essenciais e, por isso mesmo, mais definidoras de sua configuração

como totalidade e, conseqüentemente, dos seus carecimentos fundamentais.

É pela via do carecimento, tanto em relação ao potencial transformador da filosofia autêntica, como dos inúmeros carecimentos sociais para os quais a filosofia tradicional simplesmente tergiversa, que Heller infere, tal como Marx e Gramsci o fizeram antes dela, o sentido radical da filosofia que busca sínteses unitárias. Em sua tipologia geral da recepção/apropriação da filosofia, que não deixa de ser, segundo é possível interpretar, uma expressão do método dialético, a filósofa húngara considera uma filosofia em-si (para o sujeito que a representa, a reflete ou a vive) tão mais substantiva e expressiva da práxis filosófica (para-todos), quanto mais ela adquire sentidos unitários concretos e objetiva-se propriamente como filosofia radical (HELLER, 1983).

Na seqüência expõe-se, em linhas gerais, a tipificação sintética hierárquico-processual da recepção filosófica elaborada por Agnes Heller. Destaca-se que não se trata, em absoluto, da descrição de um esquadramento de cunho estruturalista ou de qualquer outra manifestação afeita ao campo marxista vulgar, tais como abundam na literatura relativista e, paradoxalmente, modelar da dos manuais que abordam a intersecção entre a filosofia e sua reprodução pela via do ensino e, muito menos, de um raciocínio fincado em generalidades abstratas com algum apelo historicista. Trata-se, antes, de uma proposição consubstanciada em exercício propositivo, reflexão, e de síntese das expressões históricas da recepção da filosofia e suas respectivas possibilidades e platôs.

Segundo Heller, a recepção pode ser parcial ou completa. Da compreensão da filosofia como ato racional, ético-político e forma de vida (práxis), deriva-se que as recepções parciais são aquelas que contemplam apenas um dos momentos-eixos da reflexão, ou da vivência filosófica, isto é, concentram-se mais marcadamente em uma dessas três esferas: o pensar, o agir, o viver. Em todas as filosofias radicais estes três momentos formam uma unidade, porém na perspectiva do receptor³, é possível a concentração em apenas um desses momentos ou, ainda, a tomada dos três em separado. Ora, a recepção parcial, considerando-se a intencionalidade do

3 Note-se que o receptor parcial de uma filosofia, sendo ela radical ou não, pode ser, mas não necessariamente é, um filósofo socialmente identificado como tal, quer pela sua vinculação profissional, quer por sua associação em diferentes contextos com a cultura filosófica.

receptor, não visa, como Heller dá a entender em várias passagens de *A filosofia radical*, “a objetivação filosófica”, posto que é um “meio para produzir um outro efeito: desde a solução de problemas existenciais pessoais, até a exposição de teorias em outras esferas” (HELLER, 1983, p. 35).

Heller divisa, e exemplifica historicamente, três âmbitos de recepção parcial, a saber: a recepção iluminadora, a recepção política e a recepção que guia o conhecimento. A primeira concentra-se na resposta ao questionamento: como deves viver? A segunda busca responder à questão: como deves agir? Finalmente, a terceira reúne atitudes relacionadas à indagação: como deves pensar?

A recepção iluminadora, segundo Heller, tem caráter de resposta axiológica aos problemas do mundo e motes associados aos sentimentos. Ao refletir e expressar como se deve viver a vida, assumem-se determinados valores que guiam a atitude particular dos seus receptores e lhes conferem significados para suas vidas. A autora identifica o estoicismo e o epicurismo como filosofias iluminadoras e destaca que em épocas históricas em que se agudizam crises de valores, esse tipo de recepção ganha espaço social e acadêmico, pois tendencialmente os indivíduos submetidos a tais condições procuram acercar-se da segurança de filosofias que forjem novos sentidos valorativos e respectivos códigos normativos (HELLER, 1983, p. 40, 41).

A recepção política é identificada por Heller nas filosofias que buscam a transformação social pela via da política, “entendida [...] em seu sentido lato, [que] significa toda a imediatamente dirigida à transformação, à modificação ou à reforma da sociedade.” (1983, p. 41). Em geral as recepções políticas organizam seus pressupostos e argumentos em torno de uma utopia social. Não são exatamente filosofias políticas, embora possam assim apresentar-se. São parciais porque seus receptores se orientam única e exclusivamente pela crença que o seguimento de seus postulados, tomados como um dever-ser, conduzirá à atualização plena (ser) dos ideais utópicos por eles apontados. Heller menciona obras de Platão, Hobbes, Bacon, Spinoza, Kant e Fichte como exemplos de autores que se preocuparam em evidenciar o aspecto racional-político de suas produções.

Heller (1983, p. 42) também problematiza historicamente uma faceta importante da recepção política, que diz respeito à “recepção da filosofia como ideologia política”, alertando para os *gaps* entre

as reflexões políticas originais de uma série de filósofos, tais como Hegel, Rousseau e Marx, e a apropriação de suas respectivas ideias por movimentos sociais e estados instituídos, como ideologias (p. 41 a 44). Tal reflexão é sobremaneira oportuna na contemporaneidade, porém, a autora, embora lance a ideia de “mal-entendido”, que tanto pode ser interpretado como um erro intencional, como ingenuidade ou, principalmente, como uma vicissitude histórica engendrada na luta social, cujas hegemonias tendem a ser construídas a contrapelo das utopias sociais orientadas para a emancipação, não aprofunda a argumentação.

A recepção que guia o conhecimento concentra-se no âmbito da normatização do pensamento. Apresenta-se como um dever-ser da racionalidade rumo às verdades obtidas mediante métodos capazes de descobri-las e sustentá-las. Em termos gerais, Heller identifica esse tipo de recepção nas filosofias voltadas ao método. Historicamente, contudo, a partir da modernidade, na medida em que as ciências positivas se desenvolveram, emanciparam-se da filosofia e construíram seus próprios caminhos, raciocínios operatórios e teleologias. Desde então, segundo a autora, a filosofia, identificada ela própria, contraditoriamente à sua inscrição, a uma “ciência”, limita-se a fornecer valores e substratos de método que guiam as teorizações das assim chamadas ciências humanas e sociais. A recepção filosófica que guia o conhecimento, desse modo, assume um caráter avaliativo-cognoscitivo que não necessariamente vivifica (objetiva) os valores que teoricamente a forjam. Heller enfatiza repetidamente a parcialidade da recepção filosófica avaliativo-cognoscitiva nas ciências sociais justamente pelo fato de que os valores e princípios que as guiam apenas são válidos no âmbito do gnosiológico, não indo além da compreensão fática do real que as caracteriza. Ela exemplifica, por exemplo, que “vários princípios metodológicos, ou inclusive valores-guia de Marx, ‘passaram’ para as ciências sociais singulares, sem que os cientistas em questão fossem socialistas ou se considerassem marxistas” (HELLER, 1983, p. 51; SÁNCHEZ VÁSQUEZ, 2003).

A recepção que guia o conhecimento ao assumir, nas ciências humanas, a face avaliativo-cognoscitiva, pode, segundo a autora, mediar a possibilidade de um “verdadeiro encontro” entre essas e a filosofia. Essa aproximação, no entanto, só será possível quando a discussão de valores-guia for cotejada com valores unitários (humano-

genéricos) e ultrapassar, desse modo, a dimensão puramente gnosiológica e a visão positivista da realidade como facticidade. A autora finaliza sua reflexão destacando que a assunção de “tarefas comuns”, mediante a ampliação do sentido de valor, entre a filosofia e as ciências humanas e sociais não implica o dever, todavia, de nenhuma delas de se distanciar de suas inscrições próprias (HELLER, 1983, p. 49).

Diferindo das recepções parciais, para as quais a “filosofia é um meio para”, as recepções completas da filosofia são, segundo se pode depreender da obra de Heller, processos de apropriação da filosofia relacionados a uma finalidade que vai além do interesse particular imediato do sujeito que “filosofa”. Ao longo da argumentação, ela apresenta e demonstra exemplos de obras e correntes filosóficas coerentes aos três tipos de recepção, ou mais propriamente, de apropriação, filosófica, a saber: a apropriação/recepção estética, a apropriação/recepção do entendedor de filosofia e, finalmente, a recepção/apropriação autenticamente filosófica.

Heller denomina recepção estética a apropriação da forma do conhecimento filosófico. Ela explica que a forma filosófica é o que dá identidade à filosofia, pois “toda idéia filosófica pensada conseqüentemente até o fundo tem a forma que lhe é adequada” (1983, p. 35). Há, segundo a autora, uma estreita ligação entre a forma filosófica e a busca histórica da filosofia, expressa nas obras filosóficas autênticas. Em cada uma delas os filósofos, de diferentes maneiras, almejavam a forma mais adequada para expressar com a maior perfeição possível suas ideias. A forma considerada adequada pelo filósofo pode ser comparada ao belo. Heller menciona diversos clássicos da filosofia, acusando que, a seu ver, mesmo nos mais áridos, há beleza. E é essa beleza, que pode ser traduzida na expressividade da filosofia, quando fiel aos seus fundamentos e especificidades, que é apropriada pelo receptor estético mediante o processo espiritual da catarse. Dessa maneira, a apropriação estética é fortemente contingenciada pelo sentimento e, segundo o que se pode depreender, de uma espécie de contemplação iluminadora, pois se configura num processo em que o ponto de partida, embora seja mediado pela forma/conteúdo das obras filosóficas, é sentimental e não há propriamente uma relação crítico-ativa com elas, já que assumem um caráter de “revelação” para o receptor, cuja

reação é: encontrei! É assim que se deve pensar, agir e viver. (...) Ele sente que é verdade e que se deve pensar assim, nem é possível pensar diferentemente; à recepção, não segue um ulterior espanto; a clareza não deve ser posta em discussão (HELLER, 1983, p. 36, 37).

A recepção do entendedor é identificada por Heller como a apropriação da filosofia motivada pelo fato de ela ser tomada e apreciada como um domínio cultural relevante. O entendedor estuda filosofia, domina suas categorias, seus conceitos, julga pensamentos, ideias e sistemas: em suma ele a compreende, a classifica, a divulga, a sistematiza, mas não a produz (1983, p. 37). Os professores de filosofia catedráticos, assim como muitos intelectuais que se costuma denominar como eruditos, podem ser identificados aos receptores entendedores.

3 CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA E OBJETIVAÇÃO

Os receptores que autenticamente se apropriam de uma filosofia são denominados por Heller receptores filosóficos. Sua relação com a filosofia supera em substância, profundidade, compromisso ético-político e vínculo existencial, a dos entendedores e a dos receptores estéticos. Todo receptor filosófico, segundo Heller, tem com a filosofia uma ligação orgânica, verdadeira e, por isso, filosófica. Não é possível apropriar-se filosoficamente de várias filosofias, mas tão somente de uma, pois toda filosofia autêntica implica em uma única concepção de mundo, logo, apresenta uma forma de vida, que é assumida pelo receptor. Seu fundamento é sempre a compreensão profunda da filosofia, porém, diferentemente da relação gnosiológica, o receptor chega à compreensão pela experiência vivida. O cotidiano, a vida presente, com todas as interações e determinações aí engendradas é a mediação entre o conhecimento filosófico e a objetivação da filosofia. Tal objetivação, por sua vez, pode vir a traduzir-se em variadas formas de atuação social, sendo a docência e a expressão filosófica escrita as mais incidentes (HELLER, 1983). Na docência formal institucionalizada o conflito entre a filosofia autêntica — identificada a positivação de valores humano-genéricos — e a profissão de filósofo — definida institucionalmente e, portanto,

constituída em uma das mercadorias laborais no rol da divisão social do trabalho sob a ordem do capital — é inevitável.

Com a análise dos tipos recepcionais de Heller não se pretende um exercício de “enquadramento” arquetípico, mas reforçar que o conteúdo ético da educação filosófica e, por extensão do ensino de filosofia, está ontologicamente relacionado com os atores e autores (sujeitos) que a vivificam em dado período histórico. A recepção filosófica da educação filosófica e da filosofia sobre o ensino da filosofia tem, majoritariamente, assumido vieses típicos do relativismo empiricista de corte pós-moderno, podendo, dessa forma, facilmente ser interpretada pela parcialidade com a qual se elegem seus supostos (grande parte deles, como se viu, somente negativos), traçam-se seus objetivos, organizam-se seus discursos e, por fim, se “comunicam” e mercenciam seus produtos. Embora anteriormente tenha se aludido a alguns representantes dessa tendência no Brasil contemporâneo, sabe-se que um julgamento moral de seus autores e atores não esgota a problemática (NETTO, 2002; 2011). Noutros termos, o destaque afirmativo dispensado ao compromisso moral do receptor da filosofia com a perspectiva da emancipação humana não implica numa relação direta de causalidade entre a necessidade apontada e uma tentativa de parametrizar juízos morais aplicáveis individualmente àqueles que, a partir de paradigmas pós-modernos, recebem e comunicam suas filosofias. De fato, a negação peremptória dos valores humano-genéricos e, principalmente, dos nexos socio-históricos da filosofia e das demais ciências sociais, os estudos educacionais entre eles, é uma tendência geral que necessita ser cientificamente estudada para que se explicitem melhor suas determinações gerais.⁴

A identificação desse afastamento da recepção filosófica dos seus sentidos radicais, conforme aceção que Heller desenvolve como mediação aos tipos recepcionais por ela categorizados, permite afirmar a necessidade presente de um triplo, e consentâneo, reencontro da filosofia (quer na dimensão da pesquisa e da investigação, quer nas dimensões da comunicação e da reprodução)

4 Segundo se entende, o método na aceção e demonstração marxiana é, ao mesmo tempo, um exercício rigoroso, científico, que envolve, em linhas gerais, uma primeira percepção empírica dos fenômenos, sua reprodução racional/mental, a explicitação de seus nexos estruturantes (categorias) e de suas mediações recíprocas e, por fim, nova confrontação sincrônica dos fenômenos, em face do trabalho teórico realizado. Retornar-se-á a esta reflexão no Capítulo IV.

com os sentidos ontológicos de sua própria história, inscrição epistemológica e teleologia.

Tal reencontro implica, em primeiro lugar, na reconciliação da filosofia com a razão histórica, cujo conhecimento rigoroso municiado pelo que Gramsci denominava "espírito de sistema" do filósofo especialista, permite deslindar e atualizar (tornar explícitos no presente) problemas humanos substantivos.

Em segundo lugar, a retomada da filosofia, do espírito da busca da verdade, assim entendida, não como elemento unívoco e atemporal, muito menos como consenso intersubjetivo⁵ ou qualquer outra acepção particularista, às expensas da objetividade dos fatos, mas como elemento histórico que permite avaliar a adequação objetiva entre a realidade e sua respectiva explicação teórico-filosófica e cuja apreensão só é possível pelo conhecimento (NETTO, 2000; LUKÁCS, 2010a). Nesse sentido, o conhecimento da verdade pode ser conceituado como processo mental cujos resultados, por representarem a realidade objetiva, concorrem substantivamente para a autoconsciência de uma dada totalidade social. Dessa forma, a apreensão da verdade, ato do entendimento autônomo, e, portanto, uma intervenção humana, incide na própria dialeticidade que a constitui e a possibilita. A verdade do ser social, em sua constituição dialética, que tão somente pelo conhecimento rigoroso pode ser arrestada, ao objetivar-se à consciência do intelectual, não se estabelece apenas como parte de formulação subsidiária de um recurso investigativo metódico, que não vai além das leituras empíricas imediatas e nelas permanece mas, fundamentalmente, como característica basilar da processualidade fenomênica da realidade historicamente produzida e, por isso mesmo, passível de ser conhecida em suas determinações e mediações.

Em terceiro lugar, o pôr teleológico da filosofia na perspectiva da transformação social (HELLER, 1983; MARX, 1982; 2004b) o que,

5 A teoria da verdade como consenso intersubjetivo é defendida por diversos pensadores de diferentes orientações teóricas, tais como Charles Sanders Peirce, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e Emmanuel Levinas. Em linhas muito gerais, os consensualistas apontam para necessidade da ampliação do plano dialógico sincrônico como, simultaneamente, meio e processo para a descoberta e/ou revelação da verdade de discursos e proposições, independentemente de sua natureza (científica, filosófica, matemática, artística, etc.). O diálogo racional intersubjetivo acordaria e, ao mesmo tempo, seria o crivo do estabelecimento da verdade, cujo consenso dependeria de certas condições, tais como: a existência da democracia ou de relações discursivas horizontais (Habermas e Peirce); a superação da relação com a alteridade como relação de dominação ou como relação de estranhamento/indiferença (Apel, Levinas).

necessariamente, impeliria aqueles quantos que a recepcionassem como forma de vida a estabelecer um compromisso moral autoconsciente com a crítica do presente e, no mesmo processo, com a centralidade objetiva da humanidade.

A consciência filosófica, conforme afirma Saviani, inspirado em Gramsci — para quem os textos marxianos disponíveis na sua época eram supostos —, não se erige e se sustenta apenas pela sofisticação analítica ou pelo rigor epistemológico da produção de uma filosofia, mas antes, pela combinação desses atributos na construção de sínteses que se elevam da categoria do individual, mediada por caracteres singulares, e da aparência de concreticidade da “parcela” do real aí manifesta, para a categoria da coletividade (SAVIANI, 1982; GRAMSCI, 2010). Não se pode aludir antropológica ou eticamente a uma consciência filosófica parcial, atomizada, para cuja validade teórico-prática concorram apenas os valores de um segmento ou classe social ou, como quer o empiricismo metodológico, os valores, desejos e perceptos imediatos de determinados sujeitos. Daí a necessidade de se perscrutar como são vivificadas, em dada conjuntura ou situação peculiar, as mediações que a conformam. Só assim é possível explicitarem-se as determinações humano-genéricas, gerais e concretas, porque ontológicas e, como tais: expressões complexas de uma totalidade igualmente complexa e temporal. É pela autoconsciência do movimento, subjetivo e objetivo, que a práxis filosófica dos intelectuais da filosofia, expressa no trinômio recepção, produção e comunicação, deveria reunir bases para uma educação filosófica que vise objetivações para além das perspectivas limitantes e alienantes das formas filosóficas contemporâneas hegemônicas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ensino de filosofia e, de forma mais abrangente, a educação filosófica, pouco contribuem para o desenvolvimento das possibilidades intelectuais, artísticas, culturais e cognoscitivas dos seus educandos quando se limitam a um recorrido gnosiologicamente equidistante dos problemas reais, socialmente constituídos e ontologicamente fundados e interconectados.

A filosofia e, por extensão, a educação filosófica, que assertivamente se defende é aquela cuja sua inscrição peculiar e função socio-histórica a identificam necessariamente a um domínio

de conhecimento teórico-prático que tem por objeto problemas humanos candentes e presentes, tomados, a um só tempo, em suas imediatezidades e estrutura constituinte.

Logo, a filosofia, seja em que expressão for, não pode afirmar-se como tal recusando-se à crítica às relações capitalistas, com acento nas relações de trabalho, e organizando suas práticas, discursos e produtos de modo a reproduzir e, de certa forma, sofisticar as linhas mestras da sociabilidade burguesa.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT GRANJO, Maria Helena. *Agnes Heller: Filosofia, Moral e Educação*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2003.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos e cartas do cárcere (1926-1937). Caderno 11 (1932 – 1933). Apontamentos para uma introdução e uma iniciação ao estudo da filosofia e da história da cultura. In: MONASTA, Attilio (trad.), NOSELLA, Paolo (Org). *Antonio Gramsci*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010.

_____. *Concepção dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

_____. *A Filosofia Radical*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LUKÁCS, Györg. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão popular, 2010b.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. (Conferência: Congresso Mundial de Filosofia. Viena, 1968). In: *Temas de ciências humanas*, nº 4, trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978.

_____. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas/USP, 1972.

Educação Filosófica... - Valéria Arias e Geraldo Balduino Horn

MARX, Karl. Grundrisse. *Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política*. E-book. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O capital*. Crítica da economia política. Livro 1. vs. 1 e 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004b.

_____. *Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Avante!, 1982. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/index.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Lisboa: Avante!, 1997.

MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. O desafio do desenvolvimento sustentável e a cultura da igualdade substantiva. Conferência da Cúpula dos Parlamentares Latino-Americanos. Caracas, 2001. In: MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. Cap. 7. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do Método em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

_____. Introdução ao método da teoria social. In: *Serviço social: direitos sociais e competências profissionais*. Brasília: CFEES/ABEPSS, 2009.

_____. *O método em Marx*. (Curso – 20 horas – ministrado aos estudantes de Pós-graduação em Serviço Social da UFPE). Recife, 2002. Aulas disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=tTHp53Uv_8g&list=PLDA073072E8011665>. Acesso em: 23 dez. 2015.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *A tiempo y a destiempo*. Antología de ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. *Filosofía de la praxis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

SAVIANI, Dermeval. O Plano de Desenvolvimento da Educação: análise do projeto do Mec. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 28, n. 100 - Especial, p. 1231-1255, out. 2007. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 18 maio 2015.

_____. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982.

Submetido em Março 2018

Aceito em Julho 2018

Publicado em Setembro 2018