

Ensino da filosofia:**Pergunta filosófica, proposta metodológica e compromisso político.ⁱ**Leandro Cisnerosⁱⁱ**Resumo**

No presente trabalho propõe-se continuar o diálogo sugerido por Alejandro Cerletti (2008), frisando o eixo kantiano e salientando suas implicações políticas. O *Sapere aude* (KANT, 1999) aparece como proposta para a *irrupção do pensamento do outro*, o que não se limita ao mero conhecimento, pois a *Aufklärung* é também um *projeto filosófico-político* (Kant, 1989). Esse é o primeiro ponto de discussão, pois entendo que esse singular projeto é o modo proposto por Kant tanto para o exercício do pensar como para a realização da liberdade individual e coletiva no âmbito da ação política. Dessa maneira, quando Kant define *como* o filósofo deveria exercer sua função específica e *para que* desse exercício, estabelece uma imbricação (não superposição nem substituição) do filosofar com a ação política, considerando o filósofo como mais *um dos* agentes da política, com uma função específica e importante no cenário político, a partir do próprio exercício da filosofia. Aqui, então, se desdobra o segundo ponto de discussão, pois partindo desses pressupostos, quando Kant visa a formação de *cidadãos do mundo*, na construção e preservação de um *estado civil*, o exercício da filosofia não deveria se entender como uma *propedêutica*, e sim como uma das instâncias da formação e do exercício da política. Por isso, a formação política faz parte do currículo de filosofia não como instrumental que posteriormente seria utilizado, em âmbitos alheios à filosofia.

Palavras-chave: Ensino da filosofia, formação política, *Aufklärung* kantiana, projeto filosófico-político.

Introdução

O presente texto traz algumas reflexões e considerações que se iniciam a partir dos questionamentos levantados por Cerletti (2008) e alguns desdobramentos de um ponto anteriormente abordado em trabalho de dissertação a respeito da filosofia política em Kant (CISNEROS, 2007), o qual, segundo entendo, vem à tona dentro do diálogo proposto pelo professor.

Cerletti inicia seu texto colocando que a questão do *ensino da filosofia* é um problema não só pedagógico, mas, sim, filosófico e também político. Concordo com ele, quando afirma

que se nos colocarmos perante o ensino da filosofia como um problema filosófico, isso nos leva a questionar e duvidar da velha oposição *produção/reprodução*, para pensarmos a maneira de construir um *âmbito para o filosofar*, usando os textos filosóficos como ferramenta central, mas não um fim em si mesmo, segundo planejamentos que permitam a *irrupção do pensamento do outro*, para que a filosofia (especificamente, no ensino médio) seja entendida e vivenciada como uma *atitude de questionamento, crítica e desconfiança*, e não como acumulação enciclopédica de conhecimento ou como um treinamento de habilidades cognitivas e/ou práticas. Esse seria o cerne das suas reflexões, a partir do qual convida os professores de filosofia a entendermos o filosofar como um *atrever-se a pensar por si próprios*, a nos relacionarmos de outras maneiras com os conhecimentos, que não seja a mera reprodução; convida-nos a ousar uma atitude produtora e criadora, que assumamos a *incerteza* e o *vazio* como as vias que abrem as possibilidades da filosofia, também no ensino médio, e não como um obstáculo a ser driblado ou como limite intransponível, que só nos deixa a opção da reprodução do conhecimento “pronto” e acumulado.

A intenção deste trabalho é aprofundar aquela primeira consideração, que orienta todo o texto de Cerletti, isto é: considerar que o ensino da filosofia é um problema filosófico e político e não só pedagógico. Para isso, o eixo da minha análise é, justamente, assumir o exercício do *Sapere aude* ao qual o professor, junto com Kant, nos convida. Entendo que não é apenas um lema da *Aufklärung*, já que não é apenas uma doutrina ética, de utilidade prática para um sujeito individual, e sim, o eixo de um *projeto filosófico-político* para uma comunidade, que considera o filósofo como mais *um dos* agentes da política, não “acima” do governante, do *público letrado* ou do *povo de demônios*. Os filósofos fazem sua contribuição ao governo, mantendo-o bem informado através de exames bem apurados e colocando suas objeções. Inclusive, Kant propõe um “Artigo Secreto para a Paz Perpétua”, no qual expõe a necessidade e as vantagens para um soberano que decida ouvir as “máximas dos filósofos”, numa atitude aparentemente contrária a sua investidura (KANT, 2004, p. 44-46; KANT, 1989, p. 56-57; ARENDT, 1993, p. 40). Portanto, o filósofo *Aufklärer* exerce o filosofar desde essa posição, resumidamente, da seguinte maneira: propondo um *exame racional e público*, direcionado a um *público letrado*, assumidos como *espectadores universais*, que exercem sua *autonomia*, orientados por um *entusiasmo desinteressado*, pressupondo e procurando desenvolver um *espírito alargado*, que faça da *crítica* o modo específico de fazer filosofia. Ao mesmo tempo, na definição do *para que* da filosofia: ela visa à formação de *cidadãos do mundo*, que *aperfeiçoem as próprias capacidades*, dentro de e para a construção e preservação de um *estado civil*, que leve à frente o *progresso da espécie*. Mas, devo

esclarecer que essa formação dos cidadãos não seria desenvolvida na escola ou na universidade, como uma preparação ou treinamento “prévio”, para seu “posterior” desenvolvimento e/ou aplicação nos tradicionais âmbitos da política. A partir de Kant, não entendendo a filosofia como uma espécie de propedêutica para a cidadania, pois dependendo de como seja orientado o exercício da filosofia, ele próprio é o exercício da política. Portanto, entendendo que a formação política faz parte do currículo de filosofia.

O que os filósofos ensinamos?

Se junto com Kant e Cerletti, já descartamos a antiga cisão entre o campo dos pensadores produtores do conhecimento filosófico e, por outro lado, o campo dos “meros” professores, isto é, dos profissionais das técnicas didáticas que se dedicam a transpor esse conhecimento erudito canonizado para os leigos, então, faz parte dos pressupostos dessa perspectiva que, quem elabora um planejamento pedagógico-didático para uma turma de ensino médio, não é nada mais, e também nada menos, que um filósofo no exercício da filosofia. Eis aqui a questão do *ensino* da filosofia como um problema filosófico, pois o exercício da filosofia seria: “o desafio de ter que dar conta, permanentemente, da distância ou vazio que não acaba de encher ... O que acontece com quem não conhece ou não escolheu a filosofia como seu desafio? ... É possível *contagiar* esse interesse por problematizar a partir de uma incerteza inicial? É possível ensinar esse *desejo* de filosofar?” (CERLETTI, 2008, p. 24).

Então, perante esses questionamentos: “Ensinar é conduzir à ante-sala de desafios que, em última instância, são pessoais. O que cabe ao professor é estimular e levar adiante este desafio. Filosofar, então, é *se atrever a pensar por si mesmo*, ou seja, atrever-se a se relacionar de outra maneira com o mundo e os conhecimentos e não reproduzi-los.” (CERLETTI, 2008, p. 30). Dessa maneira, entendo que o trabalho em sala de aula é, ou pelo menos deveria ser, o próprio exercício da filosofia. O *locus* do pensamento, da reflexão e da crítica deveria ser também a sala de aula, embora no escritório esse exercício seja organizado e sistematizado, fundamentalmente para sua divulgação. Pois, segundo Kant, aprender filosofia “é impossível, pois o estudante deve *aprender a filosofar*” (apud DA SILVA, 2006, p. 3).

Embora a proposta seja clara e categórica, fica em aberto o problema do filosofar na escola, pois: “Ensinar filosofia em contextos institucionalizados nos coloca outro problema em relação às possibilidades de dar um lugar ao pensamento, livremente ... toda instituição

educativa impõe, de saída, uma renúncia ao ensino e ao aprendizado ... Aquilo ao qual se renuncia é o aprender por conta própria, o produzir um caminho próprio de conhecimento, e paralelamente, o ensinar segundo os desafios dos que aprendem.” (CERLETTI, 2008, p. 31).

Até aqui, a justificativa de por que o ensino da filosofia é um problema filosófico e também político, além de pedagógico.

Fica colocada agora a seguinte questão: se entendemos o ensino da filosofia como o desenvolver de um exercício filosófico que convida os estudantes a se atreverem a filosofar, a pensar por conta própria e, se esse exercício pressupõe assumir uma atitude orientada pela *Aufklärung*, será que podemos inferir que esse exercício do filosofar é um dos exercícios possíveis dentro da ação política? Em outras palavras, será que a *Aufklärung*, além de orientar o modo de filosofar, orienta uma maneira de se fazer política?

As orientações da *Aufklärung*ⁱⁱⁱ para um projeto filosófico-político

Se assumirmos que a humanidade participa de um processo histórico, marcado pela aprendizagem ilimitada, num constante progredir para o melhor, isso exige a subordinação (não supressão) da natureza animal da espécie à sua natureza inteligível, para não atender apenas a fins particulares, mas a interesses de caráter universal, visando a realização da liberdade. Tudo isso demanda que os indivíduos, em sociedade, não meramente se instruem, mas sim sejam homens *esclarecidos*, cidadãos *ilustrados*, enquanto “aprendem a usar todas as suas disposições naturais e não somente algumas” (GIANNOTTI, 1986, p. 130). Aqui, fica explícita a relevância da pergunta kantiana pelo significado e o sentido da *Aufklärung*.

A Ilustração não é uma simples ampliação do conhecimento, senão que implica, ao mesmo tempo, um *dever*. Homens que agem, segundo o que os *tutores* mandam, seja o padre, o advogado, o médico, o professor ou os livros que ensinam suas doutrinas, é um agir contrário ao compromisso com as gerações futuras e com a espécie, no seu processo de constante progresso para o melhor, portanto, contrário à própria natureza.

O movimento da cultura é resultante do esforço de cada indivíduo para tirar de si mesmo seus talentos naturais, com os quais enfrenta a resistência alheia e, assim, aproveita de todas as formas de experiência possíveis para aumentar sua capacidade de agir. Isto se desdobra como um paulatino aperfeiçoamento das capacidades próprias para o raciocínio e a emergência de uma vontade como razão prática (KANT, 1986; GIANNOTTI, 1986, p. 134).

Aufklärung não é uma ação ou um fato pontual, mas uma atitude geral perante o mundo e a vida, explicitada na liberdade de fazer parte de um confronto de idéias e posições,

impulsionado unicamente pela justiça da causa. Esta polêmica trata do futuro da razão e da moral, e nela se definem, por um lado, a possibilidade de uma existência em paz e, por outro lado, a causa de uma felicidade digna para o homem (VILLACANA, 1999, p. 9-10).

Aufklärung também não remete simplesmente a um mero fato histórico, antes a um processo, que não pertence à consciência individual, mas às representações que fazem sentido para o convívio social, tanto na esfera da política institucional, como na cultural. Por outro lado, não é só o processo, mas também o resultado dele, o ponto de chegada, uma proposta teórica-prática, que visa o desenvolvimento e a realização da *liberdade*.

As ações políticas se desenvolvem e organizam segundo um *imperativo prático*, no qual se manifesta a humanidade universal existente em cada um dos seres humanos, a partir do uso racional que esses fazem da própria condição humana. Tal modo da existência humana se efetiva no Estado cosmopolita, isto é, no cultivo da moralidade e na universalização da civilização. Isso constitui a história como um processo de *Aufklärung* (GIANNOTTI, 1986, p. 148).

O próprio Kant afirma: “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 ... (Apenas um único senhor no mundo diz: *raciocinai* tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual é a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que não o impede, antes o fomenta? Respondo: o uso *público* da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração; mas o *uso privado* da razão pode, muitas vezes, limitar-se fortemente sem que, no entanto, se entrave assim notavelmente o progresso da ilustração ... Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado. Ora, em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade,^{iv} é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se comportarão de um modo puramente passivo com o propósito de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou de, pelo menos, serem impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é decerto permitido raciocinar, mas tem de se obedecer.” (KANT, 1999, p. 65).^v

Aqui teríamos duas aparentes contradições em relação ao postulado anteriormente. Primeiramente, quando Kant, pensando em Frederico II, O Grande, afirma que, embora haja absoluta *liberdade de pensamento*, deve-se *obedecer*. Isso o explica ele mesmo, quando observa que, perante o problema da falta de uma ordem constitucional que seja expressão

ética da nação, Kant não justifica a monarquia ou a tirania para tal fim. No entanto, vista a dificuldade da efetiva consolidação de uma república, Kant admite uma *forma* de governo autocrática, desde que o *modo* de governar seja republicano (KANT, 1989, p. 37). Para Kant, numa visão de reforma progressiva gradual, a Prússia podia ter por governante um príncipe, um déspota, desde que este fosse ilustrado, ou seja, admitisse uma forma de governo representativa com divisão de poderes; *publicidade* das ações de governo e livre circulação das idéias. O Estado kantiano é um *Estado moral*, porque é um *Estado de direito* que funda o governo da *vontade geral a priori* (KANT, 1989, p. 67, 69). Portanto, entendo que não haveria tal contradição, pois contrariamente à imagem desvalorizada de idealista com a qual é caracterizado, vejo que está preocupado com a eficácia do projeto, sem trair seus princípios teóricos, éticos e políticos. É por isso que, perante a impossibilidade concreta de instituir uma república liberal, não abre mão dos princípios e não se importa tanto com a forma de governo, mas, sim, com a efetiva maneira de governar. Embora não seja o mais desejável, é o caminho certo para estabelecer o rumo claro de uma transformação progressiva.

Por outro lado, pareceria contraditório quando afirma que os cidadãos, no exercício de um cargo público, devem fazer um *uso privado* da razão, isto é, um uso limitado da razão, devendo-se submeter passivamente a mecanismos definidos pelo governo. Embora essa afirmação se apresente aparentemente destoante com um projeto que visa a liberdade, é explicada logo depois, quando complementa a frase e afirma que isso se justifica pela necessidade que o governo tem de se orientar por meio de *fins públicos* (não individuais egoístas) e constituídos por via de uma *unanimidade artificial*, ou seja, por coerção de um consenso político, pois isso não faz parte da natureza animal dos homens, mas, sim, de uma segunda natureza, de tipo racional prática, ou seja, moral. Tudo isso, em virtude da preservação da república. Resumindo, a efetiva constituição e sobrevivência da república são de uma importância preeminente em relação a uma pretensa liberdade individual ilimitada, mas, isso, no que diz respeito às ações de governo.

Essa perspectiva cobra mais força ainda a partir da interpretação de Pinzani (2005), que afirma que Kant poderia ser considerado “revolucionário”, não pelos métodos, mas, sim, pelos fins políticos, desde que seu objetivo é uma constituição e um Estado republicanos liberais, na Prússia monárquica. Essa posição teórica e prática as deixará ainda mais evidentes onze anos mais tarde, quando escreve *À paz perpétua*, depois de nove anos do governo autocrático e anti-ilustrado de Frederico Guilherme II, que o submeteu à censura. Nessa obra, Kant aprofunda o postulado em 1784, quando, na formulação de um documento filosófico-político, justifica a preferência por mudanças gradativas e não uma rebelião, inspiradas no

valor histórico e moral da Revolução Francesa, como *signo* do *acontecimento* que mostra a existência de uma causa possível para a efetiva realização do *progresso da humanidade* (FOUCAULT, 1991, p. 201).

Por outro lado, é importante destacar outra das singulares orientações que traz a formulação da Ilustração, definida como uma das características centrais do pensamento filosófico da modernidade, que inaugura um novo modo de filosofar, a partir da exaltação do *presente* como problematização filosófica. Problema que não pode ser abordado se não por via da *crítica* (VILLACAÑAS, 1999, p. 12). Faz parte das atividades do filósofo definir o que seja o *presente*, mais ainda, construí-lo e, decorrentemente, redefinir as demais problemáticas, agora atravessadas por este novo parâmetro, o *presente*. Mais ainda, dentro do presente, no qual somos contemporâneos, achar o sentido da reflexão filosófica. Em outras palavras, isto significa inserir a filosofia e seu trabalho dentro da *história*. Kant problematiza seu próprio presente (VILLACAÑAS, 1999, p. 9).

Para Kant, “a questão se foca em saber o que é esse presente ... O que é que no presente faz sentido para uma reflexão filosófica?” (FOUCAULT, 1991, p. 198) O presente se transforma em questão, quando é formulado como acontecimento filosófico ao qual pertence o próprio filósofo. Dessa maneira, a filosofia “problematiza sua própria atualidade discursiva” (FOUCAULT, 1991, p. 199). A filosofia como uma “forma prática discursiva ... deve considerar sua própria atualidade para achar, por um lado, seu próprio lugar dentro dela e, por outro lado, para desvelar o sentido, isto é, para especificar o modo de ação que é capaz de exercer no interior dessa atualidade” (FOUCAULT, 1991, p. 199-200). As perguntas pela *Aufklärung* e pela Revolução “definem por si mesmas o campo filosófico de interrogação que se ocupa do que nós somos na nossa atualidade” (FOUCAULT, 1991, p. 207).

Com esse tipo de questionamento, Kant inaugura uma das duas grandes tradições filosóficas da modernidade, que se pergunta pelo “campo de experiências possíveis hoje,” configurando, assim, não uma “analítica da verdade, senão aquilo que poderia ser chamado de uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos”, que não é uma filosofia crítica, mas um “pensamento crítico”. Essa seria uma outra vertente na tradição ocidental moderna, além da “analítica da verdade” que Kant claramente define e orienta a partir do seu projeto crítico (FOUCAULT, 1991, p. 207).

Recapitulando, então. Se dos argumentos apresentados, vemos que a *Aufklärung* é um projeto que se propõe: uma relação entre conhecimento e dever, que tem a ver com a conquista da autonomia; estimular e instaurar um confronto livre de idéias entre diferentes posições dentro da sociedade; fornecer alicerces para que os cidadãos se orientem pelo

princípio da justiça; efetivar uma existência em paz, sem renunciar a uma felicidade digna para toda a comunidade; organizar o convívio social visando a realização individual e coletiva da liberdade na constituição de um estado de direito cosmopolita; problematizar o presente, como acontecimento filosófico ao qual pertence o próprio filósofo que o valoriza e significa, perguntando pelos campos de experiências possíveis, inaugurando a possibilidade de um pensamento crítico, além de uma analítica da verdade. Então, me parece que esses são argumentos que explicam por que a *Aufklärung* pode ser entendida nos três planos anteriormente mencionados (o filosofar, o ensino do filosofar e o filosofar como exercício político da liberdade), sem tolher liberdades individuais e sem oferecer a filosofia como uma “ferramenta útil” para a política, antes, sim, como o próprio exercício da *liberdade como condição de existência*, como “pressuposto ontológico” (DONDA, 2002), e não como mera “condição de possibilidade”.

A seguir, apresento essas relações de maneira mais explícita.

Filósofo, educador e político *Aufklärer*

Analisar o exercício da filosofia a partir da perspectiva da *Aufklärung* kantiana significa entender o filósofo em três dimensões simultâneas, ou seja, como *pensador* que exerce a função reflexiva e crítica; como *educador* no específico exercício dessa função, visando que outros também desenvolvam o interesse e as habilidades para a crítica; como *um dos agentes políticos*, se não limitamos a ação política aos tradicionais espaços do seu exercício, como pode ser o partido político, o sindicato ou a esfera da administração do governo. Vamos analisar esse pressuposto mais em detalhe.

Kant propõe que assumamos a política com a *coragem de nos ilustrarmos* a nós mesmos e, nesse esforço, *esclarecer* aos demais, inclusive o próprio governante, para *sair da menoridade* e exercer a *maioridade*, através do *uso público da razão*. Essa é a chave da reforma política ininterrupta que consolidará o *processo filosófico-político-cultural* acima descrito.

Portanto, a *crítica* é uma prática necessária que se exercita através do questionamento das próprias capacidades, alcances e limites da razão no seu livre exercício; assim, fica colocada a pergunta sobre se *a razão esclarece* (KANT, 1999). A *crítica* não é o posterior resultado do estudo filosófico, senão que é o próprio modo de *fazer* filosofia.

Se, por exemplo, se tratasse da análise de uma legislação, para saber se suas causas são intelectuais ou sentimentais, o *exame racional e público* do conteúdo e ensinamentos dessa

legislação ajuda para que os sentimentos sejam conduzidos aos conceitos (KANT, 2004, p. 42).

Esse tipo de exame pressupõe que os envolvidos são um público letrado, que deveriam se constituir e considerar como *espectadores universais*, ou seja, como aqueles que conseguem se posicionar desde o *olhar da providência* (KANT, 1989, p. 46)^{vi} e abrangem as ações livres, exercitando o traslado do nosso ponto de vista para o da razão; isto é o que se chama de *giro copernicano* (KANT, 2004, p. 114). Ou, nas palavras de Hannah Arendt, esses são os *cidadãos do mundo*, cujo ponto de vista pretende ser “imparcial, análogo à posição do juiz, quando julga e dá seu veredicto a partir de um ponto de vista geral” (ARENDRT, 1993). Esse tipo de participante deveria poder orientar-se através de um tipo de interesse que, de tão geral e afastado dos interesses egoístas individuais, é capaz de expressar o caráter da humanidade no geral e a moralidade da mesma. Por isso se afirma que esse agir político pode ser *desinteressado* (KANT, 2004, p. 117-20). Dessa maneira, eles são capazes de comparar os próprios juízos, não com os juízos efetivos dos outros, e sim com os juízos possíveis dos outros, se colocando no lugar de qualquer outro homem. Essa análise traz como resultado, não um ponto de vista “mais elevado”, mas, sim, imparcial, que redundando num *espírito alargado* (ARENDRT, 1993, p. 56). Todas essas características descrevem indivíduos *autônomos* dentro da sociedade.

Resulta evidente que esse modo de exercitar a filosofia é o modo que o professor deveria exercitar em sala de aula, contribuindo, assim, com o ensino da filosofia, entendido como um exercício filosófico, que também é uma forma de exercício da política, junto aos estudantes, criando um espaço *público político*, efetivado pela *ação* e o *discurso* (ARENDRT, 2007). É justamente nessa possibilidade de trânsito por esses três planos do agir, que afirmo no início desse trabalho que a filosofia não deveria ser entendida como uma propedêutica para a política.

Embora possamos pressupor o filósofo também como educador e como homem político, no próprio exercício do filosofar e do ensinar a filosofar, ele não age sozinho e sim dentro da coletividade.

Uma primeira idéia matriz das relações políticas, que atravessa a concepção kantiana, é a *isonomia*, o que fica evidente quando Kant sugere que o *governante*, na condição de soberano, deveria se submeter às leis por própria vontade, para que a lei suprema e as decorrentes sejam legítimas e tenham força para serem realizadas, mas, também, deveria querer ser o primeiro em ouvir e apanhar os ensinamentos daqueles que se dedicam à investigação da verdade, da liberdade e das condições de possibilidades para que estas sejam

efetivadas, isto é, as pesquisas dos filósofos. Falando em termos contemporâneos, uma matriz importante para ordenar as relações políticas seria a “horizontalidade” entre governo e cidadãos, entre filósofo e público letrado. Por outro lado, entende que o *público letrado* são aqueles que livremente analisam os fatos e as teorias, trocando pontos de vista num debate racional, livre de paixões. Interagindo com esses agentes, aparecem os *filósofos*, os que não deveriam pretender governar, embora isso contrarie Platão e uma longa tradição ocidental. De toda maneira, o seu exercício da filosofia deveria instigar e estimular os governantes a estarem bem dispostos a ouvi-los. Isto, não porque exista algum tipo de hierarquia, não porque os filósofos levem um modo de vida “mais elevado” que os outros membros da sociedade, mas sim porque à vida política concerne o *bios théorétikos*, e isto é da específica competência dos filósofos. Por outro lado, na produção teórica de Kant e também no seu próprio exercício da profissão de filósofo institucional, ele recusa a perspectiva ocidental tradicional, que considera *ação* e *reflexão* como se fossem atividades de âmbitos diferentes. Kant propõe uma redefinição na relação entre essas duas atividades, quando reavalia os atos especificamente políticos, a partir do critério da *publicidade*, que é elevado ao status de *princípio transcendental*, e também a partir da idéia de *progresso* desde uma perspectiva de *história universal*. Finalmente, completando esse cenário da política, devemos considerar o *povo de demônios* (KANT, 1989, p. 53), isto é, aqueles indivíduos secretamente inclinados a se excetarem da lei, atitude que os converte em inimigos do povo. Porção da população que nem por isso deve ser banida ou “descartada” do projeto enunciado, pois Kant afirma que, mesmo com essa predisposição, eles podem ser bons cidadãos, desde que haja um Estado que seja capaz de orientá-los (KANT, 1989, p. 52-53; ARENDT, 1993, p. 25). Isso, porque Kant confia, mesmo nessas circunstâncias, na capacidade de aprendizado e mudança possíveis nos indivíduos e, nas potencialidades da educação, como instância política e, claro, no progresso da humanidade.

Como a intenção desse trabalho era a de argumentar a favor de um *ensino* da filosofia a partir do próprio exercício da filosofia em sala de aula, espero ter exposto argumentos consistentes para desconsiderar o ensino da filosofia como uma propedêutica para o exercício da cidadania, função instrumental que em diferentes momentos da história do ensino da disciplina no Brasil, a legislação tem ponderado como justificativa que lhe proporcionaria mérito pela “utilidade” nas escolas de ensino médio. Entendo que a filosofia não deveria ser entendida, menos ainda justificada, pela sua utilidade instrumental, mesmo que essa seja visando à constituição do cidadão, do estado de direito, etc., pois seguindo na linha de entendimento de Kant, Cerletti e Foucault, concordo que a filosofia não proporcionaria um

tipo de “treinamento” ou “arcabouço” teórico ou prático para o “posterior” exercício da cidadania. Entendo que as aulas de filosofia, orientadas pelo lema do *Sapere aude*, poderiam ser, em si mesmas, tanto o próprio exercício do filosofar como o desenvolvimento de relações para livres aprendizados e o exercício da política.

Com a esperança de ter contribuído para próximas reflexões, deixo, então, duas perguntas em aberto, para continuarmos o diálogo. Primeiramente, se pressupomos o filósofo, assumindo o *Sapere aude* como consigna para seu exercício do pensamento, estimulando e criando condições para a efetivação da *maioridade* e o abandono da *minoridade*, a partir do *uso público da razão*, então, não seria esse o modo próprio da *Aufklärung* para fazer política? Por outro lado, inspirados nas idéias de Kant, e tentando pensar o nosso próprio presente a partir dessas sugestões (não tentando reproduzir “aquelas” mesmas condições de vida), acaso não seria possível pensar hoje em dia, no diálogo estabelecido em sala de aula, um grupo de estudantes se apresentando como esse *público ilustrado*, interlocutor do filósofo, formador de uma opinião pública, que poderia influenciar na tomada de decisões dos governantes (pelo menos, na própria escola), enquanto que outro grupo poderia ser interpretado como aquele *povo de demônios*? Simultaneamente, os governantes não estariam participando ativamente nesses relacionamentos, por meio das leis, regulamentos, normas e políticas públicas, moldando e atravessando o currículo da escola, a proposta pedagógica do educador e as condições para o ensino e o aprendizado?

* * * * *

Referências

- ARENDDT, H.: *Lições para uma filosofia política de Kant*, Relume-Dumará, RJ, 1993.
- ARENDDT, H.: *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- CERLETTI, A.: “Ensinar filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica” In: KOHAN, W. (Org.), *Filosofia. Caminhos para seu ensino*, Lamparina, RJ, 2008.
- CISNEROS, L.: *O juízo reflexionante estético: uma das vias necessárias para a realização da liberdade política*. Florianópolis, 2007. Dissertação (Mestrado) - UFSC, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
- CORTINA ORTS, A.: “Estudo preliminar”, In: KANT, *Metafísica de las costumbres*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1996.
- DA SILVA DIFANTE, Édison Martinho: “A perspectiva kantiana acerca do ensino da filosofia”, In: www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/006e1.pdf, 2006.

- DONDA, M. C. S.: “Foucault y la *Aufklärung*”, material de cátedra, Universidad Nacional de Córdoba Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Filosofía, 2002.
- FOUCAULT, M.: “¿Qué es la Ilustración? (1983)”, In: FOUCAULT, *Saber y verdad*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991.
- FOUCAULT, M.: “¿Qué es la Ilustración? (1984)”, material de cátedra, Universidad Nacional de Córdoba Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Filosofía, trad. M. C. S. DONDA, 2002.
- GIANNOTTI, J. A.: “Kant e o espaço da história universal”. In KANT: *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986.
- HABERMAS, J.: “La flecha em el corazón del presente”, In: COUZENS HOY *et alt: Foucault. Análisis de sus escritos*, Ed. Nueva Visión,?
- KANT, I, *À paz perpétua*, L&PM Editores, Porto Alegre e SP, 1989.
- KANT, I: *Idéia de uma história universal desde um ponto de vista cosmopolita*, Brasiliense, SP, 1986.
- KANT, I.: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, In.: *En defensa de la Ilustración. Immanuel Kant*. Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- KANT, I: *El conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004.
- PINZANI, Alessandro: “Kant, Revolucionário?”, In: Maria de Lourdes Borges / José Heck (orgs.). *Kant: Liberdade e Natureza*, Editora da UFSC, Florianópolis, 2005.
- VILLACAÑAS, J. L.: “Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana”, In.: *En defensa de la Ilustración. Immanuel Kant*. Alba Editorial, Barcelona, 1999.

ⁱ Artigo originalmente apresentado em setembro de 2009 no *II Encontro Nacional do Grupo de Trabalho Filosofar e Ensinar a Filosofar* da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), realizado na Universidade Gama Filho, no Rio de Janeiro.

ⁱⁱ Professor da Universidade Federal de Santa Catarina. Correio eletrônico: leo_cis@yahoo.com.br

ⁱⁱⁱ Prefiro manter o termo originário do alemão, porque as traduções ao português e ao espanhol limitam o seu significado. *Aufklärung* envolve tanto a atitude e ação **analítica** e **explicativa** do **esclarecimento** e da **iluminação**, como a predisposição para o **ensino** e o **aprendizado** que implica a **ilustração**.

^{iv} Para o termo original do alemão: *gemainen Wesens*, prefiro a tradução de J.A. Giannotti (*op. cit.*) e Ricardo Terra -Rodrigo Naves (tradutores de KANT, 1986), que o entendem como *república* e não como comunidade.

^v Também foi consultado o texto traduzido ao português por Artur Morão, In: www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf

^{vi} Não no sentido religioso, mas sim “pela consideração de sua finalidade no curso do mundo como sabedoria profunda de uma causa superior dirigida ao fim último objetivo do gênero humano e pré-determinado”.