

Alheio olhar

GONÇALO ARMIJOS PALÁCIOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS



Milca Severino Pereira
• *Reitora*

Lázaro Eurípedes Xavier
• *Vice-Reitor*



Adão José Peixoto
• *Diretor-Geral e Editor*

Alejandro Luquetti Ostermayer, Álvaro de Almeida
Caparica, Eduardo Meirinhos, Marcus Fraga Vieira,
Rogério Santana dos Santos, Nílzio Antonio da Silva,
Orlinda de Fátima Carrijo Melo
• *Conselho Editorial*

Alheio olhar

Coleção Filosofia, 2
Série Ensaios



GOIÂNIA
2004

© 2004 by Gonçalo Armijos Palácios

Direitos reservados para esta edição:
Editora da UFG

Campus Samambaia, Caixa Postal 131
Fone: (62) 521-1107 - Fax: (62) 521-1814

E-mail: editora@cegraf.ufg.br – Home page: http://www.cegraf.ufg.br
74001-970 - Goiânia - Goiás - Brasil

Proibida a reprodução total ou parcial
(sanções previstas na Lei 9.610, de 19 de fevereiro de 1998)

Projeto gráfico e capa: Imídio Alves Vilela
Editoração eletrônica: Diva Ribeiro Guimarães
Revisão: Sueli Dunck

Coleção Filosofia – Série Ensaios

Catálogo na fonte*

P 153d Armijos Palácios, Gonçalo
Alheio olhar / Gonçalo Armijos Palácios. – Goiânia: Editora da UFG, 2004,
156p. – (Coleção Filosofia, 2 – Série Ensaios)
ISBN: 85-7274-243-3
1. Filosofia – Ensaio. I. Título. II. Série

CDU: 1

Editora Associada à

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS



Sumário

Um Cavalo de Tróia às avessas	7
Miguel Reale, os filósofos e os papirólogos	11
Intérpretes, sim; compositores, não	16
Filosofia no Brasil: sobram acadêmicos, faltam pensadores	22
Gerd Bornheim: fim do tomismo, início do filosofar	27
Filosofia brasileira: da experiência cotidiana à dimensão universal	33
Quando o método consiste em <i>como não fazer</i>	39
Três momentos do filosofar: avaliar, criticar, propor	44
A lição de Platão e Porchat: o debate milenar	49
De como é fácil falar difícil	55
Filosofia: necessidade ou imposição?	61
A filosofia como diálogo	65
“Procurei por mim mesmo”	76
A sacralização do método	83
<i>Philosophia, opera aberta</i>	88
O método do <i>não farás!</i>	93
Filosofia: o universal no contingente	99
O método como mordça	104
Alheio olhar	109

Uma questão de método	116
A alternativa de Porchat: historiador da filosofia ou filósofo?	121
Propondo problemas, desafiando a filosofar	126
Filosofia, temperamento, gosto	132
Filosofia: um certo olhar das coisas	138
A filosofia como prática teórica	143
De como começar a filosofar	149



Um Cavalo de Tróia às avessas

Em artigos sobre os hieróglifos egípcios, maias e babilônios, procurei mostrar como o intelecto humano pode superar barreiras consideradas intransponíveis ao enfrentar um desafio. É, sem dúvida, admirável o fato de os estudiosos terem conseguido decifrar o significado dos hieróglifos de antigas e perdidas civilizações. Por mais distantes e perdidas na escuridão do tempo que elas possam ser, sempre há algum vínculo com o presente, ou com o passado recente, que ainda insiste em não se perder. Parece que os resquícios do passado ora nos assombram, ora nos auxiliam. Um ou outro eco do passado parece ressoar nas línguas vivas, mantendo sutis elos com o que já não existe mais.

Sempre considerei inaceitável, portanto, que as coisas ditas por pensadores cujas línguas ainda existem – mesmo que modificadas, como é o caso do grego antigo, ou revividas, como o latim, língua oficial do Vaticano – sejam consideradas quase que incompreensíveis. Este é um fenômeno na academia que impede o próprio crescimento de quem nela pretende se formar. Nunca vou esquecer aquela ocasião em que me perguntaram se a água, em Tales, era água mesmo. Segundo um professor de filosofia, não era água e sim algo misterioso,

algo indecifrável, insondável... inexplicável! Isso contra todas as evidências que mostram por que Tales teria dito que o princípio (ou origem) de todas as coisas era a água. Tudo isso, repito, depois, muito tempo depois, de terem sido decodificadas as escritas babilônia, egípcia e maia!

Esse ar de incompreensibilidade, para meu pesar, acompanha o que se faz passar por filosofia em alguns lugares, o que é grave, pois é isso que é inculcado no próprio ensino dessa disciplina – ou no que se considera ser ensino de filosofia. Estava, então, refletindo sobre esses assuntos quando, por coincidência, recebo de presente *Conversas com filósofos brasileiros*, de Marcos Nobre e José Marcio Rego.¹ Ao ver o livro, confesso, fiquei assustado. Devo ter olhado para ele como os troianos viram o cavalo de madeira que receberam de presente. Depois de várias vezes ter afirmado que não existe verdadeiramente filosofia brasileira, eis uma lista de dezesseis nomes de brasileiros que, se o título do livro não mente, são mesmo filósofos. Deixei o livro de lado por alguns dias com medo de abrir suas páginas e enfrentar os filósofos brasileiros que sairiam dele, como os soldados de dentro do Cavalo de Tróia, e me pegariam pelo pescoço.

Hoje fui enfrentar meu destino. Temeroso, abri o livro e comecei a leitura pela “Apresentação”. Vale ressaltar que já tinha feito a leitura de uma resenha do livro, não muito favorável, e uma resposta, não menos elegante, de um dos organizadores do livro. Entre a resenha rápida e a resposta debochada, não fiquei com nenhuma e nem lembro seu

conteúdo. Vou ao encontro da “Apresentação”, portanto, meio que nu, desarmado e não sem receio.

Como colocado, as conversas são realizadas com 16 pensadores. Por que 16 e não 8 ou 24? Que critérios houve para deixar de fora uns e incluir outros? Toda comparação, claro, é odiosa, e toda escolha corre o risco de ser injusta.

Na sua apresentação, os autores explicam que começaram por decidir quais seriam as perguntas que fariam aos entrevistados antes mesmo de as entrevistas acontecerem. E contam também que foram feitas as mesmas dez perguntas a todos os entrevistados.

Um mérito do livro é, sem dúvida, que as entrevistas foram repassadas aos entrevistados, para que as corrigissem e editassem, o que significa que tudo o que foi dito por eles é, de fato, o que eles consideram que reflete seu pensamento. Diante desse fato, meu temor começava a dissipar e começava a gostar do que estava lendo. Sobre as perguntas, devo destacar que privilegiam o tempo presente. Desse modo, o diálogo que o leitor encontra é um diálogo sobre assuntos atuais, sobre o mundo contemporâneo. Mesmo que os entrevistados façam alusões a pensadores de outras épocas, o sentido das perguntas aponta para o presente. Além disso, elas estão pensadas para tirar do entrevistador o que ele *realmente* pensa e o que ele *de fato* acha que contribuiu para a filosofia. Isso é muito importante. Esse é outro ponto a favor dos organizadores e entrevistados.

Um dos critérios, é bom mencionar, foi o de escolher

nomes de pensadores “que nasceram por volta de 1940 e antes”. A justificativa para isso – que, sem dúvida, é pertinente – é a de que a criação dos cursos de pós-graduação em filosofia e a “massificação” dos cursos de graduação ocorrem nas décadas de 1960 e 1970 como resultado do trabalho de pessoas que deviam ter nascido até 1940. Isso abre a possibilidade, conforme mencionado na própria apresentação, de se tratar de uma primeira obra de uma série. Outras virão, e aparecerão outros entrevistados.

A primeira entrevista é mais uma boa surpresa, especialmente para mim, um estrangeiro, que participou dos congressos de filosofia no Brasil desde que chegou aqui, há uns quinze anos. Naquela época, ainda não tinha ouvido falar de Miguel Reale, e quando ouvi, falavam mal ou de maneira depreciativa. Nunca, aliás, o vi num congresso de filosofia, diferentemente da maioria dos nomes que aparecem na capa – com alguns dos quais mantive conversas muito interessantes. No entanto, é suficiente ler as primeiras páginas, aquelas em que todos os entrevistados falam de sua formação intelectual, para ver como era injusta essa maneira depreciativa com que se referiam a Miguel Reale. Nessas primeiras páginas, ele revela um autêntico espírito filosófico. Ou seja, mostra criatividade, paixão, reflexão própria, atitude crítica a respeito de si e de filósofos europeus importantes. Quando se propõe a falar sobre sua formação intelectual, sua resposta é tal que se torna impossível não ler o que diz até o final.

Fica, então, a alegria de que, ao invés de sair gente

hostil do cavalo, aparece a amigável figura de um Sócrates contemporâneo, falando claro, em português, e dizendo o que *ele* pensa.

1 São Paulo: Editora 34, 2000. 431 p.



Miguel Reale, os filósofos e os papirólogos

Foi uma grata surpresa ler o que Miguel Reale diz em *Conversas com filósofos brasileiros*, de Marcos Nobre e José Márcio Rego (São Paulo : Editora 34, 2000. 421 p.)

Entender, avaliar e posicionar-se. Esses parecem ser momentos necessários em qualquer diálogo quando se quer afirmar ou negar algo sobre as coisas. Os textos científicos e filosóficos não fogem a isso. Neles, alguém afirma que as coisas são de uma maneira e não de outra. O leitor, por sua vez, após entender o que está sendo proposto, avaliará a verossimilhança do que é dito no texto e decidirá se o que está lendo é verdadeiro, falso, aceitável ou inaceitável, com todas as possíveis gradações. Como seres humanos, não podemos nos abstrair da busca da verdade e, de fato, é impossível deixarmos de concordar ou discordar daquilo que se nos propõe.

A filosofia continua, ou recomeça, quando alguém

descobre um novo problema, se esforça por mostrar que um problema discutido pela tradição é um pseudoproblema ou que a solução de algum problema não é satisfatória. A minha experiência na academia brasileira é que, em filosofia, parece que ninguém está enganado. Isso me chamou muito a atenção. Ouvia falar sobre este ou aquele filósofo, lia ou escutava dezenas de citações e referências às mais opostas posições como se fosse mesmo fácil citar, sem problema e num mesmo texto, um Platão e um Aristóteles, um Locke e um Hobbes, sem mostrar o menor desejo de avaliar suas teses. Se Platão e Aristóteles, na velha Atenas, e Locke e Hobbes, na Europa moderna, defendem teses e teorias completamente opostas, como poderiam ser citados, indiscriminadamente, como se os dois tivessem razão? É evidente que, se uns e outros defendem teses antagônicas, é impossível a ambos os lados ter razão. Eu nunca consegui, portanto, ler os filósofos sem concordar ou discordar do que por eles era proposto. Acho impossível me abster de tomar uma ou outra posição, favorável ou não, sobre o que leio – e penso que ninguém pode. Para isso, basta tomar, por exemplo, a *Política*, de Aristóteles, e ver sua própria reação ao ler que a escravidão se justifica porque “uns nascem para mandar e outros para obedecer”!

O que tenho observado na academia, no entanto, são atitudes de omissão, em que, na maioria das vezes, o que se faz é “entender” um texto. Dizer que Platão, Aristóteles, ou qualquer clássico, estão errados soa sempre como uma heresia.

Isso explica minha agradável surpresa, ao ler as reflexões de Reale (2000, p. 19), sobre a relação entre valor e norma, quando ele afirma que, com sua teoria, “foi possível mostrar que havia um certo engano por parte de Nicolai Hartmann”, que repetia “o mesmo engano de Hegel”! O grande filósofo alemão Hegel enganado, e o pequeno cidadão brasileiro Miguel Reale certo?! Bom, isso só é possível se alguém, realmente, pensa filosoficamente. Porque pensar filosoficamente é perceber problemas e propor soluções próprias. Mas reflexão filosófica exige uma outra atitude perante a tradição acadêmica. E Reale (2000, p. 19) o diz muito bem:

É claro que isto importava em uma nova atitude filosófica no Brasil, diferente da que vinha *dominando, porquanto, infelizmente,*¹ o que prevalecia nas universidades era uma atitude quase que passiva diante dos textos, sem se envolver com o tratamento da matéria. Era uma interpretação dos grandes autores sem que houvesse o arrojo do pensamento próprio, sem uma preocupação que emerge, não por vaidade pessoal, mas pelo próprio andamento, pelo próprio processar-se da pesquisa, no sentido de formular uma pergunta e tomar uma posição distinta, o que é próprio da imaginação criadora. Então, inegavelmente, na minha experiência pessoal há algo que representa uma tomada de posição perante o pensamento alheio, não sendo apenas um aperfeiçoamento hermenêutico.

Ao tratar sobre a questão da interpretação de como os estudiosos conseguiram decifrar a escrita cuneiforme dos babilônios e os hieróglifos egípcios e maias, queria justamente mostrar que, na academia, os textos escritos por contemporâneos, ou pensadores recentes, são tratados como se fossem papiros ou pedras gravadas com caracteres cuneiformes ou hieróglifos. E poderia perguntar: que mérito há em entender o que escreveram pensadores contemporâneos, por exemplo? Qual a justificativa para se gastar tanta tinta e papel em trabalhos meramente interpretativos sobre esses filósofos? Sem dúvida que pode haver algum valor histórico ou anedótico nessas tentativas de, para dizê-lo com as palavras de Reale, “aperfeiçoamento hermenêutico”, mas, se esses trabalhos não *avaliam* o que esses filósofos propuseram, podemos afirmar que se trata de trabalhos *filosóficos*?

A crítica de Reale aos departamentos de filosofia é clara e contundente:

talvez se tenha exagerado demais a preocupação de atenção ao texto, até o ponto de não se ir além dele, em direção a uma “pergunta pessoal” que se insere no processo hermenêutico, no processo de interpretação.

Nesse ponto do diálogo, o entrevistador identifica o alvo da crítica – e que talvez aponte os maiores responsáveis pela atitude passiva e omissa que tem caracterizado os

profissionais da filosofia no Brasil – e pergunta: “O senhor identifica essa atitude, por exemplo, com a produção do Departamento de Filosofia da USP?” Na sua resposta, Reale afirma que no Departamento de Filosofia da USP há quem quis e quem quer manter uma posição própria que “nunca foi, digamos assim, um objetivo permanente”, “nunca houve a preocupação da revelação autônoma”.

Essa “revelação autônoma”, obviamente, só pode estar atrelada ao solo lingüístico e cultural em que está inserido o pensador. Na pergunta sobre se seria possível uma filosofia brasileira, Reale (2000, p. 21) começa a falar de uma filosofia falada em língua portuguesa, e afirma, acertadamente:

O fato de a Filosofia tratar dos problemas universais não quer dizer que o filósofo não seja condicionado por seu modo de ser social e histórico, e, sobretudo, pela sua língua, que é o solo da cultura, que é o ponto de intersecção entre a natureza e a cultura.

Ninguém hoje poderia negar que isso é verdade, ou seja, que o pensamento de uma pessoa é resultado direto de sua inserção cultural e histórica. Por isso, Reale (2000, p. 21) conclui, corretamente: “a nossa língua é uma condicionante do nosso ser pessoal e de nosso ser filosofante, de nossa própria capacidade de pensar e de filosofar”. O problema, como Reale (2000, p.22) o vê, é que “o Brasil se limitou passivamente a ser influenciado, não havia filosofia brasileira, havia apenas a história das idéias recebidas”.

A opção é essa: pensar a partir de si próprio ou continuar fingindo de papirólogos.

1. Não constará no original: “que vinha dominando. Porquanto, infelizmente [...]”?

Intérpretes, sim; compositores, não

A entrevista com Henrique de Lima Vaz permite ver um outro lado da filosofia no Brasil. Nascido em 1921, onze anos depois de Miguel Reale, Vaz trilhou, simultaneamente, os caminhos do engajamento político em grupos religiosos – *ele é sacerdote jesuíta* – e do estudo e docência filosóficos.

A militância nos grupos de jovens católicos – especificamente na Juventude Universitária Católica – marcou os anos de formação de Henrique Vaz e podemos ver que ela foi fundamental nas suas escolhas teóricas e religiosas. (O entrevistado não esconde a influência de Santo Tomás e de seu apego à filosofia de Hegel.)

A conversa com Henrique Vaz mostra um aspecto dominante do ensino e da formação filosóficos no Brasil. Em Miguel Reale, vimos o intelectual que filosofa porque quer resolver os desafios teóricos que surgem no seu caminho, fazendo-o por conta própria. Já Henrique Vaz é o leitor, o discípulo, o que pensa *a partir de* ou *baseado em*. Não há resposta filosófica importante em que Vaz não mencione Hegel como

o fundamento ou a inspiração do seu próprio pensamento – assim como o foram Santo Tomás, Teilhard de Chardin e Étienne Gilson. No caso de Reale, é ele que pensa, que vê os problemas e procura resolvê-los, mesmo que isso signifique discordar de teorias de filósofos tão importantes como o próprio Hegel – o que não é comum no Brasil e é até considerado uma ousadia que deve ser desestimulada.

Henrique Vaz vê a filosofia e os filósofos clássicos de um modo muito diferente. Não notamos nele a mesma atitude pessoal e livre muito clara em Reale. No caso de Vaz, é Hegel que antecipa as coisas, e suas teses são fundamentais para entender o mundo. Perguntado se é possível falar numa filosofia brasileira, por exemplo, Vaz afirma que o nascimento da filosofia “obedece a condições já descritas por Hegel” – inserindo-se naquela atitude que considero dominante no Brasil e que consiste em sugerir que tudo o que de importante há na filosofia já foi dito ou antecipado por este ou aquele filósofo clássico, de preferência já morto há muito tempo. Essa tendência tem um aspecto paradoxal pois, quando se trata de filósofos recentes, lhes são atribuídas como originais teses que já foram propostas muito tempo atrás – às vezes há mais de dois mil anos. Essa tese em particular, a da dependência cultural do pensamento, é de fato muito antiga. Tão antiga como a existência da própria filosofia ocidental. Com efeito, no século V a.C., Xenófanes afirmava que são os seres humanos que fazem os deuses à sua imagem e semelhança – para dizê-lo em termos conhecidos – e não ao

contrário. Dizia Xenófanes, ainda, que “se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões, e com suas mãos pudessem desenhar, tal como os homens o fazem, os cavalos com forma de cavalo, os bois com forma de boi fariam seus deuses, dando-lhes a forma que eles próprios têm”, mostrando com isso que tinha plena consciência dessa dependência cultural dos conceitos que só teria sido percebida por Hegel 24 séculos depois. Com sua resposta, o que Vaz quer dizer é que, no Brasil de inícios do século XX, não havia filosofia por faltar condições culturais para isso. Pensa que a filosofia responde a formas de uma “cultura superior” inexistentes nesse período. Isso teria mudado a partir dos anos 20. É bom notar, no entanto, que a filosofia do pensador cuja linha ele segue, Hegel, tenha aparecido numa época na qual o que é hoje a Alemanha era uma das partes mais atrasadas da Europa ocidental, como diz Marx nos escritos de juventude. De fato, os países mais adiantados da Europa, naquela época, eram a Holanda, a Inglaterra e a França, diante dos quais a cultura alemã deixava muito a desejar. Enquanto na Inglaterra e na França fazia-se ciência – queixa-se Marx –, na Alemanha só se fazia filosofia.

Perguntado sobre quais os conceitos que destacaria “como os mais representativos do seu pensamento”, Henrique Vaz (2000, p. 17-19) recorre, novamente, a filósofos europeus dos quais teria tomado este ou aquele conceito. No caso de Reale, seus conceitos obedecem ao que ele chama de fases; fases nas quais se afasta de posicionamentos anteriores e, com isso, das filosofias de pensadores como Kant, Hegel e

Hartmann. Vaz, por sua vez, fala de conceitos “recebidos” de filósofos como Aristóteles, Platão, Santo Tomás e Gilson, movendo-se dentro da filosofia, portanto, com conceitos que ele chama de “fundacionais” tomados da tradição. No final da resposta à mesma pergunta podemos ver que não houve uma elaboração ou reformulação desses termos e sim um esclarecimento deles:

Penso que os conceitos que chamo de “fundacionais”, presentes já desde o início no núcleo básico das idéias filosóficas nas quais fui formado, foram sendo explicitados e adquirindo uma estrutura formal mais definida ao longo do meu magistério e do trabalho da preparação dos meus cursos. Aqui está realmente o roteiro da formação das minhas idéias filosóficas fundamentais. (Vaz, 2000, p. 37).

Enquanto em outras entrevistas podemos ver mudanças radicais de posicionamento, o padre Vaz mostra que o seu pensamento é mais um aprofundar-se em conceitos herdados da tradição filosófica do que respostas teóricas próprias às exigências do seu tempo. Isso porque, como ele mesmo afirma, a filosofia não lida com problemas efêmeros; por ela ser fundacional estaria mais relacionada a questões permanentes.

Esta atitude não é incomum na academia brasileira. Muito pelo contrário, nela, a tendência é a se privilegiar, como filósofo, só quem lida com esses problemas “fundacionais”

– negando-se o adjetivo “filósofo” àquele que não se insere naquela tradição.

Ligo-me a uma tradição para a qual a filosofia eleva-se, como que por um movimento inato à sua natureza, sobre o transitório e o *événementiel* e procede à busca de *principios* que são também *fundamentos*. Em outras palavras, só entendo a filosofia como “fundacionista”, para usar um termo hoje em moda. (Vaz, 2000, p. 36. Grifos no original).

É um fato, no entanto, que nem todo filósofo trata dessas questões fundacionais ou permanentes, o que leva ao paradoxo: esses filósofos não-fundacionalistas... não são filósofos? Há filósofos, os fundacionalistas, e pseudofilósofos, todos os outros?

Aqui temos outra grande diferença com o primeiro entrevistado, para quem não necessariamente deve haver uma maneira privilegiada de se filosofar. A posição que Vaz defende é, porém, a que prevaleceu e prevalece no ensino da filosofia no Brasil. O estudante é forçado a unicamente ler os textos e é fortemente desencorajado a ter uma posição pessoal – digamos a não unicamente avaliar o que lê. Dessa maneira, o que os estudantes podem esperar é unicamente entender o que os grandes filósofos disseram – o que já é tido como uma grande conquista – e não procurar ser, eles mesmos, filósofos. Isso, por sua vez, dá origem a mais uma situação tão paradoxal quanto incômoda. Imagine-se uma faculdade

de medicina que só forme conhecedores da medicina européia inibindo nos seus alunos a aspiração de ser médicos ou o desejo de preparar-se para operar e inovar as técnicas usadas pelos médicos europeus – os que seriam considerados os únicos verdadeiramente médicos!

A insistência exclusiva na leitura e a pouca – ou nenhuma – ênfase na reflexão por si próprias tiveram a consequência nefasta de impedir nas novas gerações o aparecimento de filósofos. Formavam-se, e formam-se ainda, eruditos, leitores, comentadores, isto é, professores de filosofia, não filósofos. Sem dúvida, professores muito bem preparados por mestres, como Vaz, que dominavam e dominam sua área – isto é, que dominam este ou aquele autor europeu. O resultado é que, no Brasil, criaram-se excelentes faculdades de filosofia, que vieram a ser como escolas de música, cuja única missão era (e ainda é) a de formar virtuosos na arte da interpretação das obras dos outros, e nas quais os alunos estão proibidos de ter a veleidade de improvisar, pior ainda, compor ou criar por sua conta. Que Brasil seria esse no qual um Heitor Villa-Lobos tivesse sido coibido de compor? E quantas obras filosóficas importantes teríamos se os estudantes tivessem sido estimulados, ou mesmo empurrados, não unicamente a *ler*, mas a *fazer* filosofia?



Filosofia no Brasil: sobram acadêmicos, faltam pensadores

O terceiro entrevistado de *Conversas com filósofos brasileiros*, de Marcos Nobre e Márcio Rego (Editora 34 : São Paulo, 2000), é Gerd Bornheim. É o tipo de entrevista em que o leitor lamenta que se encerre tão rapidamente. Gaúcho, de Caxias do Sul, Bornheim é oito e dezenove anos mais novo que Henrique de Lima Vaz e Miguel Reale, respectivamente, os primeiros entrevistados do livro.

Já desde o início da entrevista notamos um outro espírito e uma outra atitude intelectual. Ao falar sobre seus estudos, explica que teve uma formação muito forte em filosofia antiga e medieval. Na universidade daquela época, continua, “reinava um tipo de filosofia” dominada pelo pensamento de Santo Tomás. Mas logo a seguir arremata: “Claro que para mim o tomismo está totalmente ultrapassado [...]” (Bornheim, 2000, p. 45). Vale dizer, trata-se de um tipo de afirmação que é difícil encontrar na academia brasileira, em que todos os grandes filósofos parece que têm razão e se lhes deve um respeito quase religioso. Bornheim reconhece que uma educação orientada aos filósofos medievais e antigos tem suas vantagens, mas considera que acaba por “alienar um pouco o indivíduo”. Pensa, no entanto, que ele não deve ter se alienado muito, posto que foi salvo pelas suas leituras de sociologia brasileira.

Nota-se, em todos os entrevistados, a mesma tendência

a se preocuparem pelo Brasil e seus problemas. A grande maioria deles teve problemas com a ditadura precisamente pela sua participação ativa na vida política brasileira e, em muitos casos, pela sua militância em grupos de esquerda. Por outro lado, quando falam de filosofia, esse engajamento político não aparece com nitidez. Podemos ver que houve uma opção política que foi marcante, notamos a presença de um Marx, mas, ao mesmo tempo que se cita Marx, aparece o nome de Husserl ou Heidegger, mais tarde Wittgenstein etc. No nível do discurso, no entanto, tudo parece equacionar-se, e o Brasil parece perder-se de vista.

Assim como o início da ditadura teve um impacto negativo, o fim dela trouxe profundas mudanças. Naquela época, Bornheim tinha sido convidado a ir para o Rio. Vejamos como ele conta essa experiência:

quando acabou o período da ditadura, houve uma espécie de reação íntima, uma espécie de reivindicação a favor de um espírito crítico mais acentuado. Então saímos daquelas trevas, o tomismo foi embora, e houve uma espécie de faxina geral a favor de um espírito mais ventilado, acentuando-se o espírito crítico. O aspecto religioso começou a se diluir, algumas universidades católicas perderam sua importância e deixaram de ser “católicas”. (Bornheim, 2000, p. 51).

O próprio Bornheim é um exemplo desse espírito crítico. Na entrevista, ele passa a forte impressão de ser um

intelectual que pensa por ele mesmo. Não vemos nela um constante referir-se a este ou àquele filósofo para fundamentar suas posições e sim um refletir com idéias próprias aquilo que se lhe apresenta como problema. Essa atitude não é comum pois é raro ouvir alguém, dentro da academia filosófica brasileira, dizer coisas como: “Faço um jogo à minha maneira. A gente vai desenvolvendo certo espírito crítico, e eu não posso dizer hoje que sou heideggeriano, pois crítico Heidegger” (Bornheim, 2000, p. 52). São mesmo raras – se não inexistentes – críticas a filósofos tradicionais publicadas por brasileiros. Numa conferência na Associação Nacional de Filosofia (Anpof) me surpreendeu, portanto, ouvir do gaúcho Cirne Lima uma crítica a Hegel.

CONTRA A FIGURA DO ESPECIALISTA

O que me deixa de pêlos em pé é ouvir que alguém é especialista em alguém. Quando vim ao Brasil, percebi que o que se esperava de um professor de filosofia não era que fizesse filosofia, mas que falasse com suprema autoridade sobre o pensamento de algum filósofo clássico. Assim, há especialistas neste e naquele filósofo que viajam dando conferências levando seu tesouro pela vida – tesouro que consiste em poder explicar para quem desconhece o que o tal filósofo *realmente* pensou. Considero realmente patético alguém ficar sua vida inteira se dedicando ao que outra pessoa disse ou escreveu sem, ela própria, ter nada seu a propor ou a dizer.

Com isso não se vai muito longe, pois não é uma possibilidade de criação do pensamento. Não posso passar a minha vida inteira dando aula sobre Descartes. E hoje fazem isso: é Descartes, Espinosa e mais um ou outro que absorvem as preocupações dos analíticos. E eles fazem o quê? Fazem atividades policiadas. (Bornheim, 2000, p. 55).

É evidente que o filósofo, como qualquer pensador, na medida em que o seja, deve pensar por si. Alguma coisa nova alguém que se dedica à atividade do pensar deve ter a dizer. Ninguém pode passar dez, vinte, trinta anos refletindo sobre as coisas sem ter algo novo para propor, seja a descoberta de um problema ou o que se considere a solução de um antigo. Mas, numa tradição que a própria USP se encarregou de instaurar, tudo o que é original ou criativo é tido como veleidade e não é admitido como uma atitude séria, “profissional”. É sério o problema que isso cria – mesmo que não seja mencionado. O Brasil gasta milhares de dólares em bolsas de doutorado para os brasileiros irem à Europa ou aos Estados Unidos. Para quê? Para que voltem com a única obrigação de explicar para seus estudantes o que os europeus e norte-americanos afirmaram? Isso é tudo? Qual é o retorno? O que o Brasil ganha com toda essa sabedoria que deve ficar forânea e alheia à própria cultura brasileira? Muito dinheiro financiado pelos impostos pagos por outros brasileiros, para quê? Disso ninguém diz nada, mas é um problema muito sério.

A ILUSÃO DO MÉTODO

A questão do método é mesmo um assunto patológico na academia, que teima em inculcar este ou aquele método aos estudantes. E se empurra o tal método goela abaixo, como se fosse o remédio capaz de purgar todos de suas más inclinações teóricas, de acordar os sonolentos de seus devaneios e mostrar o caminho. Sobre isso, Bornheim (2000, p. 55) afirma, com razão: “há uma obsessão excessiva pelo método”. E continua:

Uma coisa a que nunca dei importância foi o método. O método tem de ser inventado na hora, pois, dependendo do que se está pensando, tem de se inventar uma metodologia. Mas não é possível partir de um método *a priori*, estabelecido como camisa de força, para prender tudo lá dentro. Aliás, isso é uma característica do século XX.

Costumo dizer aos meus alunos que “dialética” é uma daquelas palavras que quase nunca uso. E não a emprego justamente por aquele ambiente dos anos 60 e 70 em que tudo devia ser feito pelo “método dialético”. Um pensador francês chegou mesmo a publicar um livro sobre lógica dialética em que se pretendia que a lógica não podia ser “formal” – algo assim como pretender escrever uma aritmética não matemática. Mas eram essas as fantasias daqueles anos. Nunca mais ouvi falar nisso, menos ainda

quando fiz os cursos de lógica matemática no doutorado.

Vou terminar as minhas reflexões sobre a primeira parte da entrevista com uma frase que deixa muito clara a diferença entre o bom nível de filosofia acadêmica – feita nas universidades do país, o que é de fato verdade – e a existência ou não de um autêntico pensar filosófico: “A atividade filosófica no Brasil já está intensa, embora isso não esteja acontecendo em relação aos pensadores, que estão faltando no país”.

Gerd Bornheim: fim do tomismo, início do filosofar

A entrevista com Gerd Bornheim, em *Conversas com filósofos brasileiros,*¹ é mesmo imperdível. Nela podemos ver muitas coisas que caracterizam a personalidade filosófica. Que precisamos para fazer filosofia? Bom, uma boa cabeça, vocação – vocação para muita reflexão – e uma determinada personalidade. Vocação, cabeça e personalidade que Bornheim, sem dúvida, tem de sobra, e a entrevista mostra isso.

Entre outras coisas, a filosofia se caracteriza por rupturas e antagonismos. Rupturas e antagonismos que justamente permitem que a filosofia avance. A essência do trabalho filosófico, se há alguma, parece estar na continuidade dessas rupturas. Alguns jornalistas costumam me entrevistar

e perguntam coisas como: o que pensa “a filosofia” sobre o morte, sobre a felicidade, sobre isto ou aquilo? Perguntam-me isso como se houvesse um conjunto fechado de verdades definitivas conhecido como “a filosofia”, em que se encontram leis absolutas que dizem “a morte é isso”, “a felicidade é aquilo”, “a justiça é tal coisa” etc. “A filosofia”, nesse sentido, não existe nem nunca existiu. Existe este filósofo que pensa isto e que difere completamente do que pensa outro. Já um terceiro nem se preocupou pelo assunto ou o considera como um falso problema. O que se mostra inatingível na filosofia é justamente isto: consenso. Nela encontramos, desde o início, antagonismos, oposições, teses que contradizem outras, críticas, debates, objeções. E, sem dúvida, novidades, muitas novidades. Tudo isso é possível ver na entrevista de Gerd Bornheim. Como disse no artigo anterior, não é costume na academia filosófica brasileira encontrar essa atitude livre, aberta e crítica que está presente nas suas respostas e reflexões. Os filósofos não só se definem pelas teses ou filósofos que criticam, mas pela maneira como criticam e pelo que acrescentam ao que é criticado.

Bornheim, ao longo da entrevista, critica várias vezes o tomismo, seu principal alvo, mas também critica filósofos que considera importantes e que contribuíram para seu pensamento, como Marx e Heidegger. Critica o tomismo pela sua falta de compromisso com o presente e com a sociedade. Pensa Bornheim que o filósofo tem uma responsabilidade. Sem dúvida que a tem, e essa respon-

sabilidade é com seu presente. Se é com seu presente, então, é com a sociedade em que está inserido. No artigo anterior tinha chamado a atenção para um fenômeno estranho na academia filosófica brasileira. Seus quadros mais importantes, majoritariamente, mostram um compromisso muito forte com a sociedade brasileira, sem, no entanto, fazer filosofia que fale *para* o Brasil. Num sentido, se faz filosofia para um leitor inexistente, calcado, talvez, na figura do cidadão europeu. Seguem-se os moldes europeus de escrita, de método e de leitura. Se Bornheim tem razão, esse pode ser um resquício do tomismo que talvez não fora totalmente superado na academia brasileira. Diz Bornheim (2000, p. 58):

O senso de responsabilidade não é simplesmente algo de interior, mas remete, em primeiro lugar, à sociedade. É o sentir-se responsável dentro da sociedade na qual a gente vive – essa é a grande responsabilidade.

Refere-se aqui, claro, ao plano do que deveria ser, mas não é. Não é o que mostram, repito, os textos estritamente filosóficos escritos por brasileiros. Provavelmente, então, isso se deve à influência do tomismo no Brasil:

Esse compromisso com a cultura não se revelava, por exemplo, no tomismo, que antigamente não tinha compromisso com nada, era uma teoria descompromissada e abstrata. (Bornheim, 2000, p. 58).

Vemos em Bornheim um afastamento real desse tipo de mentalidade não comprometida com o presente e com a verdade. O que lhe interessa é o presente e a verdade *hoje*. Isso o impede de construir um pensamento filosófico que tenha a ciência como ponto de referência ou critério definitivo. Por isso critica Kant:

Como é que se pode julgar Kant, por exemplo? Para mim, ele fez uma interpretação do modo pelo qual funcionava, na época, a cabeça de Newton. Ele só tinha uma ciência, que era a física matemática, ou seja, Galileu e Newton. Então aquele tipo de saber científico era o saber científico. Mas não faz sentido ter uma atitude dessas, pois é uma limitação fantástica. Prefiro então deixar a ciência de lado. (Bornheim 2000, p. 59).

Bornheim está coberto de razão. Hoje, a ciência não é o que era para Kant. Pensar a ciência hoje em termos kantianos é, sem dúvida, altamente problemático – e é evidente que deva sê-lo, mas é importante que alguém do prestígio de um Bornheim diga isso no Brasil.

A CLAREZA COMO MÉRITO: RESGATE DO PORTUGUÊS FILOSÓFICO

O que ocorre em trechos de outras entrevistas não acontece nesta. É possível seguir, com muita facilidade, o fio

da meada. Muitos pensam que a pessoa deve “falar difícil” para passar a impressão de que está dizendo algo que preste. Ou, então, se dispensa o discurso claro como algo sem importância ou sem valor filosófico. Se é importante, então deve ser dito de forma obscura, quase que codificada. Já refleti em outros lugares sobre aquela idéia tola de que só se filosofa em alemão ou em grego. Em Bornheim (2000, p. 56), escrever bem é escrever de forma clara, e isso é mesmo um mérito: “Eu dou muita importância a escrever bem, e isso é um trauma na minha vida. Sou um ‘alemão’, e não sei até que ponto consegui recuperar o tempo perdido em relação à língua portuguesa”.

O problema, talvez, esteja em que escrever bem pressupõe criatividade. Se a filosofia se reduz a meros comentários, a criatividade fica prejudicada. Sempre somos mais claros quando escrevemos ou explicamos o que nós pensamos do que quando queremos explicar aquilo que outros pensaram ou disseram. Isso é óbvio, pois somos mais senhores de nossas próprias idéias – se as tivermos – que das idéias de outros. Pior ainda se esses outros morreram há muito tempo, viveram em sociedades que já não existem, falavam outras línguas ou foram amamentados por outras culturas. A filosofia, assim como a literatura e as artes em geral, só pode ser consequência da valorização do próprio – o que pressupõe a valorização de *si próprio*. Não haveria música, pintura, arte brasileiras sem essa condição. O “valorizar” de que falo, naturalmente, não implica uma espécie de esquecimento ou negação das deficiências. Não é necessário sobrevalorizar uma

realidade para fazer arte em cima dela. Podemos fazer arte, literatura, música, pintura a partir da dor, da miséria, do sofrimento. Assim como se fez uma teoria da dependência na dependência.

AS CRIANÇAS: ORIGINALIDADE E CRIATIVIDADE

Nas minhas aulas de filosofia costumo afirmar que as crianças mostram essa atitude filosófica que falta em muitos adultos. É a curiosidade, o querer saber, o questionar. Os jovens mostram isso de outro modo quando querem fazer e dizer as coisas à sua maneira. Eles, de fato, vêem o mundo diferentemente porque se integram no mundo desintegrando-o. Falando sobre o pretensão fim da arte – decretado por Hegel –, Bornheim (2000, p. 58) diz:

O que existe hoje é, em primeiro lugar, a criatividade. [...] O ser humano é criativo, e isso já está na criança. [...] procurei mostrar que o primeiro autor que chamou a atenção para esse fato foi Marx, para quem a criatividade, a invenção do novo, da novidade, pertence à condição humana. Porque no passado era Deus quem fazia a novidade, eram os gênios como Da Vinci. Foi no século XVI que surgiu a palavra gênio na sua acepção moderna; quer dizer, só o gênio, por delegação especial de Deus, era criador. Isso caiu completamente, e a criatividade, hoje, pertence à cozinha. Qualquer pessoa tem a capacidade de criar.

Concordo com isso plenamente. E não é de hoje. Já disse e escrevi sobre isso repetidas vezes – cheguei mesmo a escrever um pequeno livro sobre como é possível fazer filosofia sem ser gênio. Muito me surpreendeu, portanto, ao chegar ao Brasil, ao país de Carlos Gomes, Villa-Lobos, Portinari, Tom Jobim, Machado de Assis, Graciliano Ramos, Oscar Niemeyer, e tantos e tantos outros, ao chegar ao país da criatividade, da originalidade, não ter visto obra filosófica à altura de suas possibilidades. Esse é mesmo um grande paradoxo – paradoxo que reflexões como as de Gerd Bornheim ajudam a entender.

1 De Marcos Nobre e Marcio Rego. Editora 34: São Paulo, 2000.

Filosofia brasileira: da experiência cotidiana à dimensão universal

José Arthur Giannotti é, sem dúvida, um dos intelectuais brasileiros mais destacados. Seus depoimentos em *Conversas com filósofos brasileiros*¹ estão à altura desse bem merecido prestígio. A entrevista, como todas as outras, abrange diversos aspectos – que vão do pessoal ao estritamente filosófico, passando pelo político. Vou centrar minha atenção naquelas considerações que dizem respeito à filosofia feita no Brasil.

Numa das primeiras respostas que tratam dessa questão, Giannotti vê um problema:

O trabalho intelectual brasileiro tende a ser movido pelas “grandes vagas” [...] que vinham, e que continuavam a vir, de fora. [...] De repente, porém, veio a vaga althusseriana e todo o mundo começou a pensar nos novos termos. E isso nos mostrou como era difícil o diálogo no Brasil, pois nossos interlocutores eram de certo modo roubados pelas correntes que vinham de fora. (p. 97-98).

Essas ondas que vêm de fora são muito mais do que meras ondas, são verdadeiros tsunamis – aquelas ondas gigantescas produzidas por terremotos no fundo do mar ou mesmo em outros continentes –, que chegam e arrasam com tudo. O resultado é não só a descontinuidade de um possível diálogo mas a estagnação da filosofia em termos culturais. Isto é, arruína-se, assim, o terreno em que poderia florescer uma filosofia propriamente brasileira. Por quê? Porque aqueles assuntos, mesmo tradicionais, que poderiam ser reconsiderados, elaborados sob uma nova ótica ou problematizados em termos próprios, simplesmente são abandonados ou esquecidos. Se há um debate inicial, o debate é deixado de lado e os interlocutores são forçados a assumir como próprios os problemas que vêm de fora. Isso porque há a exigência acadêmica a “estar atualizado”, e isso significa estar atualizado “com o que vem de fora”. Não interessa se

o que é importado é digno de ser “incorporado”. Um caso exemplar é a “vaga”, moda, ou, melhor ainda, fraude althusseriana dos anos 60 e 70.

Althusser apresentou como sendo de Marx coisas que Marx nem disse nem poderia ter dito. Na América Latina, muitos foram vítimas desse engano. Pelo visto, Giannotti dever ter percebido algo de errado e escreveu o artigo “Contra Althusser” – um trabalho que não li e gostaria de conhecer – suscitando uma polêmica na época em que o publicou. Althusser, aliás, reconhece ser autor dessa fraude e faz essa confissão numa autobiografia póstuma – *O futuro dura muito tempo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1992).

Referindo-se ao seu livro *Origens da dialética do trabalho* (Porto Alegre: L&PM, 1985), livro que fora publicado na Espanha e na França, Giannotti afirma:

Descobri que não adianta publicar livro na Europa se não se participa intensamente do debate que está havendo lá. Se você vem de um país periférico, ou você muda para lá e entra no debate deles, ou precisa escrever um livro tão monumental que não possa passar despercebido. Minha opção, ao contrário, foi concentrar todo meu esforço no sentido de formar um público brasileiro no qual se possa ouvir os ecos daquilo que se faz.

A questão, claro, é se isso é mesmo possível. A própria estrutura acadêmica confabula contra isso e a tradição

universitária brasileira não permite. Temos aqui a cultura do embasbacamento: recebe-se de boca aberta tudo aquilo que vem da Europa ou dos Estados Unidos, tanto o que vale a pena como coisas de duvidoso valor intelectual. A falta de debate entre os pares, aqui no Brasil, é uma das razões para que o próprio livro *Conversas com filósofos brasileiros* se converta numa conversa com filósofos brasileiros *sobre filósofos europeus!* Perguntado se essa situação de dependência intelectual dos anos 60 mudou e se chegou a formar esse público brasileiro, Giannotti responde:

Não mudou nada. Sempre que vem uma grande vaga da Europa ou dos Estados Unidos, somos levados a desconhecer o trabalho de formiga que está sendo feito por aqui. Basta acompanhar as evoluções da última moda, a escuderia habermasiana, que trabalha como se isso aqui fosse terra arrasada. (p. 98).

Como, então, poderia haver filósofos brasileiros se tudo conspira contra isso? Como fazer para que todas aquelas mentes capazes de criar filosofia de primeira, aqui no Brasil, não se percam em livros cujo principal objetivo é fazer comentários? Como contrapor-se à cultura da omissão e estimular a tradição do debate?

Imediatamente, à pergunta “Seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira?’”, Giannotti responde:

Justamente pelo que acabei de falar, não é possível. [A explicação que dá é esta:] A filosofia brasileira significaria esse debate sendo feito: lanço um livro, o outro o lê, o digere e rebate, e assim por diante. Como nós continuamos na situação de ser interrompidos pelas ondas culturais, a filosofia continua sendo mero epifenômeno do pensamento brasileiro.

É um fato incontestável, no entanto, que a filosofia só existiu – e ainda existe – como consequência de teses e teorias sendo debatidas, discutidas, avaliadas e criticadas. Isto ocorre desde o aparecimento da filosofia na antiga Grécia. Há quem pense, contra todas as evidências históricas, que a filosofia é uma continuidade evolutiva de idéias antigas e gastas. Nada mais falso e a própria origem da filosofia demonstra. Qualquer leitor, mesmo pouco informado, que abre um livro sobre a origem da filosofia ocidental, depara-se com três pensadores gregos: Tales, Anaximandro e Anaxímenes. E o que aquele leitor vai ver é que cada um deles propõe uma teoria sobre o princípio de todas as coisas que é imediatamente contestada pelo seu discípulo. E o mesmo acontece com aqueles que, de alguma maneira, representam os dois pilares do pensamento filosófico antigo, medieval, moderno e contemporâneo: Heráclito e Parmênides. Não há nada mais antagônico que as teorias que os dois propuseram.

Por tudo isso, Giannotti está coberto de razão. Num país em que não exista a tradição do debate de idéias, num

país em que alguém pesquise e escreva livros, ou artigos, e não provoque debate e discussões que motivem novas pesquisas a serem debatidas e discutidas, não haverá filosofia. Haverá outra coisa, trabalho acadêmico de qualidade, trabalho de boa ou mesmo de excelente historiografia filosófica, talvez, mas não filosofia em sentido estrito. Isso leva Giannotti a dizer que pessoas como Marilena Chaui, Paulo Arantes e Bento Prado são “intelectuais que têm importância não pela filosofia que fazem, mas por participar de um certo debate cultural e político”. “Intelectuais” e “figuras públicas”, note-se, não “filósofos”. Neste sentido, e referindo-se ao sucesso de vendas de um dos seus livros, Giannotti afirma que isso não se deveu às idéias que o livro contém: “tenho certeza de que ele [*Trabalho e reflexão*] não teve esse sucesso por causa de suas teses filosóficas, mas pelo fato de eu ser uma figura pública, aparecer no jornal”! (p. 99).

É lamentável, portanto, que no Brasil não se faça filosofia. E a razão para isso não é a falta de capacidade mas a falta da tradição do debate de idéias, o que converte o que aqui é dito ou publicado num monólogo que se perde no vazio ou num diálogo de surdos.

Essa situação leva, quem quiser fazer filosofia *aqui no Brasil*, a ter de se contrapor à atitude de valorizar exclusivamente o que vem de fora. Giannotti confessa isso: “Afirmar que possuo posição filosófica seria falsear a perspectiva correta, pois o filósofo brasileiro é simplesmente alguém que luta contra vagas, é um ‘antivaga’ ou um

‘antivoga’”. Isso levou Giannotti a dar uma determinada direção ao seu trabalho como professor:

Nesse sentido, o traçado da minha vida é aquele de um professor, que vê na boa formação de seus alunos uma forma de incentivar a resistência a pensamentos que não têm raízes em nossa experiência cotidiana. Daí a mistura de investigação própria e de polêmica. Estou sempre pensando por meio de alguém contra alguém. (p. 102).

Se essa atitude encontrasse um terreno fértil e frutificasse, quem sabe não teríamos, num futuro não muito distante, brasileiros que, partindo de sua própria experiência cotidiana, cultural e histórica, fariam filosofia – como fizeram e continuam a fazer música, pintura, literatura – de valor universal. Se tivessem encontrado esse terreno fértil e um solo propício, intelectuais como Giannotti teriam no âmbito internacional a acolhida e o reconhecimento que merecem.

1 De Marcos Nobre e José Marcio Rego. São Paulo: Editora 34, 2000.



Quando o método consiste em
como não fazer

Algum tempo atrás escrevi um artigo em que refletia sobre

a terrível expressão “brasileiro não presta”. Terrível, pelo que denota sobre a índole de uma nação, e surpreendente, por ser dita pelos próprios brasileiros. Nunca tinha associado a essa expressão uma outra que não precisa ser dita, mas que paira no ar: brasileiro não está para fazer filosofia, só para comentar. O fato é que, depois de ler as mais de quatrocentas páginas de *Conversas com filósofos brasileiros*, o que resta é o consenso entre aqueles considerados a flor e nata da *intelligentsia* filosófica brasileira de que não há realmente filosofia brasileira. Um paradoxo, sem dúvida, se entre os dezesseis entrevistados encontramos intelectuais de renome nacional e internacional e professores das melhores universidades e departamentos de filosofia do Brasil.

A questão, obviamente, é determinar as causas que estão por trás da ausência de uma filosofia brasileira – apesar de, paradoxalmente, existirem excelentes professores e departamentos brasileiros de filosofia. E o livro que venho analisando há várias semanas nos dá algumas respostas. Hoje quero refletir sobre a entrevista de Oswaldo Porchat, professor aposentado da USP.

O ESTRUTURALISMO FRANCÊS

Uma daquelas causas, como se pode ver nas declarações dos ilustres uspianos entrevistados no livro, está na influência exercida pelo estruturalismo francês, que desestimulava qualquer tentativa de avaliar as teorias e teses

dos diversos filósofos e impunha a exclusiva obrigatoriedade de empregar um *método de leitura*. Esse método consiste em estudar a estrutura do discurso para entender a “ordem das razões”. Deixa-se de fora qualquer desejo de determinar se a teoria é verdadeira ou falsa. De modo que vejo isso com verdadeiro horror filosófico, porque o tal “método” não criou outra coisa que uma cultura da mordaza e das algemas. Como o próprio Porchat declarou num artigo na *Folha de São Paulo*, toda tentativa de publicar, naqueles anos, era considerada uma veleidade e era vivamente desencorajada. (Pior para o possível aparecimento de uma filosofia brasileira.) O resultado da aplicação desse “método” filosófico é que o aprendiz se contenta em ser um bom comentador de filosofia ou um historiador da filosofia, não um filósofo. Ele se torna especialista no que outro, não ele, sabe fazer. Diz Porchat (2000, p. 122):

Quando comecei a lecionar na Filosofia, em 1961, eu era um estruturalista de carteirinha, e assim fiquei até 1967, 1968. Eu nunca quis ser historiador da filosofia, mas, porque pesava sobre mim a herança estruturalista, eu entendia que a única maneira de fazer filosofia corretamente era fazer história da filosofia.

Deve notar-se que o mero pôr em questão a pertinência desse método poderia ter gerado posicionamentos filosóficos. Se tivesse havido, no próprio Departamento de Filosofia da

USP, alguém que, discordando, apresentasse uma posição crítica suficientemente fundamentada, o Brasil poderia contar hoje com um ou vários filósofos brasileiros – filósofos brasileiros que poderiam ter apresentado não só críticas, mas uma alternativa *filosófica* ao estruturalismo francês. Pois é dessas críticas que a filosofia se faz, é por essas críticas que a filosofia avança e são essas críticas que terminam constituindo novas teorias filosóficas. Mas podemos ver pelas entrevistas que a admiração pelos seus mestres franceses era muito grande para que isso pudesse ocorrer – e, de fato, não ocorreu. Utilizando palavras de Giannotti na sua entrevista, o estruturalismo francês foi mais uma dessas vagas, ondas ou vogas que chegou e se instalou aqui como se isto fosse terra arrasada. (Alguém poderia até dizer: mas era terra arrasada mesmo... – e eu acrescentaria: para desgraça do pensamento e a filosofia brasileiros.).

O MÉTODO QUE ENSINA COMO NÃO FAZER

Porchat (2000, p. 122) continua:

Na perspectiva estruturalista de Guérault e Godschmidt, não cabia mais o enveredar por um caminho filosófico original; o importante era conhecer as estruturas do pensamento filosófico, e o conhecimento das estruturas não pode ser conseguido senão pelo estudo das obras dos filósofos e pela descoberta das lógicas internas que as estruturam.

Isto não é falso, mas é só meio caminho andado. Evidentemente que para compreender a obra de um autor devemos entender a lógica interna do seu discurso e a ordem das razões. Penso, não obstante, que não é psicologicamente possível se furtar de uma avaliação do que é proposto pelos filósofos, pois uma vez que suas teorias são compreendidas, ou concordamos com elas ou discordamos delas. O comentador e o historiador da filosofia, é verdade, vão necessariamente ficar nesse mero “entender”; já o filósofo vai se posicionar. É aqui que a filosofia ocorre. Uma outra atitude seria a de ancorar o barco nas águas do ceticismo. É a via que o próprio Porchat (2000, p. 122) reconhece como consequência possível:

É fácil ver que essa visão da filosofia *pode* conduzir a um ceticismo. Porque você deixa de acreditar na possibilidade de construir uma filosofia original e fica preocupado unicamente com o conhecimento das estruturas do pensamento filosófico, isto é, com fazer história da filosofia – como se não houvesse mais condição de pensar filosoficamente. Não sei se Goldschmidt tirava essas consequências da sua postura histórico-filosófica, mas foram as que eu tirei.

Consequências que ele – Porchat – e evidentemente muita gente tirou, o que faz do método proposto um instrumento de *como entender* para depois *nada fazer!*

Criou-se aos poucos, desse modo, uma certa cultura e

foi-se consolidando uma tradição acadêmica: a cultura e a tradição do comentarista, do especialista, do historiador erudito amparado pelo instrumental formidável de um método considerado princípio e fim de seu ofício. Ofício de observador, espécie de crítico literário que se limita a comentar de longe o que não sabe fazer melhor. Lamentável que isso tenha ocorrido num país como o Brasil.

Penso que, apesar de essa ser uma tradição forte e difícil de ser superada, há no Brasil condições para se começar a filosofar por conta própria. Com certeza, dias melhores virão.



Três momentos do filosofar: avaliar, criticar, propor

Penso que é importante continuar com estas reflexões sobre a existência ou não de filosofia e filósofos brasileiros, porque se nota uma mudança de atitude em relação a esse assunto. Pelo que podemos ver em *Conversas com filósofos brasileiros*, o ensino da filosofia no Brasil começa sobre a base de que não era possível filosofar. Como vimos no texto anterior, os professores franceses que ajudaram a criar o Departamento de Filosofia da USP, lá pelos anos 30, trouxeram com eles um método do ensino da filosofia que privilegiava a leitura

da estrutura interna dos textos filosóficos, ao mesmo tempo que tolhia qualquer tentativa de filosofar por conta própria. Passaram-se sete décadas, e a avaliação que fazem aqueles que se educaram nesse departamento confirma o fato surpreendente de que não há nem filosofia nem filósofos brasileiros. E é até paradoxal que o título do livro que há várias semanas venho discutindo chame seus entrevistados de “filósofos” quando, nos seus depoimentos, todos eles são unânimes em rejeitar esse adjetivo para si próprios. Vale ressaltar, o que digo deve ser entendido no sentido de que não há filosofia *brasileira*, como há literatura *brasileira*. Noutras palavras, não há filósofos brasileiros como há escritores que criaram uma literatura de valor universal – como, para citar apenas um exemplo, Machado de Assis.

O leitor não deve entender isto como se eu estivesse endossando a tese absurda – criticada por mim até a exaustão – de que não há *nem pode haver filosofia brasileira*. A minha convicção é exatamente a oposta. Penso que é possível a existência de filosofia e filósofos brasileiros. Mas a sua ausência deve ser explicada por outros meios que não pela tese estapafúrdia da impossibilidade mental do brasileiro para filosofar. Tese estapafúrdia que venho criticando faz uma década. As razões que explicam a inexistência de uma filosofia brasileira estão claramente expostas nestas *Conversas...*, assim como em entrevistas de vários ilustres professores de filosofia dos mais conceituados departamentos de filosofia do Brasil, feitas nos jornais, e em um livro que passarei a analisar

futuramente (*Um departamento francês de ultramar*, do uspiano Paulo Arantes).

Pelo que pude ver, há um conjunto de fatores que conspiraram contra o nascimento e a consolidação de uma filosofia brasileira. Um desses fatores é, como digo em algumas entrevistas, a falta de uma tradição que incentive o debate de idéias. Tenho percebido que quando duas pessoas discutem nos jornais, por exemplo, os próprios jornais descrevem a discussão como uma “polêmica”. Tratam assim a divergência de idéias como se fosse uma briga entre desafetos. Mas um debate não necessariamente é uma polêmica, tampouco a oposição de idéias deve ser considerada como uma luta entre inimigos. O que tenho percebido é, sim, que as pessoas não podem receber críticas sem sentir-se atacadas. Uma crítica pública do que outro colega pensa ou afirma é geralmente tomada como uma ofensa, uma falta de consideração ou uma declaração de guerra. Tenho visto isso, o que me deixa perplexo. A suscetibilidade das pessoas é tão grande que qualquer um deve pensar duas e três vezes antes de fazer uma crítica pública.

Estes meus textos, por exemplo, podem – e devem – ser encarados como uma crítica das atitudes que têm levado a não se fazer filosofia no Brasil, apesar de um colega – hoje mesmo – ter-me chamdo a atenção para o fato de que algumas pessoas ver nisso um ataque ao Brasil, com motivação supostamente depreciativas de minha parte, o que foge completamente do espírito que venho há anos desenvolvendo.

Tenho tentado fazer exatamente o oposto. Minhas críticas são à tradição que não permite fazer filosofia no Brasil, e os motivos estão na convicção de que os brasileiros *têm todas as condições* para chegar a fazer filosofia – como fazem literatura – de alcance universal. Para dizer isso que baseia justamente na constatação de que em outras áreas da cultura (literatura, música, artes), assim como na ciência e na tecnologia, o Brasil se honra de ter nomes respeitados e reconhecidos no mundo inteiro. Meus esforços, note-se, estão direcionados a descobrir que fatores poderiam ter concorrido para produzir este resultado inacreditável: apesar de toda a capacidade que o brasileiro demonstra em outras áreas da cultura, não existe filosofia brasileira. Conseqüentemente a minha atitude decorre do reconhecimento das condições intelectuais e espirituais do brasileiro para filosofar e da triste constatação de que se trata de condições que, além de não terem sido estimuladas, também foram tolhidas.

Os meus esforços para entender a surpreendente falta de uma filosofia num país como o Brasil me levaram a algumas constatações. Há razões culturais: no Brasil não existe a discussão de idéias. Toda dissensão é vista como uma ofensa grave. Assim, a crítica vira ofensa e o debate, polêmica. Os periódicos especializados, na área de filosofia, são instrumentos para preencher currículos, não para debater. E se você publica um livro ou um artigo criticando trabalhos de colegas – como eu tenho feito – é sumariamente ignorado. Tudo acontece como se você não tivesse escrito absolutamente

uma palavra. Dois desses colegas, cujas teses avalei e critiquei em várias publicações, ficaram perplexos com minha atitude. Um deles disse que eu estaria iniciando uma tradição – o que, lamentavelmente, não aconteceu –, já outro me disse, simplesmente, que, apesar de se sentir lisonjeado por eu ter dedicado meu tempo para discutir suas idéias, não iria pretender responder, porque não sabia como fazê-lo! Resultado, a discussão não se realizou e tanto eles como eu perdemos. Eles, por terem se privado da oportunidade de avaliar minhas críticas e apontar possíveis saídas segundo seus próprios posicionamentos, e eu por não ter conseguido saber em que sentido minhas críticas foram pertinentes, onde errei e, claro, não pude, com isso, fortalecer minha própria posição. Convém destacar, com as discussões aprendemos, porque elas permitem mostrar nossos erros. Mas, se evitamos a discussão, continuaremos sempre no mesmo lugar. É essa, acredito, uma das razões que explicam a falta de uma filosofia brasileira, a saber, a falta de debate, de crítica aberta, rigorosa, séria. A falta, usando outras palavras, da cultura da discussão – como existe na tão admirada Europa e nos Estados Unidos.

A essa falta de tradição no debate de idéias deve somar-se a influência dos professores franceses que chegaram ao Brasil com um método que iria se tornar nefasto: ler para entender e não para fazer – como escrevi no último texto. Mas, claro, para que isso não continuasse, alguém tinha de reagir. E foi o que fez Oswaldo Porchat. Referindo-se aos anos em que era um “estruturalista de carteirinha”, afirma:

Enquanto naquela época isso para mim era tudo, hoje é apenas uma etapa, porque depois disso vem o diálogo pessoal com o filósofo: tendo-se aprendido [...] a sua filosofia, interage-se com ela, toma-se posição em relação a ela, endossando-a – total ou parcialmente – ou não a endossando. Enfim, não se está obrigado a ser um historiador. Pode-se ter um filósofo por conta própria, ainda que, é claro, buscando na história da filosofia um alimento precioso, como parte do desenvolvimento e da exposição do seu próprio pensamento. (Porchat, 2000, p. 122).

Esta, portanto, é a lição que os novos estudantes de filosofia devem apreender: é possível, sim, fazer filosofia. E começa-se a filosofar quando nos sentimos capazes de *avaliar, criticar e propor por conta própria*.



A lição de Platão e Porchat: o debate milenar

No artigo anterior afirmei que um dos momentos da reflexão filosófica consiste em avaliar. Não necessariamente é o primeiro, mas é um dos principais. É muito estranho que essa lição da filosofia grega passe despercebida. Chama-me muito a atenção isso porque os primeiros textos completos

que temos de filosofia, os de Platão, e uns dos mais estudados e lidos nos departamentos de filosofia, sejam exemplo claro disso. No entanto, lê-se Platão sem seguir seu exemplo.

O que Platão nos ensina é que uma parte essencial da filosofia é discussão, oposição lógica de teses. Há uma boa razão para que Platão tenha escolhido um estilo dialogado para escrever suas obras. É no diálogo que a filosofia se faz, e pelo diálogo que a reflexão filosófica é estimulada e aparece. Por não se haver afirmado a tradição do diálogo é que, como muito bem disse Giannotti na sua entrevista, não apareceu ainda a filosofia no Brasil. Nos textos platônicos, o diálogo não é uma simples troca entre amigos. É muito mais. É um embate de idéias, teses e teorias antagônicas.

Não pode caber a menor dúvida de que, como os mesmos gregos já perceberam, é do espanto que surge a filosofia. É quando vemos que nossas expectativas não são satisfeitas que somos obrigados a buscar uma explicação. A busca dessa explicação pode nos levar a fazer filosofia – dependendo, claro, do problema cuja solução procuramos. Quando achamos o que imaginamos ser uma solução, é óbvio, a propomos para ser discutida. É nessa discussão que avaliamos os prós e contras da solução que apresentamos. Essa discussão é um diálogo, isto é, um ir e vir de razões; é o movimento do pensamento entre as teses antagônicas que busca o aperfeiçoamento, a correção ou a rejeição da proposta. Essa é a essência dos diálogos platônicos e poucos parece que percebem isso – talvez por estarem mais

interessados em explicar o resultado final do pensamento platônico deixando de lado a gênese problemático-argumentativa de suas teorias. Evidentemente, Platão chega a algum lugar. Esse lugar pode ser sua teoria da imortalidade da alma, a teoria da justiça ou a teoria do conhecimento. Mas o “como chegar lá” está claramente mostrado nas discussões tão detalhada e brilhantemente mostradas em suas obras.

O caso de Platão é mesmo paradigmático. Tomemos como exemplo sua teoria da justiça. Na *República*, um dos textos mais trabalhados nas academias do mundo todo, Platão propõe uma definição de justiça. Algum problema teria levado Platão a propor uma teoria, a sua, apesar de existirem outras. O porquê de ele ter proposto sua teoria, no entanto, é óbvio: por discordar das outras teorias existentes na sua época. Ninguém propõe algo a partir do nada. Na filosofia, é a insatisfação com nossa ignorância e a descoberta de um problema que nos levam a procurar soluções. E uma leitura atenta do Livro I da *República* mostra claramente o que levou Platão a propor sua teoria. O fez para, principalmente, refutar a tese de Trasímaco, amplamente difundida na época, de que a justiça consiste no interesse dos poderosos. (Isso, em termos contemporâneos, pode ser dito assim: a justiça é o que a classe dominante determina que seja.). Platão não podia simplesmente propor sua teoria sem refutar a tese de Trasímaco e não é por acaso que a discussão do primeiro livro da *República* seja dedicada a *avaliar, discutir e refutar* precisamente essa teoria.

O quanto deve ter-lhe incomodado essa tese pode ver-se pela maneira como introduz o personagem que a defende, Trasímaco – o mostra como um indivíduo arrogante e grosseiro. Mas Platão não só refuta a tese de Trasímaco quanto algumas interpretações da definição, atribuída a Simônides, de que “justiça consiste em dar a cada um o que é seu”. Nos primeiros trechos do Livro I, Platão mostra que, como está, a definição é, no mínimo, incompleta e explica por que é inaceitável. A estratégia que segue é a de mostrar um contra-exemplo. Se recebemos em depósito armas de alguém que, tempo depois e tomado de loucura, as reclamasse, é evidente que não deveríamos devolvê-las. E o mesmo faríamos no caso de o depósito ter sido em dinheiro. Em ambos os casos, o indivíduo enlouquecido faria mau uso desses bens. Portanto, *nem sempre* é justo dar a cada um o que é seu. Aqui temos um rápido exemplo de como Platão avalia uma tese e mostra, mediante contradições induzidas no diálogo, sua falsidade. Imediatamente, Platão passa a refutar outra interpretação da mesma definição de Simônides, a de que a justiça consiste em “dar a cada um o que se lhe deve: aos amigos o bem, aos inimigos o mal”. Platão vai levar seu interlocutor a admitir que, então, o homem justo deve estar disposto a fazer tanto o bem quanto o mal. Mas se definimos o homem justo como aquele que é sensato e bom, não poderíamos admitir que um indivíduo bom possa fazer o mal! Nova contradição, nova refutação.

A essa nova contradição se chega pela admissão de

que o homem justo é sábio e bom, e o injusto, ignorante e mau. Esta admissão é conseqüência de Platão introduzir um dos famosos paradoxos socráticos: ninguém é capaz de querer fazer o mal se conhece o bem! Ora, essa tese é altamente problemática. Se ninguém é capaz de desejar fazer o mal, conhecendo o bem, quem comete um ato injusto pode ser desculpado pela atribuição de uma suposta ignorância do bem. Se isso é verdade, então, simplesmente, o mundo em que estamos perde todo o sentido, pois cada um de nós devemos ter lembrança de termos cometido um ato considerado mau, por pequeno que seja, apesar de conhecermos o bem. O homem de carne e osso não se espelha no homem que o paradoxo imagina existir. Se o leitor concorda comigo e aceita que é não só possível mas comum que as pessoas queiram e estejam dispostas a agir contra os princípios que afirmam conhecer, então, o leitor está claramente discordando de Platão. O leitor comum, no entanto, imagina que não poderia nem deveria discordar dos grandes filósofos. Mas é justamente esta atitude generalizada que, aqui no Brasil, torna impossível ousar filosofar por conta própria. Os mais respeitados professores de filosofia no Brasil reconhecem ser responsáveis por terem criado e continuado essa tradição antifilosófica – como é o caso de Oswaldo Porchat. Mas Porchat mudou sua posição diametralmente e defendeu em várias oportunidades a necessidade de se começar uma outra tradição, a tradição de incentivar o pensamento original.

Vários estudantes que encontrei recentemente, aqui e ali, falaram-me do seu interesse pelas coisas que eu disse, e me disseram também que é uma preocupação de muitos deles o querer encontrar um lugar para ter opiniões pessoais, para começar a exprimir-se filosoficamente desde os anos escolares. (p. 127).

Perceba-se que Porchat, entre outras, usa as expressões “recentemente” e “aqui e ali”. Ou seja, já está começando a tomar corpo, *aquí e ali*, a reivindicação dos estudantes de filosofia de serem filósofos. Não era, então, a atitude dos antigos estudantes de filosofia. É uma reivindicação *recente*. Isso é extremamente importante e já é hora de que essa atitude mude a filosofia do ensino de filosofia. Devemos assumir nossa obrigação de formar filósofos, como as faculdades de arquitetura formam arquitetos, as de engenharia, engenheiros, as de música, músicos, e assim por diante. Porchat continua:

Não vejo mal nenhum no fato de o aluno expressar suas próprias opiniões em sala de aula. Nós devemos permitir-lhe que o faça, e que faça um trabalho em que afirme, por exemplo, “Platão disse uma bobagem quando disse que as formas existem”. (p. 128).

Se não permitimos que alunos e professores, nos departamentos de filosofia, pensem por conta própria acontece, segundo Porchat,

o que vem acontecendo: um departamento como o de filosofia da USP, que é de altíssimo nível [...] produz excelentes historiadores da filosofia, mas não estimula a produção de um pensamento original. (p. 128).

Evidentemente, produz historiadores ou comentadores de filosofia, não filósofos. Mas se permitimos que o aluno pense por conta própria, este “toma consciência de que pode começar a participar de um debate milenar e se sente incentivado a pensar”! Esta bela expressão de Porchat caracteriza a filosofia. Ela é mesmo um *debate milenar* que faz da filosofia o que ela *foi, é e será*. É a lição que aprendemos – e que não podemos esquecer – de Platão.



De como é fácil falar difícil

Um dos fatores que afugentam as pessoas da filosofia é a linguagem em que ela é habitualmente apresentada. Isso ocorre muito na sala de aula e em conferências. O resultado disso não pode ser outro: qualquer diálogo se torna difícil, se não impossível. Esse é um dos problemas do ensino da filosofia no Brasil, no que coincidem alguns dos entrevistados de *Conversas com filósofos brasileiros*.

Isso, no entanto, não é um privilégio do ensino da filosofia no Brasil. Alguns filósofos franceses e alemães contemporâneos fazem questão de ser obscuros. Gerd Bornheim se queixa de alguns representantes da Escola de Frankfurt. E Oswaldo Porchat – cuja entrevista tem sido objeto dos três artigos anteriores – faz questão de reagir contra isso.

Há uma associação muito interessante entre o linguajar difícil que muitos intelectuais utilizam e o mundo que tal linguajar supostamente refere. O uso dessa terminologia difícil leva as pessoas a imaginarem que haveria um mundo filosófico brumoso e de difícil acesso para o cidadão comum. Mencionei num artigo anterior o caso do conceito “água” em Tales de Mileto. Uns alunos me perguntaram, muito tempo atrás, se o conceito de “água”, em Tales, referia mesmo a água que nós conhecemos. Tales, de fato, tinha afirmado que o princípio de todas as coisas era a água. Aqueles alunos me procuraram porque um professor tinha feito uma explicação tão esquisita dessa afirmação que a água tinha virado algo “de difícil explicação e compreensão”. Assim, o conceito “água” se transformou em algo meio que indeterminado, difuso, algo, de tão metafísico, indescritível e inominável.

Evidentemente, essa interpretação era um verdadeiro disparate. Mas o que levou aquele professor a fazer tal interpretação estapafúrdia era o fato de ele não poder aceitar que a filosofia podia falar de coisas com as quais o comum dos mortais lida todos os dias. Foi levado a isso pelo

preconceito generalizado de que a filosofia tem de falar de coisas “transcendentes”, “intangíveis” e “inatingíveis”, “inefáveis” e todos esses disparates com os quais se entope e deturpa a cabeça dos estudantes. Se a filosofia fosse como esse tipo de professor erroneamente imaginava, a relação com esse esquisito “mundo filosófico” seria quase que uma relação mística, religiosa. Esse tipo de professor sente a necessidade de se afirmar dando a entender que algo ele sabe que os pobres alunos não têm a menor condição de perceber. Isso faz que ele, o professor, o iniciado, o escolhido e iluminado, só consiga com muita dificuldade “esboçar” para seus alunos os “arcanos insondáveis” da filosofia. Quem sabe que, talvez daqui a muitos anos, alguns desses estudantes, uma vez “iniciados”, possam ter uma idéia mais clara do que conceitos como “água”, “verdadeiramente” querem dizer. Assim, esses estudantes serão um dia os professores que continuarão com a tradição de disseminar esses absurdos para os seus alunos, e o círculo vicioso continuará.

Mas, insisto, é importante que personalidades como Gerd Bornheim e Oswaldo Porchat, ilustres professores de um dos mais importantes centros acadêmicos do Brasil, a USP, venham a público num texto como o que venho analisando e afirmem exatamente o oposto. Que filosofia não só não precisa ser feita em dialetos incompreensíveis mas que é exatamente esse tipo de linguagem que nos afasta dela.

A verdade é que mesmo as teorias mais sofisticadas, na física, por exemplo, podem ser explicadas de maneira clara.

Há problemas de extrema dificuldade na filosofia, sem dúvida. Mas sua complexidade não provém da linguagem em que são formulados e sim da dificuldade do assunto. Isso não significa que não possamos chegar a explicar o problema com palavras claras. E a linguagem está justamente para isso: para estabelecermos a comunicação do que pensamos, por mais abstrusos e difíceis que sejam os problemas que queremos resolver. Num trecho de *Prefácio a uma filosofia* – texto publicado em 1975 – e reproduzido nas *Conversas...*, Oswaldo Porchat (2000, p. 125) tinha afirmado:

Buscando o diálogo, o filósofo construirá seu discurso com simplicidade. Não recorrerá a termos esdrúxulos nem a um jargão complicado. Ele tem uma enorme desconfiança dos que falam difícil em filosofia.

Nesse trecho quero destacar duas coisas. Em primeiro lugar, o que Porchat diz no início: “buscando o diálogo”. Evidentemente, como escrevi no artigo anterior, a filosofia não se faz sem diálogo. É o diálogo da oposição de teses, de pontos de vista, de posicionamentos; é a discussão que busca a verdade. O filósofo procura o diálogo e é por isso que publica o que pensa. Em segundo lugar, é claro que, se o filósofo quer dialogar, empregará uma terminologia que possa ser compreendida pelos seus pares ou leitores – e só o fará se evitar termos “esdrúxulos”. Agora, se não quer dizer nada, aí sim, se esconderá no malabarismo terminológico de um

discurso vazio. Isso, lamentavelmente, é mais comum do que imaginamos. Explicando aquele trecho, Porchat afirma:

Acho que [...] em todo e qualquer ramo da filosofia [...] é realmente necessário não escrever em “filosofês”, mas conseguir ser claro usando os meios da língua vernácula e escrever de tal modo que um homem de relativa informação e, é claro, com uma certa base cultural possa compreender. (p. 125).

Não podemos deixar de notar o resgate que Porchat faz aqui da língua vernácula. Se podemos dizer o que pensamos em português, por que devemos estar sempre recorrendo a termos de outras línguas? Este é outro recurso fácil do malabarista terminológico. Para ocultar a falta de idéias próprias, pretende dizer em outras línguas o que pretensamente não sabe dizer em português. Não por uma suposta incapacidade da língua de Camões, mas pela sua própria incapacidade intelectual. É fácil decorar frases inteiras em grego, latim, francês ou alemão e jogá-las para o auditório. Muitos se impressionarão pela “cultura” do expositor. Enganará muitos por algum tempo, mas não conseguirá enganar todos o tempo todo. É possível, sim, filosofar na língua vernácula – se há idéias, é claro. Porchat continua aquele trecho assim:

Continuo desconfiando até hoje dos que falam difícil em

filosofia. Expressar-se de modo difícil é na verdade deixar transparecer uma certa falta de rigor intelectual. Conforme a frase de Wittgenstein, o que não se pode dizer, não deve ser dito. Eu acho que o que não se pode dizer com clareza não deve ser dito.

Com certeza, temos mais domínio das nossas próprias idéias que das idéias dos outros. Podemos explicar com muita maior facilidade o que realmente pensamos, por que pensamos assim e quais os caminhos que nos levaram a pensar aquilo e não outra coisa. Não podemos ter o mesmo domínio sobre as teses dos outros. Mas se os outros defendem teses, compreenderemos que defendem uma tese e não outra, e podemos dizer por que e até onde concordamos ou discordamos deles. Na vida cotidiana ocorre algo semelhante ao que tem ocorrido com o ensino filosófico acadêmico. Algo que explica e confirma a queixa de Giannotti sobre as vagas. É o que acontece quando chegamos no meio de uma conversa. No início, fica difícil entender de que se está falando, que teses estão sendo debatidas e por que começou o debate. As ondas, vagas e vogas chegam aqui depois de terem começado na Europa ou nos Estados Unidos sem sabermos exatamente como e por que começaram. Se não participamos nesse debate e só se nos permite comentar sobre o que ocorre àlhures, é óbvio que não vamos poder explicar claramente o que está sendo dito e defendido naquelas discussões que não são nossas e nas quais não participamos. É óbvio que deve

ficar difícil querer explicar teses apegando-se unicamente a um texto e tendo de deixar o contexto de fora. Nesse caso, naturalmente, o fácil, mesmo, é falar difícil.



Filosofia: necessidade ou imposição?

Numa frase feliz, um colega de faculdade¹ tinha afirmado que, assim como a matemática está para as ciências naturais, a filosofia está para as ciências humanas. O curioso é que, como foi provado por Frege, a própria matemática se reduz à lógica, disciplina que nasceu e vive dentro da filosofia. Estamos diante de um círculo, neste caso, um círculo virtuoso. De novo, “no início era o verbo” e o verbo era “logos”.

No artigo anterior refleti sobre a idéia equivocada de que o discurso filosófico é e deve ser difícil. Na verdade, as mais simples operações aritméticas aparecem como algo incompreensível para quem não sabe contar, do mesmo modo como as palavras “mãe” e “pai” são signos incompreensíveis para quem não sabe ler. Não importa qual a idade da pessoa que é alfabetizada, ela não aprende a ler e a escrever em 24 horas. Deve-se perceber então que, para aqueles que sabem contar, as operações aritméticas básicas não representam dificuldade alguma, e para os que sabem

ler, as placas nas ruas podem orientá-los com facilidade. E, afinal, é ou não é difícil o discurso filosófico? Devem ou não devem ser inacessíveis os textos filosóficos?

O desejo que as pessoas demonstram pela filosofia é tão grande quanto a frustração que elas sentem quando abrem um livro de filosofia e não entendem o que ali está escrito. Isso as leva às introduções de filosofia que não só não ajudam como aumentam sua frustração.

Começemos pelas últimas. A maioria dessas introduções comete o mesmo erro: são discursos externos à filosofia e, por sua natureza, discursos não-filosóficos. Além disso, confundem-se com textos de história da filosofia. Não conduzem ao pensar filosófico nem são boas histórias da filosofia. No entanto, só é possível aprender a filosofar adentrando-se num problema e refletindo de uma certa maneira – assim como só aprendemos a nadar entrando na água e mexendo braços e pernas de uma maneira determinada. Por isso aconselho as pessoas a lerem os clássicos. Isso permite ter uma noção de *como se reflete na filosofia*. E como se reflete? Bom, cada autor mostra uma maneira determinada de refletir filosoficamente. Não há uma razão sequer que nos possa convencer de que uma dessas maneiras é, em si mesma, melhor do que as outras. Cada problema, aliás, sugere ao filósofo o método para sua solução. A idiossincrasia, inclinações e personalidade filosófica de cada um determinarão uma metodologia diferente. Mas as pessoas insistem em se aproximar da filosofia com a atitude

equivocada: querem saber qual o método, qual o problema, qual a solução e, em definitivo, qual a filosofia! Todas essas são expectativas vãs, porque jamais poderão ser satisfeitas. Pois não existe o problema, o método nem a solução, do mesmo modo que não existe a filosofia. Existem, sim, problemas, métodos, soluções que só podem ser considerados tais em posições filosóficas concretas. Porque não há filosofia e sim filosofias.

Vejamos este trecho de um dos mais renomados professores de filosofia brasileiros, o uspiano Bento Prado Jr., reproduzido em *Conversas com filósofos brasileiros*:

Confessemos, nós professores de filosofia, que nossa arte é bem pouco refletida no presente. Toda a minha simpatia vai para gente como Nietzsche e Wittgenstein, que consideravam nossa profissão um terrível perigo e nossa situação institucional um convite à falsificação. O que tem a ver o ensino da filosofia, hoje, com o esforço de tornar-se digno de viver? Haveria de comum, entre nosso discurso e o dos antigos, mais do que mera homonímia? (p. 212).

No presente, poucas coisas são bem refletidas – mesmo as mais imediatas, não digamos questões abstratas. Preocupam-nos as contas que vencem hoje e deixamos para nunca os problemas de sempre. Não é de se admirar, pois, que a filosofia seja mal compreendida por ser pouco refletida. Um grande problema no ensino da filosofia é que, pela ênfase

no ensino de como se filosofou, não se ensine a filosofar. Pela ênfase em repassar os problemas e soluções de outras épocas e outros filósofos, não privilegiamos o presente nem um novo tipo de filosofar. Engrandecemos os problemas do passado e minimizamos os nossos. Agigantamos os pensadores de ontem achincalhando os que andam ao nosso redor. Mostram-se resultados – e, no melhor dos casos, a maneira como outros chegaram a esses resultados – mas deixam-se de fora novos caminhos de um possível filosofar diferente. As urgências imediatas obrigam as profissões práticas a trilharem novos sendeiros, a desbravarem novos terrenos. Em outras áreas, empurram-se os estudantes para o futuro; o ensino tradicional da filosofia, ao não procurar a solução dos problemas do presente, os empurra para o passado, expulsando-os, assim, da própria atividade filosófica.

Tudo isso faz dos textos introdutórios à filosofia alheios, sem interesse ou inacessíveis. Ora, qualquer diálogo torna-se difícil e mesmo incompreensível quando não o ouvimos desde o início. E o problema com os textos de introdução à filosofia, assim como muitíssimos artigos filosóficos, consiste em serem conversas às que o leitor sempre chega atrasado. No melhor dos casos só se escuta a última parte, aquela em que o autor dá sua opinião sobre o dito noutra época, por um autor falecido há muito tempo ou por alguém que escreveu num outro continente.

Para que a filosofia floresça num país é preciso que o leitor participe viva e ativamente de um diálogo que também

é seu. E para que, por sua vez, isso seja possível, é necessário que a filosofia trate dos seus problemas, dos problemas do leitor que irá aos textos para ver se eles estão sendo discutidos e resolvidos. Caso contrário, a filosofia sempre ficará alheia. Num país em que não se discutem os problemas que interessam – ou que possam vir a interessar – a membros dessa comunidade, não se fará filosofia. Não se fará filosofia e ela só poderá vir de fora. Faz-se filosofia por necessidade e por opção, não por imposição ou importação.

1 Revalino A. de Freitas, chefe do Departamento de Ciências Sociais da UFG.



A filosofia como diálogo

Tenho uma fascinação especial pelos filósofos gregos. Como deve acontecer com muitos, o passado me cativa. Encantam-me aquelas frases – muitas delas incompletas – que restaram das obras dos primeiros filósofos. Os imagino ficando perplexos ante o mundo que os rodeava. Um mundo em que havia muitas perguntas e poucas respostas. Difícil imaginar o estado mental de quem tem todas as perguntas a fazer numa cultura que não está em condições de lhe oferecer

respostas satisfatórias. É, aliás, dessa insatisfação com a mitologia que nasce entre os gregos a filosofia. Tudo sobre a vida, a sociedade, a natureza, o universo virava um problema que provocava hipóteses e explicações que não podiam ser corroboradas com os meios existentes naquela época. Devemos perceber que algumas dessas explicações só foram comprovadas, isto é, empiricamente corroboradas, apenas nos últimos séculos. Problematizar sobre as coisas, tentar explicações, propor teorias ousadas mas inverificáveis, era nisso que consistia o trabalho filosófico que só avançava porque havia mentes curiosas e interlocutores que debatiam e se sentiam capazes de encontrar as respostas.

É essa história das conversas dos antigos filósofos que me leva à história da filosofia – esse solo fértil e inesgotável de exemplos de como se faz filosofia. É por isso que não podemos fazer da história da filosofia coisa do passado. Será que como seres humanos mudamos muito desde a época dos antigos gregos? Teríamos realmente mudado tanto para que seja impossível que eles possam falar para nós? Poderemos dizer que as preocupações deles não são mais as nossas? Temos ainda algo em comum?

O que podemos observar em comum entre os diferentes períodos da filosofia é que ela não foi feita, e não se faz, sem discussão, sem intercâmbio de idéias. Coincidência ou não, é interessante que Platão tenha escolhido um estilo filosófico muito particular para escrever suas obras: o diálogo. Nele, como numa peça de teatro, assuntos são descortinados,

uma trama é entreaberta, um enredo é desenvolvido, explicações são propostas, discutidas, avaliadas, refutadas, abandonadas, ou, se for o caso, os erros são admitidos e as teses e teorias, reformuladas, corrigidas e aprofundadas.

Em suma, a filosofia nasce do diálogo e se faz e refaz pelo diálogo. Talvez por isso é tão difícil responder com um simples “sim” ou um lacônico “não” à pergunta sobre se existe ou não filosofia no Brasil.

Em *Conversas com filósofos brasileiros* notamos um certo desconforto entre os entrevistados quando eles devem responder à pergunta “Seria possível falar de uma filosofia brasileira?”. A verdade é que todas as respostas estão mais para um tímido e inevitável “não” do que para um rotundo “sim”. Qualquer que seja a opção do entrevistado, vemos que ele acha que precisa justificar e esclarecer sua resposta. (O que não aconteceria se perguntássemos se existe filosofia própria na França, na Alemanha, na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Nesses lugares a simples pergunta soaria esquisita).

Vejamos as respostas segundo a ordem dos entrevistados. Miguel Reale afirma que “hoje já se pode falar numa filosofia brasileira”, no entanto, acha necessário esclarecer por quê: “tal o número de autores que tomaram posição própria perante os grandes pensadores” (p. 21). Os “grandes pensadores”, claro, são sempre os de fora. Ninguém, nas entrevistas, ousa falar de um “grande pensador”, como filósofo, nascido no Brasil. Isso não chamaria a atenção no caso, por exemplo, da literatura brasileira, dentro da qual

podemos citar “grandes escritores” e, com “grandes”, significar “grandes escritores da literatura universal”. Ninguém poderia negar que Machado de Assis seja um “grande” da literatura universal. Nenhum entrevistado ousa citar um brasileiro que esteja para a filosofia universal como Machado de Assis está para a literatura universal. Para Reale, a possibilidade de podermos falar de filosofia brasileira deve-se ao fato, não de haver grandes pensadores brasileiros que escreveram obras filosóficas de alcance universal, mas apenas porque há uma “tomada de posição do brasileiro perante a Filosofia”! (p. 22).

O segundo entrevistado, Henrique de Lima Vaz, se refere a uma pré-história da filosofia brasileira que teria culminado na década de 1920. “Hoje – continua Vaz – a prática da filosofia *parece* integrada no exercício normal da nossa cultura superior” (p. 35). Grifo o “parece” para que notemos que, mesmo aceitando que a filosofia é ofício de um círculo muito restrito – entendo que “cultura superior” seja um eufemismo para “professores universitários” –, mesmo assim, não é um fenômeno intelectual e cultural que não deixe dúvidas a respeito da existência da filosofia *brasileira*. Vaz não cita filósofos brasileiros ou obras que exemplificariam a existência de um pensamento filosófico brasileiro já consolidado. Isso poderia indicar que, se bem foi superada a pré-história da filosofia brasileira, ainda não foi instaurada, de forma clara e indubitável, sua história.

O próximo entrevistado, Gerd Bornheim, responde

de outra maneira. (A pergunta completa é: “Seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira’? Como o senhor vê as relações entre a cultura e a filosofia brasileiras?”). Bornheim começa respondendo à última pergunta:

Elas não estão muito boas, e resolvem-se muitas vezes em termos de ironia [...] Gostaria que houvesse, de um lado, um maior intercâmbio com a política e as ciências sociais, e, de outro, com a crítica literária.

E passa aqui a responder à primeira pergunta: “Mas não vejo isso no Brasil, porque a cultura filosófica é também meio rara entre nós” (p. 54). Bornheim reconhece, com suas respostas, a ausência de uma prática filosófica consolidada. Instado a citar nomes de filósofos brasileiros, Bornheim menciona Renato Janine Ribeiro pela sua seriedade, sem citar alguma obra deste. Menciona Marilena Chaui, apesar de considerar que ela “é meio apressadinha, às vezes” (!?), citando o seu livro sobre Espinosa. Para surpresa do leitor, afirma: “O seu livro sobre Espinosa, *que não li e não vou ler, é muito bom*”! [Grifo meu]. E parece que é bom não pelo conteúdo, *que não leu e não vai ler*, mas pelos índices que remetem à obra de Espinosa, como ele próprio explica. O que podemos inferir daqui é que o livro de Marilena Chaui, a despeito de ela ser “meio apressadinha”, é bom porque poderia ser um excelente trabalho para pesquisar o pensamento, não da Chaui, mas de Espinosa!

Já Benedito Nunes, o terceiro entrevistado, é mais direto na sua resposta: “Se pensarmos em uma filosofia com características brasileiras, como uma concepção do mundo que só o Brasil proporciona por ser o Brasil, a minha resposta é não”! (p. 79). E arremata: “Ou continuamos o diálogo com Platão, Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel, ou não há filosofia”! Se *continuamos o diálogo*, quer dizer, se passarmos a *conversar e discutir* com eles e como eles, não *falar sobre eles*... Se ele estiver certo, a obra de Marilena Chaui sobre Espinosa, por exemplo, não seria filosófica por não *dialogar com* Espinosa e sim por só *falar sobre* Espinosa. Benedito Nunes explica por que não há uma filosofia brasileira no sentido tradicional do termo: “As condições da cultura brasileira, até certo momento, não foram propícias à filosofia nesse sentido”.

O quarto entrevistado, e um dos mais conhecidos pensadores brasileiros, José Arthur Giannotti, coincide com Benedito Nunes e é enfático: “Justamente pelo que acabei de falar [refere-se ao fato de o brasileiro preferir o que vem de fora a debater o que se publica aqui no Brasil], não é possível”. (Isto é, não é possível falar de uma filosofia brasileira). Giannotti esclarece: “A filosofia brasileira significaria esse debate sendo feito: lanço um livro, o outro o lê, o digere e debate, e assim por diante” (p. 98). Mas esse debate, lamentavelmente, não existe. E não existe porque se deixa de lado o que os próprios brasileiros pensam e publicam para privilegiar o que vem de fora, especialmente da Europa e dos Estados Unidos. Por que, então, não existe filosofia

brasileira como existiu a grega? Não por incapacidade intelectual e sim por uma carência, pela falta de uma tradição: faltam o hábito e o costume *culturais* do diálogo, entre brasileiros, como havia entre os gregos.

“*SAPERE AUDE!*”

Nos artigos anteriores refleti sobre a íntima relação entre dialogar e filosofar. Não estava falando de qualquer tipo de diálogo, mas de um intercâmbio comunitário, social. Nisso consiste o caráter histórico da filosofia. E quando digo “histórico” estou me remetendo não simplesmente ao tempo individual de cada filósofo mas àquilo que faz dele um filósofo de uma certa cultura, de uma determinada época. Estou me referindo, em suma, ao tempo concreto que faz de cada filósofo o que ele é e o leva a ver no mundo os problemas que filósofos de outras épocas não poderiam sequer ter imaginado. O filósofo tenta resolver, por mais abstratas que sejam suas reflexões, problemas humanos – problemas, esses, os mais variados mas sempre inseridos no tempo. Vemos, assim, como, ao longo dos séculos, os filósofos têm proposto suas soluções para o debate e a discussão públicos, motivando esse diálogo com a sua comunidade, com sua sociedade, com o mundo e sua época.

Quando se usa o termo “abstração”, muitas pessoas se assustam e pensam que “abstração” é sinônimo de “abstruso”, isto é, de difícil compreensão, ou, pior ainda,

sinônimo de “ininteligível”. Isto, por sua vez, leva as pessoas a imaginarem que a filosofia trata de assuntos que nada têm a ver com a vida dos homens. Disso falarei em futuros artigos. Quero, agora, refletir muito brevemente sobre a alegada inaplicabilidade da filosofia. Todos conhecem o nível de abstração a que chegam as matemáticas. Não obstante, por mais afastadas que suas reflexões possam parecer, elas se aplicam de maneira surpreendente – e mesmo espetacular – em todas as esferas da atividade humana. Os modelos que orientam aqueles que decidem as políticas econômicas de um país são, em última instância, modelos matemáticos – modelos que afetam, para bem ou para mal, milhões de pessoas. Da mesma maneira como as políticas econômicas estão baseadas e se orientam por modelos, e assim como a química e mesmo a biologia, para não dizer a física, não podem deixar de empregá-los, a ação humana não existiria sem eles. Nós agimos como imaginamos que *deveríamos* agir. A própria vida a avaliamos do ponto de vista de como acreditamos que *deveríamos* viver. As teorias sobre o Estado, num sentido ou noutro, estão baseadas na convicção de seus autores de como *deveria* ser a sociedade. Nesse sentido, toda teoria política é uma utopia, uma proposta para construirmos uma sociedade que não existe em lugar nenhum mas que *poderia* vir a existir, aproximando-se mais ou menos daquele modelo. Em poucas palavras, tanto individual como socialmente, agimos em virtude do modelo de vida e sociedade em que acreditamos.

É evidente que, por ser a vida de cada um diferente,

esses modelos de vida serão diferentes. Com os modelos políticos acontece exatamente o mesmo. Já que há várias possíveis maneiras de se organizar uma sociedade, diversas teorias aparecerão defendendo uma ou outra. Um dos modos de avaliá-las é discutindo-as. Mas podemos, também, discutir as teorias políticas que foram postas em prática, analisando sua proximidade ou não com o modelo e comprovando a viabilidade tanto de pontos específicos como da teoria como um todo. As discussões que estão ocorrendo – e têm ocorrido nos últimos anos – sobre ética na política não fazem mais do que trazer à tona a estreita relação entre filosofia e realidade, entre teoria e práxis. São essas diferenças que dão lugar a discussões que fazem avançar a filosofia pois ela consiste nesse debate, nesse diálogo. Por isso, como disse nos artigos anteriores, sem a tradição do diálogo não há filosofia.

No artigo anterior mostrei depoimentos de quatro conhecidos professores de filosofia no Brasil e concluí minhas reflexões citando a resposta de Giannotti à pergunta sobre a existência de uma filosofia brasileira. Giannotti é contundente. Menciona a falta de discussão como uma das razões para a inexistência de uma tal filosofia. Também acredita que “é bem verdade que se formou hoje uma massa razoável de gente trabalhando com filosofia, mas não percebo a realização desse debate.”² Segundo Giannotti, os intelectuais que trabalham na área de filosofia, e que chegam a se destacar publicamente, não se destacam pela filosofia que fazem, mas por discutir problemas de outra índole. Afirmo o seguinte:

Ou seja, não é a própria filosofia que ocupa o espaço público, mas pessoas que, ao discutir assuntos diversos, os temperam no molho da filosofia e, assim, conseguem ter uma determinada audiência (p. 98).

E Giannotti está aqui se referindo a pessoas “como Marilena Chaui, Paulo Arantes, Bento Prado. Eles são intelectuais que têm importância não pela filosofia que fazem, mas por participar de um certo debate cultural e político” (p. 98). Então, apesar de haver trabalho filosófico feito no Brasil, a filosofia brasileira não vinga por não achar o solo fértil para que ela floresça – e ela só pode florescer, como Giannotti muito bem observa, no terreno do debate e da discussão das idéias de brasileiros feitas por outros brasileiros.

PORCHAT: FILOSOFIA BRASILEIRA EM GESTAÇÃO

A resposta de Porchat às mesmas perguntas (“Seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira’? Como você vê as relações entre a filosofia e a cultura brasileira?”) não destoa das oferecidas por Giannotti e os outros entrevistados. Se, por um lado, não se pode negar que haja algum tipo de atividade filosófica feita no Brasil, essa atividade ainda não chega a constituir um trabalho que mereça o nome de *filosofia brasileira*, assim, sem mais, como falamos de *idealismo alemão*, *intelectualismo francês*, *empirismo inglês* etc. Sem dúvida que, apesar de discutirem problemas universais, alemães, franceses e

ingleses o têm feito de uma maneira particular. Porchat diz:

A mim me parece que, apesar de certamente haver muitos filósofos de excelente qualidade no Brasil, eles não tiveram ainda *condições pessoais e culturais* para elaborar uma filosofia própria. Há alguns nomes, aqui e ali, dos quais se pode dizer que têm uma contribuição filosófica própria, pessoal, e que produziram alguma coisa que é uma filosofia brasileira em *gestação*. (Grifos meus, p. 126).

Perceba-se que Porchat quer dizer, no fundo, que não há nem filosofia nem filósofos brasileiros. A primeira parte da sua resposta, se não é contraditória, soa, no mínimo, paradoxal. Afirma aí que há muitos filósofos que não tiveram ainda as condições *pessoais e culturais* para elaborar uma filosofia própria. Ou seja, eles são filósofos que ainda não foram filósofos! Suponho que Porchat quer dizer que não é por falta de condições intelectuais que não há brasileiros que possam ser chamados propriamente de filósofos. Posso interpretar aquilo de “não tiveram ainda condições pessoais” não no sentido de “não têm condições intelectuais”, mas no sentido de “não lhes foram dados os estímulos para eles filosofar por conta própria”. Penso que todos os entrevistados coincidem nisto: não há o estímulo cultural nem acadêmico para que o brasileiro *se sinta em condições de filosofar*. De alguma maneira, então, quem entrou num departamento de filosofia interiorizou bem a lição: *não posso querer ser filósofo!* Portanto, apesar de que um estudante pudesse ter tido uma grande vocação

para a filosofia e capacidade intelectual para fazê-la, teve o desestímulo cultural e acadêmico para não pensar por conta própria. Encontrou, note-se, um obstáculo formidável, intransponível. Mas aí está o problema. Em vez de metodologias estruturalistas que tolheram a vocação dos estudantes e os convenceram de que só podiam ser comentadores, os departamentos de filosofia deveriam ter estimulado os estudantes de filosofia a seguir o conselho de Horácio: *Sapere aude!*, ousa saber!, tende a ousadia de pensar *por ti mesmo!*

1 Ousa saber. Horácio (65 a.C-8 a.C).

2 De Marcos Nobre e José Marcio Rego, São Paulo: Editora 34, 2000, p. 98-99.



“Procurei por mim mesmo”¹

No artigo anterior concluí minhas reflexões em torno de uma frase de Horácio (65 a.C – 8 a.C): *sapere aude!*, ousa saber! Poderia, também, tê-lo feito citando um fragmento de Heráclito que serve de título a este artigo. Procurar por si mesmo. É esta a atitude que, de fato, está por trás do ofício do filósofo. Não se contentar passivamente com o que lhe é

dito ou repassado mas buscar, pelos próprios meios, o caminho da verdade. Caminho *pedregoso* da verdade, deveria dizer, porque, como no caso que nos ocupa, não é fácil determinar, assim sem mais, em que sentido há ou não há filosofia brasileira. Os artigos desta série sobre filosofia no Brasil mostram que todos os entrevistados de *Conversas com filósofos brasileiros* encontram dificuldades para dar um claro e definitivo “sim” ou “não” a essa questão. Pelo que podemos inferir das entrevistas, há condições e pessoas capazes para filosofar, mas não há produção à que possamos dar o nome de “filosofia brasileira”. Esse é o paradoxo que estou tentando resolver. A dificuldade aumenta quando os próprios entrevistados, que no título do livro são chamados de filósofos brasileiros, afirmam que não se pode falar, propriamente, de filosofia brasileira.

É o caso de Leandro Konder, professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, quem declara que, “até muito recentemente, prevalecia aquela idéia de que o brasileiro não dá para a filosofia”, e termina:

[...] eu acho que uma base de competência filosófica é construída ao longo de várias gerações, de modo que não sei se vai dar para superar esse preconceito muito rapidamente, mas acho que já está sendo feito um trabalho interessante nesse sentido. (p. 186).

Quais são as causas desse preconceito? Que fatores

concretos impedem a existência, a curto prazo, de uma filosofia brasileira? A entrevista com Leandro Konder não ajuda a responder a essas questões, mas mostra que mesmo aqueles que, como ele, são escolhidos para uma entrevista por serem “filósofos brasileiros” – esse é título do livro – mostram-se céticos sobre a possibilidade de que, mesmo num futuro próximo, tal filosofia se consolide definitivamente! Instado a citar os nomes dos filósofos brasileiros mais importantes, Konder responde:

[...] acho simpáticas as iniciativas das pessoas. [!?] Confesso que me sinto muito desencorajado de ler o trabalho da Marilena sobre Espinosa, *A nervura do real*, porque é imenso... Mas a Marilena é uma pessoa que *seguramente* [!?] toma iniciativas que eu acho muito positivas. Temos o Giannotti, *que é uma pessoa difícil* [!:]. Também escreve coisas pedregosas e não estou acompanhando o trabalho dele. Mas vejo nele uma *disposição* [!?] que me é simpática, me agrada. (Grifos meus, p. 186).

Ou seja, sem ler o livro sobre Espinosa da Marilena, ela é uma pessoa que “seguramente” tem iniciativas positivas, e sem acompanhar o trabalho do Giannotti, “pessoa difícil” (!?), por ser “pedregoso” o que escreve, lhe é “simpática” a “disposição” deste último! Quer dizer, Giannotti, mesmo depois de ter recebido uma formação privilegiada e de ter sido professor num dos melhores departamentos de filosofia

do Brasil, no qual se aposentou, tem apenas uma *disposição* à filosofia que Leandro Konder vê com simpatia! Falando de Giannotti, Roberto Schwarz e Paulo Arantes, Konder afirma: “Decisiva é a colaboração que eles dão a esse trabalho de mapeamento de conceitos, de prelúdios à filosofia”. E arremata: “Se não é filosofia, é um prelúdio a ela” (p. 168). Em poucas palavras: em mais de seis décadas de existência do departamento de filosofia da USP, alguns dos seus mais eminentes quadros fazem simplesmente um bom trabalho de “mapeamento de conceitos”, o que representa, segundo Konder, apenas um “prelúdio à filosofia”! Talvez os responsáveis de não haver filosofia brasileira não sejam pessoas como a Chauí e Giannotti (e tantos outros entrevistados no livro) que produzem, e sim pessoas que não lêem o que eles escrevem por serem seus livros “imensos” ou “pedregosos” ou seus autores “pessoas difíceis”! Só resta uma coisa a concluir: não há filosofia, em suma, porque a discussão que poderia acontecer sequer começa.

A entrevista com Ruy Fausto² pode nos ajudar a avançar no esclarecimento das causas dessa situação.

As perguntas, cujas respostas dadas pelos diferentes entrevistados estamos analisando, são: “Seria possível falar de uma “filosofia brasileira”? “Como você vê as relações entre a filosofia e a cultura brasileiras?” A resposta de Ruy Fausto é:

É complicado! Eu acho que ela praticamente não existia até

os anos 60: tínhamos as velhas gerações com alguns sujeitos inteligentes, mas era muito pouco. Depois houve um formidável crescimento: um país em que quase não havia filósofos, tem hoje não sei quantos filósofos capazes, no sentido de *profissionais da filosofia*. (Grifo meu, p. 154).

Não se trata, então, de capacidade intelectual, já que a velha geração, segundo Ruy Fausto, contava com “alguns sujeitos inteligentes”. E hoje há muita gente capaz. “Filósofos capazes”, diz Fausto, mas imediatamente sente a necessidade de esclarecer: “no sentido de profissionais da filosofia”. Isto é, muitos *professores de filosofia* muito capazes. Profissionais da filosofia, mas, claro, não filósofos. O problema no Brasil, para Ruy Fausto, é que “há uma distância entre a seriedade universitária e a participação na vida do país”, e tal participação “não se faz facilmente” (p. 154). Aqui vemos mais uma coincidência com os outros entrevistados e com o que tenho insistido nestes artigos e noutras oportunidades. Não existe essa integração desejada e desejável entre os “profissionais da filosofia” e a sociedade brasileira. E se existe, tal integração se dá timidamente e na forma indicada por Giannotti, com uns poucos professores de filosofia que têm destaque público – destaque que não vem por eles fazerem filosofia, como adverte o próprio Giannotti, mas por discutirem assuntos externos à filosofia propriamente tal.

Como Porchat, Ruy Fausto queixa-se também da ênfase exagerada na história da filosofia – no sentido de

preparar os alunos para exclusivamente serem bons comentadores dos grandes filósofos do passado. Porchat afirmava que deve dar-se ao aluno a oportunidade de se expressar filosoficamente, de dizer o que *ele* acha. Dizia Porchat

Do contrário, acontece o que tem acontecido: um departamento como o de filosofia da USP, que é de altíssimo nível [...], produz excelentes historiadores da filosofia, mas não estimula a produção de um pensamento original.

E imediatamente explica o que quer dizer por “pensamento original”:

Produzir um pensamento original significa estimular os alunos a ter coragem de assumir posições, ao mesmo tempo mostrando-lhes o quanto essas posições teriam que ser melhoradas para adquirir o *status* de opiniões filosóficas sérias. (p. 128).

Ruy Fausto também concorda com Gerd Bornheim, outro dos entrevistados no livro. Bornheim afirmara que a filosofia tem de ter mais contato com outras áreas: “Gostaria que houvesse, de um lado, um maior intercâmbio com a política e as ciências sociais, e, de outro, com a crítica literária. Mas não vejo isso no Brasil, porque a cultura filosófica é muito rara entre nós” (p. 54). Assim, além de estudar filosofia

voltada à história da filosofia, Ruy Fausto acredita ser necessário permitir ao estudante de filosofia, também, uma formação voltada para outras áreas. Diz ele:

[...] a meu ver deveria ser garantida uma dupla formação, porque os filósofos aprendem a pensar, ler etc. etc., mas não têm um objeto. Eles podem fazer história da filosofia, mas deveriam ter um objeto. Ainda que queiram ser filósofos, precisam de uma outra formação. O ideal seria filosofia e mais qualquer coisa: pode ser filosofia e arte, filosofia e física etc. (p. 155).

Pelo que podemos inferir desta e das outras entrevistas, reconhece-se, por um lado, a competência profissional de quem se dedica a estudar e dar aula de filosofia no Brasil. Mas, por outro lado, aponta-se a falta de duas coisas fundamentais: da tradição da discussão e do debate, por um lado, e do caráter interdisciplinar do trabalho filosófico. Tinha refletido num artigo anterior sobre o fato de a filosofia estar para as ciências humanas como a matemática para as ciências naturais. Iria ainda mais longe: a reflexão filosófica perpassa todas as áreas do pensamento humano – o que permite ao filósofo dialogar e debater com quem está fora do campo específico da filosofia e das ciências – como, por exemplo, é o caso da filosofia da arte. Isso nos leva à conclusão necessária de que a filosofia não é uma tarefa individual e sim social. Sem uma cultura que permita e estimule o debate, sem as

instituições acadêmicas que inculquem e respeitem a necessidade e o direito ao pensamento original e criativo, em nenhum país poderá haver filosofia. Hoje, alemães, franceses e ingleses, assim como fizeram antigamente os gregos, podem dizer “ousamos saber”. Isso, aqui no Brasil, só ocorrerá quando a sociedade e a academia reconhecerem no estudante de filosofia o direito a dizer, parafraseando Heráclito, “procurarei por mim mesmo”. Haverá filosofia no Brasil, no entanto, quando todos ou a maioria daqueles que se dedicam a ela possam dizer, em conjunto, *procuramos por nós mesmos!*

1 Heráclito (c. 540 – 480 a.C.).

2 Professor da Universidade de Paris VIII, onde reside, e professor emérito da USP.



A sacralização do método

Há uma diferença muito grande entre lutar para que haja uma filosofia *brasileira* e lutar para que exista filosofia *no* Brasil. No texto que venho analisando há vários meses, os entrevistados devem responder à pergunta se é possível falar de uma filosofia *brasileira*. Por filosofia *brasileira* podemos, com efeito, entender duas coisas. É possível falar de uma

filosofia brasileira no sentido de ela ser completamente diferente de outras filosofias. Pressupor-se-ia, desse modo, uma concepção *nacional* de se fazer filosofia completamente diferente de outros estilos também nacionais. Evidentemente, falar de filosofia *brasileira* neste sentido é cometer um absurdo. A filosofia não pode ser – e nunca foi – “nacional” ou idiossincrática dessa maneira. Ou ela é universal ou não é filosofia. Como a ciência, ela não pode valer para esta ou aquela nação, para este ou aquele grupo de pessoas. O que houve e há é filosofia feita nesse ou naquele país, mas que discute os problemas do ser humano em geral, problemas que pertencem ao filósofo não por ser desta ou daquela nacionalidade e sim por ser, simplesmente, um ser humano.

No texto que estou analisando, Bento Prado Jr. afirma:

A idéia de uma filosofia nacional é obviamente uma idéia problemática. [...] continuo achando que é muito difícil falar numa filosofia nacional, porque isso parece implicar uma espécie de psicologismo, uma espécie de alma nacional, de um gênio nacional. (p. 211).

Fazer filosofia é descobrir – e procurar resolver – problemas que interessam ou poderiam vir a interessar a qualquer ser humano, independentemente desta ou daquela região, nação ou época. O problema da justiça, da desigualdade, da acumulação de riquezas, por exemplo, já interessava aos antigos gregos. Isso permite que ainda

possamos – e devamos – dialogar com eles e discutir suas análises e propostas. Para evitar essa ambigüidade, a pergunta deveria ser esta: “seria possível falar de uma ‘filosofia *no* Brasil?’” Isto remete já à questão que interessa: podemos dizer que se faz filosofia, *no Brasil*, como se faz *na França*, *na Alemanha*, *na Inglaterra* e se fazia *na antiga Grécia*? É esta, realmente, a pergunta que os entrevistados responderam – e sua resposta, como temos visto, foi negativa.

Bento Prado Jr. esclarece sua resposta: “Pode-se falar de tradições filosóficas que se instauram” e, com razão, ele insiste “no caráter necessariamente universal da filosofia”: “É nesse sentido que se pode falar em tradições que se constituem por meio de dispositivos institucionais, sem voltar a idéias como gênio da língua, como espírito de um povo” (p. 211).

A pergunta, então, pode ser posta de outras maneiras: instaurou-se no Brasil, já, uma tal tradição filosófica? Existem esses dispositivos institucionais? Evidentemente que as respostas a estas perguntas são negativas – e nisso concordam os entrevistados. Aliás, o que vemos é que certos “dispositivos institucionais” conspiram e conspiraram contra a instauração de uma tal tradição. Uma delas tem sido a institucionalização de um certo estilo que se tornou antifilosófico. Como reconhece Oswaldo Porchat, a insistência no método estrutural de leitura, por exemplo, afastou os estudantes da possibilidade de realmente fazer filosofia e os forçou a serem comentadores ou historiadores das idéias dos filósofos consagrados.

Percebemos, pela própria autocrítica dos uspianos, que,

ao invés de preparar os candidatos a filósofos a lidar com os problemas *do homem*, os prepararam a exclusivamente ler as idéias *de homens*. Em lugar de prepará-los para solucionar os problemas que traz esse livro aberto que é a vida, a sociedade, o próprio homem, os preparavam para interpretar livros e somente livros. (Livros esses, aliás, que discutiam problemas que interessaram a homens de outras regiões e tempos.) Enquanto o filósofo se defronta com problemas universais, o estudante foi forçado a se debruçar nos livros. Desse modo, o próprio método, que deveria ser um instrumento para filosofar, ergueu-se como uma muralha entre o pensamento e a realidade; ao invés de ser um meio para se resolver problemas filosóficos, converteu-se em obstáculo infranqueável para um possível filosofar. Paradoxalmente, aquela insistência no método de leitura parece não ser boa o suficiente para que os mestres em leituras lembrem o que seguramente leram. Por que esqueceriam conselhos dos grandes filósofos como, por exemplo, Hobbes e Rousseau? Na "Introdução" ao seu *Leviatã*, Hobbes lembra de um ditado que diz: "a *sabedoria* não se adquire pela leitura dos *livros*, mas do *homem*" (grifos do autor). E esqueceram também estas belas palavras do último parágrafo da seção introdutória do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, de Jean-Jacques Rousseau: "Oh! homem, de qualquer região que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me: eis tua história como acreditei tê-la lido *não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza que jamais mente*" (grifos meus).

Estranhamente, não é esse exemplo que se segue. Não se prepara, então, o estudante para que estude o livro da própria história, da própria natureza humana, da própria realidade, diretamente, como o faria um verdadeiro filósofo ou um cientista quando estuda a natureza, o universo. Não, entre a sociedade, a história, a natureza humana, por um lado, e seus problemas, a academia inventa muralhas chamadas métodos, ou, como hoje está em voga dizer: *leituras*... Assim, enchem-se os peitos para falar "da minha leitura de Foucault", "da minha leitura de Kant", "da minha leitura de Heidegger", quando o que se espera de um verdadeiro filósofo é que saiba entender, decifrar ou resolver os enigmas da própria realidade, diretamente, sem intermediários – pois, que eu saiba, esse é o desafio do filósofo.

Esse artifício das "leituras", claro, é muito útil: a verdade pode ser deixada para depois. Com efeito, se cada um tem direito à sua personalíssima leitura, e podemos fazer mil leituras do mesmo texto, a decisão sobre qual delas está próxima do que o texto *verdadeiramente* disse fica para um *nunca mais*... (a não ser que o filósofo lido esteja vivo, mas, convenientemente, quase sempre está morto). Desse modo, explodimos a verdade, a realidade, a relação direta com os problemas filosóficos – o que sempre interessou os filósofos – e, com isso, a própria filosofia. O método passou a ocupar o lugar que deveriam ter ocupado os problemas filosóficos. Não houve simplesmente uma inversão de valores, houve uma substituição de objetos. Os objetos e problemas

filosóficos foram deslocados do centro da reflexão filosófica, sendo substituídos por metodologias de leitura cuja finalidade não era, nem podia ser, resolver questões filosóficas e, sim, esclarecer-se sobre “a ordem das razões” dos grandes filósofos. Não importa mais, portanto, ter uma vivência filosófica. A vivência filosófica foi substituída por uma atividade de bibliotecário, de escriturário, de erudito. A questão não é mais como reconhecer ou resolver um problema filosófico, como diferenciar um problema filosófico de um científico etc. A questão é, simplesmente, saber ler o que o outro ser humano escreveu e não mais entender e resolver problemas filosóficos. Assim, o método de como ler filosofia passou a ser uma das causas de por que não se fez, e não se faz, filosofia. Esta é a história da antifilosofia no Brasil: entre fazer filosofia e sacralizar um método, optou-se pelo segundo.



Philosophia, opera aberta

Na música erudita ocidental vemos estilos diferentes. As notas são as mesmas mas se compõe, em cada estilo, de uma maneira diversa e, em alguns casos, em oposição à tradição. No entanto, em que pesem essas particularidades de estilo e concepção musicais, ao falar dos músicos clássicos falamos

da universalidade de suas composições. Épocas diversas e estilos e concepções distintos, música universal. Na arquitetura ocorre o mesmo, com a diferença de que aqui não podemos falar só da arquitetura ocidental. Podemos falar da arquitetura de civilizações as mais variadas e distantes, umas das outras, no tempo e no espaço. Com a filosofia não é diferente. Podemos falar, então, de *estilos* de filosofar que são claramente diferentes, apesar de a filosofia ser universal – universal, entre outros, no sentido de falar para o ser humano enquanto tal.

Em *Conversas com filósofos brasileiros*, Bento Prado Jr. fala de “estilos filosóficos”. Chega inclusive a mencionar “condições mínimas para o advento de um estilo original em filosofia” (p. 211). Mantendo, porém, que a “idéia de uma filosofia nacional é obviamente uma idéia problemática” – e “insistindo no caráter necessariamente universal da filosofia” –, Bento Prado não deixa de reconhecer que a filosofia é feita por meio de estilos originais. Devo concordar plenamente. Cada filósofo, penso, tem um estilo próprio para filosofar. Mais ainda, considero que cada filósofo só pode fazer filosofia de uma maneira ou de outra, com um estilo ou outro, dependendo, tudo isso, de fatores pessoais, culturais e históricos. Nossa maneira de ser e o nosso tempo nos condicionam de maneiras diversas e, claro, o universal só pode ser pensado a partir do particular. Não preciso ser hegeliano para concordar com Hegel nisto: cada filósofo é filho da sua época e ninguém pode escapar dela assim como ninguém pode sair da sua própria pele. Como consequência disso,

cada filósofo tem de ser, em muitos sentidos, original e ter um estilo próprio. Por mais universal que seus problemas sejam, a particularidade em que está inserido definirá como os resolve.

Para Bento Prado, se bem que não podemos falar de um estilo filosófico *no* Brasil, já é possível falar de um “certo estilo de trabalho acadêmico”. Mas, justamente, esse “certo estilo acadêmico” parece ser um empecilho para que se instaure, definitivamente, um estilo filosófico propriamente tal. O problema é que, no Brasil, para Bento Prado, “é possível dizer que existe uma tradição de leitura de tal autor”! (p. 212). Mas precisamente pela ênfase na leitura “de tal autor” fica adiada permanentemente a criação filosófica própria – com a conseqüência de que o “estilo original de fazer filosofia” poderia não se concretizar, aqui no Brasil, nunca! Esquecem, os peritos em metodologias, que o filósofo não o é porque lê e sim porque pensa. Alguns parece que não percebem que não aprendemos a pensar depois de aprender métodos de pensamento. Aprendemos a pensar, pensando, e a filosofar, filosofando. Os grandes filósofos não foram simplesmente *leitores*, foram *pensadores*. Pensaram o homem, a história, o mundo, a vida... Assim, quando se institucionalizam métodos, fecham-se portas. Fecha-se a porta da vida, do mundo, da história, do homem. Abre-se a porta de uma estreita sala em que o aprendiz de filósofo deve seguir métodos, ler autores consagrados (ou sacralizados pela instituição) e deixar que a história, o mundo e a vida sigam seus cursos. Por isso, história,

mundo e vida serão pensados e refletidos por outros que, depois de publicar seus livros, serão lidos por aqueles que, enclausurados naquelas salas de leitura metódica, nunca vão ser permitidos de pensar por si. Dessa maneira, o que se consegue é estimular a cultura da importação de idéias e da desertificação de mentes.

Bento Prado vê muito claramente os perigos da institucionalização:

Tenho a impressão que é necessário que haja uma política da filosofia, uma política que pelo menos neutralize os efeitos mais imediatamente nefastos da institucionalização, que são, por exemplo, a restrição do cânone: a determinação do que é filósofo e do que não é filósofo, quais são os filósofos bons, quais são os filósofos maus. (p. 212).

Trata-se, então, de que se institucionalize uma tradição que seja aberta, pluralista, que estimule a produção própria e não simplesmente a reprodução do que já foi feito. Uma tradição que não tema a originalidade e ousadia das novas gerações e das novas maneiras em que a filosofia pode continuar sendo feita. Diz Bento Prado, com razão: “O grande perigo, portanto é, no fundo, o fanatismo, o sectarismo e o cânone – o fio de quarentena que se estabelece em torno de certas tradições que se tornam sacrossantas”. E que podemos fazer para lutar contra essa tradição do cânone e da imposição de modelos de se fazer filosofia? A solução só pode ser,

como Bento Prado mesmo diz: “podemos, digamos, tomar uma atitude reativa, combater as formas de fechamento e de mitificação do discurso filosófico” (p. 213). Devemos, em suma, abrir esse quarto em que enclausuramos os candidatos a filósofos e permitir que circulem livremente pela vida, pela história, pelo mundo; permitir que voltem a esse quarto quando precisem e que leiam, se inteirem do que foi pensado, que saibam que dizem aqueles livros aos que antes estavam acorrentados, lendo-os, agora, por necessidade e interesse próprios e não por serem, os livros, a única opção para sua reflexão. O estudante de filosofia pode, e deve, entrar e sair desse quarto em que antes estava obrigado a ficar, enriquecendo sua reflexão com a vida, com o presente e com o passado, com outras áreas do pensamento e da atividade humanas e, de maneira semelhante, com as idéias de outros pensadores, vivos ou mortos.

O passado filosófico, no entanto, não pode determinar a filosofia no presente, e esta não se esgota no pensamento do passado. A filosofia se faz e refaz, no tempo e pelo tempo. Na entrevista com Bento Prado, encontramos considerações muito provocantes sobre a relação entre filosofia e literatura que dizem muito sobre a própria filosofia. A pergunta é: “qual a diferença entre filosofia e literatura?” Ele responde: “é melhor pensar em uma história dos limites entre literatura e filosofia”. E, parafraseando Sartre, diz:

[...] ele descreve a poesia moderna dizendo que, o que vale

para a poesia moderna, não vale para a poesia clássica, não vale para a epopéia, não vale para a *Divina comédia*. Então é difícil pensar essas questões de maneira eternitária e essencialista sem uma história dos gêneros literários. (p. 220).

Penso que isso se aplica também à filosofia. O que vale para a filosofia platônica não vale para a aristotélica, não vale para a medieval, para a moderna, nem para a contemporânea. Temos estilos e maneiras de conceber e fazer filosofias. Aí está o nó da questão. Por isso não podemos *impor* concepções do que seja a filosofia, do que seja o método filosófico que possa servir para todas as épocas e os filósofos. E é justamente por isso que devemos deixar que cada um filosofe como pode e como quer, sem ataduras, sem moldes, sem fixidez, sem fanatismo, sem cânone. Cada mente, uma sentença, cada filósofo, um estilo filosófico.



O método do *não farás!*

Pelas declarações dos professores de filosofia que se formaram na USP,¹ a questão do método de leitura dos textos filosóficos representou um dos obstáculos para que no Brasil se fizesse filosofia. Isto porque o estudante era treinado para buscar exclusivamente “a ordem interna das razões” e

esquecer quaisquer considerações sobre a inserção histórica da obra, do autor, o contexto do problema etc. Esta foi a metodologia imposta no Departamento de Filosofia da USP e, apesar de alguns professores, como Porchat, terem chamado a atenção sobre os problemas que isso tem representado, parece ser o método que ainda prevalece. Em outros lugares praticou-se outra metodologia.

Um dos entrevistados do livro que estamos analisando, Raul Landim Filho, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, afirma: “Do meu ponto de vista, a melhor maneira de fazer filosofia é analisar as questões filosóficas através de um método de análise histórico-conceitual” (p. 259). Evidentemente, a filosofia encontra na própria história as condições para seu aparecimento, e os filósofos se inserem nela de maneiras diferentes e, por óbvias razões, são levados a pensar diferentemente. Circunstâncias mais ou menos individuais ou sociais, logicamente, os levarão a ter certos problemas e não outros. Neste sentido, a história determina a filosofia porque condiciona os homens, mesmo que não mecanicamente, a pensarem de uma ou de outra maneira. O mesmo episódio histórico, por exemplo, pode provocar reações diferentes em dois pensadores que poderiam propor, a partir daí, teorias completamente opostas. Não precisamos de grande esforço para ver como a consolidação da ciência nos séculos XVI e XVII levou os filósofos a mudar, não só sua concepção do que é filosofia, mas suas visões do mundo, do universo como um todo, de como os levou a ter novos

problemas para resolver. O aparecimento da ciência muda o mundo e, com ele, as preocupações mais fundamentais do homem. Diz Landim:

Uma questão filosófica, geralmente tem um “enraizamento histórico”, isto é, ela (ou alguma outra questão conexas a ela) foi tematizada por um texto, clássico ou contemporâneo. (p. 259).

Considero impossível que possamos compreender completamente um texto – ou ser o mais fiéis ao que o autor disse e quis dizer – sem ter um conhecimento, não só do contexto histórico-teórico do problema, mas dos acontecimentos mais relevantes, para seu pensamento, da vida do autor. Estou usando o termo “histórico” em dois sentidos. Num sentido, um problema filosófico aparece motivado por algo, seja na vida concreta do filósofo, seja na sua vida pessoal, emocional, espiritual ou intelectual. Noutras palavras, sua preocupação nasce *no tempo e no tempo do autor*. Por exemplo, o aparecimento das geometrias não-euclidianas levou à pergunta “qual é a geometria que refere o espaço real?”. Esse é um problema que aparece porque alguém, num momento determinado, descobre e publica seus resultados sobre a existência de uma outra (ou de outras) geometrias. Num outro caso, e num contexto maior, houve certamente razões históricas concretas – conflitos sociais, guerras civis etc. – que motivaram Hobbes a manter o que mantém no seu *Leviatã*.

No caso das geometrias não-euclidianas, as soluções estão mais ancoradas em considerações puramente teóricas. No segundo caso, em Hobbes, podemos ver que suas decisões teóricas foram influenciadas decisivamente por questões ideológicas, políticas e sociais que, ao que parece, o acompanharam desde sua juventude. Esse “enraizamento histórico” de que fala Landim é, na verdade, um enraizamento duplo: na história teórica da questão, e na história humana.

Penso que este método de leitura defendido por Landim é o correto. E isso por duas razões. Primeiro porque, à semelhança do método defendido tradicionalmente no departamento de filosofia da USP, enfatiza a “ordem das razões”, a estrutura argumentativa, mas, à diferença daquele, não deixa de fora o solo em que o filósofo está enraizado: a história. Este segundo método permite um diálogo ao mesmo tempo mais aprofundado e abrangente com o texto já que entram em jogo considerações lógicas e semânticas: está em jogo a validade lógica e a verdade. Diz Landim:

Como o objetivo principal é usar o texto para elucidar a questão, é legítimo explicitar, *acrescentar*, *corrigir* a lógica do próprio texto. Por isso mesmo, é legítimo *questionar*, tematizar e *avaliar* a elucidação que o texto deu à questão segundo a sua estrutura original. (Grifos meus, p. 259).

Não sei como poderíamos fazer de modo diferente, isto é, não vejo como não ler um texto sem conhecer as

condições teórico-históricas que levaram um autor ao problema, ou como poderíamos deixar de avaliar o que disse, tanto do ponto de vista da estrutura lógica do texto como da correspondência de suas teses com a realidade.

Por tudo isso reagi com verdadeiro espanto quando escutei, por duas ocasiões, a tese de que a teoria política de Hobbes defenderia o Estado liberal! Como alguém poderia manter, partindo da idéia de que o Estado deve ser concebido como o domador de uma matilha de lobos, que os tais lobos desfrutem dos direitos que um Estado liberal defende e preconiza? Como, na ordem geométrica das razões do *Leviatã*, podemos achar uma fresta para inserir uma tese não-absolutista, não-autoritária ou, pior ainda, republicana e *liberal*? Como conceber como liberal um texto que é transparente no que diz respeito a proibir a acumulação de riqueza e o conseqüente crescimento desproporcionado de um segmento da sociedade – segmento que, pelo poder que adquiriria, poria em perigo o poder absoluto do soberano? Se aplicamos o método histórico-conceitual poderíamos ver claramente como se entrecruzam as tendências antiliberais – que Hobbes mostrou desde sua juventude – com sua real participação política sempre defendendo o lado realista e não liberal das polêmicas. E veremos como isso se reproduz na lógica do *Leviatã*, uma obra cujo objetivo é o de construir os argumentos mais refinados para defender o poder absoluto e centralizado do soberano.

Referindo-se a um dos professores franceses que in-

trouzeram o método estrutural (e antifilosófico) de leitura que prevaleceu na USP, Raul Landim afirma:

Guérolt certamente se oporia a essa concepção [histórico-conceitual]. Ele distinguia claramente a função do historiador da filosofia da do filósofo. A pretensão do seu método, que é um método de historiador da filosofia, seria a de reconstruir o sentido do texto pela análise da sua estrutura argumentativa. Tal como os historiadores anglo-saxões, nem a erudição histórica nem o contexto de produção do texto são relevantes para a compreensão da obra do autor estudado. Mas em Guérolt, a reconstrução da lógica argumentativa deve ser imanente ao próprio texto. Portanto, nenhum instrumento conceitual estranho ao próprio texto estudado pode contribuir para o seu esclarecimento, pois o método estrutural visa explicitar o sentido de uma obra filosófica levando apenas em consideração os conceitos, as teses e a forma da argumentação imanente à própria obra. (p. 258).

O que Guérolt propunha, penso, poderia ser admitido – e mesmo assim *cum grano salis* – na compreensão de uma prova matemática. Pois até nas provas matemáticas pode ser pertinente, para entender o que o teorema se propõe, conhecer o contexto de produção da prova. Refiro-me, aliás, a esse método como “antifilosófico” porque não é um instrumento para *fazer* filosofia e, na prática, como reconhecem vários dos seguidores, discípulos e colegas da USP, representou um

obstáculo para que os estudantes ousem filosofar e se limitem, simplesmente, a comentar textos de filósofos consagrados segundo esta e só esta metodologia. Paradoxalmente, insistiu-se, com sucesso, num método esdrúxulo: o método do *não fazer!*

1. Vejam-se as entrevistas com Oswaldo Porchat e Bento Prado Jr.



Filosofia: o universal no contingente

Guido Antônio de Almeida, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro e um dos entrevistados de *Conversas com filósofos brasileiros*, faz declarações que permitem entender melhor as razões de não podermos falar de uma filosofia brasileira “no mesmo sentido em que se pode falar da existência de uma ‘filosofia francesa’, de uma ‘filosofia alemã’”. Segundo ele: “Não existe ainda uma tradição – que espero já estar se constituindo – de discussão interna” (p. 233). E chama a atenção, corretamente, para o sentido em que a expressão “filosofia brasileira” deve ser entendida:

Claro que a filosofia é universal e falar de uma filosofia nacional é uma bobagem, pois, da mesma maneira que não

existe uma matemática alemã, não existe uma filosofia alemã. No entanto, pode-se falar de uma filosofia alemã, francesa, inglesa, no sentido de que há um espaço interno de discussão do qual a produção filosófica se alimenta. (p. 233).

Guido de Almeida tem toda a razão. Não esqueçamos que mesmo a respeito da matemática podemos usar expressões que indicam essa pertinência histórico-contextual do conhecimento universal. Com efeito, falamos da matemática babilônica, egípcia, grega afirmando, simultaneamente, tanto seu valor universal quanto sua particularidade histórico-cultural. Poderíamos contar os segundos, minutos e horas num outro tipo de cálculo, mas preferimos continuar com o cálculo hexadecimal dos babilônios. Nossa contagem das horas, então, sendo hexadecimal, não deixa de ser menos universal por ter sido concebida por um povo específico e sob condições particulares. Tendo isso em mente, não podemos deixar de concordar com Guido de Almeida, que, continuando o trecho antes citado, afirma:

Então, muito embora a filosofia seja universal, ela é o fruto de uma história contingente, do trabalho de indivíduos de uma mesma geração, ou de gerações próximas, que se conhecem e se criticam mutuamente. (p. 233).

Não pode haver dúvida de que a universalidade da

filosofia não exclui a particularidade da sua concepção e a inserção histórica do pensador. Evidentemente, esse pensador, sozinho, não poderá fazer contribuições à filosofia universal se está inserido num contexto em que nada do que propõe se discute e se perde no esquecimento de tantos livros cujas páginas contêm teses valiosas mas ignoradas, não debatidas, não discutidas nem avaliadas. (Precisamos aprender a reconhecer o valor do que os nossos pares fazem, apesar de talvez não compartilharem das nossas concepções e mesmo sendo nossos desafetos.). Sobre essa discussão, Guido de Almeida afirma: "É isso que espero estar ocorrendo no Brasil" (p. 233).

Giannotti, na sua entrevista, pensa que, lamentavelmente, isso não está ocorrendo nem tem ocorrido por uma razão simples: pela influência das "vagas" que vêm de fora e não permitem que uma discussão, feita entre brasileiros sobre o que outros brasileiros produzem, possa prosperar. Lembremos o que Giannotti disse a esse respeito:

Sempre que vem uma grande vaga da Europa ou dos Estados Unidos, somos levados a desconhecer o trabalho de formiga que está sendo feito por aqui. Basta acompanhar as evoluções da última moda, a escuderia habermasiana, que trabalha como se isso aqui fosse terra arrasada. (p. 98).

A questão do debate, então, é uma condição *sine qua non* para a existência da filosofia em qualquer país. Guido de

Almeida pensa que não podemos esquecer o debate que está sendo feito fora do país (com o qual todos os entrevistados do livro não deixam de concordar), mas afirma que “é igualmente importante ter um debate para a discussão interna”. E propõe: “Devemos buscar esse acesso à filosofia internacional a partir de uma identidade filosófica brasileira e não individualmente” (p. 233). E, naturalmente, essa “identidade filosófica brasileira” só poderia ser criada com a constituição de um grupo não-institucional que discuta o que outros propõem. Emprego o termo “não-institucional” porque o debate deve ultrapassar os limites estreitos das academias. Penso que a consolidação dos grupos de pesquisa, intra ou interinstitucionais, não seria suficiente para o aparecimento de uma filosofia no Brasil. A criação de grupos atomizados só fará que o trabalho filosófico feito no Brasil continue sendo um esforço *acadêmico* e não um fenômeno *social*.

É importante esclarecer que muitas das afirmações feitas pelos entrevistados fazem alusão a uma antiga polêmica. De uma parte, falava-se de uma filosofia brasileira no sentido de uma filosofia nacional. Um dos entrevistados do livro, Tércio Sampaio Ferraz Jr., refere aquela polêmica. Ao responder à pergunta “Seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira?’”, diz:

Comecei a conhecer esse tema com o professor Reale, de quem sempre ouvi que não apenas era possível uma filosofia


brasileira, como era necessário falar sobre isso, porque seria um sinal da maturidade de um povo. De outro lado, durante todo o meu curso na Maria Antônia [rua onde ficava o antigo Departamento de Filosofia da USP] ouvi o inverso do professor Cruz Costa, que dava risada dessa história de filosofia brasileira, de filosofia do direito brasileira. Ele até admitia que pudesse haver uma filosofia na literatura brasileira, mas não uma filosofia como tal. (p. 279).

Na avaliação de Sampaio Ferraz Jr., tanto os seguidores do professor Miguel Reale como o grupo que se formou na tradição da Maria Antônia são passíveis da mesma crítica. Nenhum desses grupos desenvolveu um pensamento filosófico integrado e enraizado na cultura brasileira. Ele diz:

Creio que em ambos os lados há um distanciamento de fenômenos concretos como, por exemplo, o próprio fenômeno jurídico. No caso do professor Miguel Reale, embora ele seja evidentemente um pensador integrado, na sua vida acadêmica e na sua vida política, o forte de sua obra é uma especulação que é muito mais um diálogo com a filosofia do direito européia. No caso da Maria Antônia, por outro lado, também não se desenvolveu uma reflexão cuja raiz estivesse na nossa cultura. Aquela interdição do filosofar fez com que ficassem estudando os sistemas dos outros, sem sequer dialogar com eles... (p. 280).

E isto é grave: estudar *externamente* os sistemas dos outros, europeus ou norte-americanos, *sem sequer dialogar com eles!*

Quem sabe... se levássemos a sério o que aqui no Brasil nossos pares fazem, se valorizássemos nossa contingência e confiássemos na nossa capacidade – tanto dos amigos quanto dos desafetos – poderíamos, partindo das nossas contingências, superar o particular e aceder ao universal – é o que, aliás, os grandes filósofos sempre fizeram...



O método como mordaza

No artigo anterior refleti sobre a relação entre o universal e o particular na filosofia. A filosofia, como a ciência, tem pretensão de universalidade. Isto é, suas teses, como as leis nas ciências naturais, não são concebidas para valer unicamente no *aqui-e-agora*. Apesar de a filosofia ser feita dentro do tempo e o espaço do pensador, ela ultrapassa tal concretude. Desta tensão entre imanência e transcendência, entre particular e universal, a filosofia não pode escapar. Nisso insistem alguns dos entrevistados de *Conversas com filósofos brasileiros*, como temos podido ver nos artigos anteriores.

Na sua breve resposta à pergunta que nos vem

ocupando – “Seria possível falar de uma ‘filosofia brasileira?’” –, Marilena Chaui afirma que “a grandeza da filosofia, quando comparada às demais disciplinas, está na universalidade” (p. 310). Mesmo assim, ela não deixa de apontar para a dependência temporal da reflexão filosófica:

mas o que se tem, na verdade, é uma pluralidade de respostas, historicamente determinadas, e uma pluralidade de argumentos, conceitualmente determinados, para questões que são universais. (p. 310).

Na sua resposta, Marilena Chaui distingue a filosofia das “demais disciplinas”, e o que a distingue seria sua universalidade. Mas mesmo a literatura é universal num sentido. Podemos falar das obras da literatura universal tendo em mente aquelas que transcendem as idiossincrasias nacionais e falam, a partir da sua inserção temporal, geográfica e cultural e pela sua qualidade intrínseca, para qualquer ser humano. As outras disciplinas são, claro, a biologia, a química, a física etc. que não podem ser concebidas senão como tendo validade universal. O caráter universal da filosofia, então, não é um termo tão unívoco como poderia parecer. Contudo, é indubitável que a filosofia não existe como “filosofia nacional” e, nisso, Marilena Chaui e os outros entrevistados que mantêm o caráter universal da filosofia estão cobertos de razão.

Carlos Nelson Coutinho, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, dá uma resposta semelhante.

Coutinho pensa que não existe uma “filosofia nacional”, e esclarece por quê:

Isso o Álvaro Vieira Pinto tentou fazer na época do ISEB [Instituto Superior de Estudos Brasileiros]. E o padre Vaz, na mesma época, fez um artigo muito bonito dizendo exatamente que isso não existe. Aristóteles nasceu na Grécia, mas dificilmente você pode dizer que Aristóteles era um “filósofo nacional grego”, simplesmente. (p. 381).

Coutinho é enfático: “A filosofia tem uma dimensão universal indiscutível”. Mas não deixa de reconhecer que existe “um condicionamento histórico nacional da filosofia: Descartes não poderia ser alemão, é francês”.

Como outros entrevistados, Coutinho torna clara essa tensão da filosofia entre o imanente e o transcendente, entre o particular e o universal. Referindo-se mais concretamente ao Brasil, é pessimista:

Em segundo lugar, acho que não houve ainda no Brasil – não sei se vai haver um dia – a criação de uma filosofia realmente original, quer dizer, uma corrente de pensamento ou um filósofo que possa ser comparado, por exemplo, *sum grano salis*, com um Kant, um Hegel, um Marx. (p. 381).

Esse pessimismo de Coutinho é digno de menção já que com Balthazar Barbosa Filho, o último entrevistado, são

os mais novos representantes da geração escolhida para as entrevistas nestas *Conversas...* – ambos nasceram em 1943. Deve-se perceber, então, que este ceticismo em relação à possibilidade de uma filosofia brasileira num futuro próximo só pode ser consequência direta da idéia predominante de que, como disse Leandro Konder na sua entrevista, “até muito recentemente, realmente prevalecia aquela idéia de que brasileiro não dá para a filosofia” (p. 186). Eu diria, pelo contrário, que essa idéia ainda prevalece, como mostra a resposta de Coutinho. Penso, também, que este último tem razão na medida em que se consolidou no Brasil – como as entrevistas demonstram – uma tradição historiográfico-comentarística. Fazer filosofia, no Brasil, passou a ser sinônimo de fazer um comentário histórico-filosófico. Concordo, no entanto, com Raul Landim e com Balthazar Barbosa, em que não é possível fazer filosofia desconhecendo ou negando a história da filosofia. A questão é que os filósofos clássicos não podem ser simplesmente comentados e sim avaliados, como o próprio Raul Landim acredita que deve ser feito. Por isso, não podemos dizer que a filosofia consista, exclusiva ou tendencialmente, num mero comentário que não entre no mérito lógico e semântico do que foi dito pelos grandes filósofos do passado ou do presente. Por isso, Carlos Nelson Coutinho acerta nesta imagem da filosofia no Brasil:

A maioria dos filósofos brasileiros tem o seu autor estrangeiro que é trazido para o Brasil, eu diria até

abrasileirado, colocado dentro das condições do Brasil. O Paulo Arantes tem o Hegel, Giannotti teve o Marx, hoje tem o Wittgenstein, Marilena Chaui tem o Espinosa, o Marcos Nobre tem o Adorno, e, vamos lá, Carlos Nelson Coutinho tem o Gramsci. (p. 381).

Tais considerações o levam a insistir, como outros entrevistados, em que “não existe ainda ... uma filosofia própria que permita dizer: ‘Aquele cara tem um pensamento próprio, estabeleceu uma corrente nova’” (p. 381). Coincide, então, com Marilena Chaui em afirmar a existência de “importantes contribuições brasileiras ao desenvolvimento de conceitos e da reflexão sobre esses autores” – isto é, sobre os “grandes autores da história da filosofia”. Mas esclarece: “O que eu estou dizendo é que não há, digamos, uma maturação que permita o surgimento de um filósofo que tenha um pensamento, um sistema próprio” (p. 381). A falta dessa maturação, como podemos inferir pelo que as entrevistas mostram, consiste, entre outras razões, não só na falta de incentivo para que o estudante de filosofia se sinta livre para filosofar por conta própria, mas, o que é mais grave, no preconceito generalizado, lembrado por Leandro Konder, de que “brasileiro não dá para a filosofia” – preconceito que, como mostra a resposta de Coutinho, parece não ter acabado. Desse modo, à falta de incentivo para filosofar se junta uma espécie de conspiração acadêmica para que o estudante de filosofia se sinta incapaz de filosofar –

conspiração que direta e indiretamente é reconhecida ou denunciada por alguns dos entrevistados.

A insistência naquele método que privilegia exclusivamente as famosas “leituras” talvez tenha ido longe demais, obrigando o aprendiz de filósofo a somente ler, entender, e ficar mudo, isto é, a não dialogar – pior ainda discutir – com o texto. O instrumento para ler, talvez, tenha se transformado num instrumento para calar.



Alheio olhar

Uma das respostas mais elaboradas sobre a questão de se é possível falar de uma filosofia brasileira é a de Paulo Arantes, professor aposentado da USP e autor, entre outras obras, de *Um departamento francês de ultramar*.¹ Na sua resposta, Arantes distingue duas etapas da filosofia no Brasil: antes e depois da criação do Departamento de Filosofia da USP – ocorrida nos anos 30. Nesses anos, a chegada de intelectuais franceses traria a semente de um estilo de se conceber o ensino de filosofia “cujo embrião se completou nos anos 60 no Brasil” (p. 351). E esclarece:

Esse embrião diz respeito ao transplante de técnicas intelectuais francesas de lidar com filosofia que se realizou a partir dos anos

30, isto é, a transplantação da filosofia universitária francesa que desembarcou em São Paulo sem maiores mediações.

Vale a pena transcrever sua descrição de como se deu esse início:

Trata-se de professores que chegavam nas classes do futuro Departamento e começavam a falar em francês como se estivessem em um liceu, ou em uma faculdade de província francesa, anunciando ato contínuo: 'nesse semestre vamos estudar tal assunto (*normalmente a idéia de isso ou aquilo na filosofia de fulano ou beltrano*), a bibliografia é essa, os temas de trabalho são esses, seminário é assim, dissertação se faz assim [...]. (Grifo meu, p. 351).

Quem puder ler os programas dos congressos de filosofia no Brasil pode facilmente constatar quão profunda é a marca que deixou aquele estilo de reduzir a tarefa filosófica ao tipo de pesquisa em que só se busca esclarecer "a idéia disso ou daquilo na filosofia de fulano ou beltrano". Trabalhar sobre "o conceito X em Y" é a marca do trabalho acadêmico filosófico brasileiro – que, sem dúvida, mostra os altos padrões do trabalho historiográfico-comentarístico feito na Europa ou nos Estados Unidos.

Isso provocou um paradoxo: "Com isto, a colonização começou a ser feita". Essa "colonização", porém, foi salutar, segundo Paulo Arantes, porque fez que as pessoas "se

desvinculassem de toda a tralha ideológica que se imaginava ser filosofia nas faculdades de Direito ou nos círculos amadores que filosofavam por conta própria na cidade". Arantes faz aqui alusão ao que originaria a disputa a que se referia Sampaio Ferraz Jr. – aquela entre os que têm seguido a linha do Instituto Brasileiro de Filosofia (cujo maior representante é Miguel Reale), e os membros dessa nova tradição universitária representada pelo Departamento de Filosofia da USP (ao que Arantes batiza, precisamente, de *departamento francês de ultramar* e serve de título do livro já citado). Diz Arantes:

As pessoas se isolavam, rompiam com essa mentalidade municipal e passavam a se comportar como se fossem europeus. À primeira vista, nada mais desfrutável, mas foi dessa alienação que afinal provou ser produtiva que resultou o assunto que está nos ocupando agora. (p. 351).

Uma alienação que pode ter sido produtiva, mas, de qualquer modo, representou uma alienação. Produziu, de fato, estudos de filosofia numerosos e de qualidade mas, justamente por ser alienação, afastou os aspirantes a filósofos de fazer filosofia e de ser filósofos.

Se bem essa "alienação" mostrou-se produtiva, o fato de ter chegado a impor o modelo do que deve ser um trabalho filosófico aceitável solavancou e minou as bases sobre as quais poderia ter-se erguido uma tradição filosófica original

e com estilo próprio – o que exigem pessoas como Oswaldo Porchat. E justamente nisto Porchat discorda de Paulo Arantes. Para Porchat, como víamos, não podemos falar realmente de filosofia brasileira por pensar que não há trabalho original, feito aqui no Brasil, como se faz na Europa. Num sentido Paulo Arantes concorda com Porchat, pois pensa que

a filosofia brasileira não é brasileira, ela é importada. [...] Mas nem por isso [adverte] a filosofia brasileira deixa de ser alguma coisa que tem um estilo próprio e que este estilo responde por uma tradição muito particular de estudos cujo embrião se completou nos anos 60 no Brasil. (p. 351).

Lembremos o que Oswaldo Porchat dizia a esse respeito:

Eu discordo do Paulo Arantes. Acho que ele é demasiadamente generoso para com os filósofos brasileiros. A mim me parece que, apesar de certamente haver muitos filósofos de excelente qualidade no Brasil, eles não tiveram ainda condições pessoais e culturais para elaborar uma filosofia própria. (p. 126).

Esses filósofos, afirma Porchat, “produziram alguma coisa que é uma filosofia brasileira *em gestação*” (grifo meu). Para Arantes, pelo contrário,

a filosofia brasileira é um *corpus* que não precisa se apresentar como um conjunto de obras “originais” de filósofos brasileiros inspirados – isto é bobagem. Trata-se de um movimento coletivo que se cristalizou no final dos anos 60, quando as primeiras teses “européias” foram concluídas. (p. 126).

Evidentemente, Porchat e Arantes estão pensando em duas coisas diferentes. Porchat está pensando em filosofia, simplesmente; já Arantes está tendo em mente trabalho acadêmico de alto nível. E descreve tal estilo da seguinte maneira:

Esse estilo acabou sendo identificado como chato, morno e técnico, ou seja, filosofia paulistana, da USP. É a filosofia feita no Brasil em termos profissionais, e que por isso, é capaz de sustentar a comparação com o similar estrangeiro. (126).

Nesse sentido acadêmico do termo “filosofia”, ninguém poderia duvidar que no Brasil se faça trabalho de bom nível, comparável ao que se faz na Europa. Mas, com a importante exceção de alguns artigos e livros, este trabalho fica majoritariamente no nível historiográfico ou comentarístico. O que Porchat, por sua vez, quer é que exista filosofia que, tendo valor universal, seja feita no Brasil como se faz em outros lugares – em outros lugares em que, além

de trabalho historiográfico e comentarístico de bom nível, se produz filosofia.

Arantes, no entanto, muda o tom quando responde à segunda parte da pergunta: “Como você vê as relações entre a filosofia e a cultura brasileiras?” Sua resposta é esta:

a cultura de um país periférico como o Brasil está inteiramente centrada na idéia de que através de gêneros e formas inescapavelmente européias [...] trata-se de exprimir a verdade original de uma experiência local (p. 352).

Há, então, um problema de imagem de si que, no caso brasileiro, é, segundo Arantes, uma imagem de insegurança. Isso não ocorre, claro, em países como a Inglaterra e a França: “Nesses países não há nenhuma insegurança quanto àquilo que se é, e quanto à imagem que deve se projetar e construir” (p. 352).

Segundo Paulo Arantes, à filosofia teria cabido a função de interpretar, explicar ou “figurar” a experiência brasileira. Essa função, pensa, coube à literatura e depois às ciências sociais e à economia política.

A interpretação do país passou a ser feita pelo ensaio sociológico – científico e universitário. Portanto, a sociologia também foi uma figuração do país. E como a filosofia é estruturalmente incapaz de dar conta desse projeto, tem de ter necessariamente uma vida marginal. (p. 352).

É por isto que não é possível, pensa, explicar a falta de uma filosofia brasileira recorrendo à tese da incompetência intelectual do brasileiro. (Lembremos que, na sua resposta, Leandro Konder faz alusão à tese de que o brasileiro “não dá para filosofia”). O problema é que à filosofia não lhe cabe mais essa tarefa de figurar o mundo. Não querendo fazer isso, os profissionais da filosofia que se espalharam pelo país e seguiram o modelo uspiano provocaram, segundo Arantes, “um certo escândalo”: “Porque parecia um bando de pessoas completamente alheadas, de funcionários medíocres, explicadores de textos, assimiladores de textos, de costas para o país” (p. 353).

Ao que parece, então, os profissionais da filosofia no Brasil foram formados para pensar que, se a filosofia é universal, nada no atraso da realidade brasileira mereceria ou provocaria uma reflexão filosófica autêntica (isto é, de valor universal). Entre pensar uma realidade periférica e atrasada e textos forâneos de valor universal, optou-se pelos últimos. Distanciado assim de sua própria realidade – “de costas para o país” –, o profissional da filosofia no Brasil, pelo que parece inferir-se desta e das outras entrevistas, só podia produzir textos forâneos fruto de seu alheio olhar.

1 Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Uma questão de método



Nos últimos vinte artigos dediquei este espaço para refletir sobre a filosofia no Brasil e analisar as entrevistas contidas em *Conversas com filósofos brasileiros*. Penso que a importância do tema exige que este não seja tratado superficialmente e que reflitamos detidamente sobre o que os dezesseis entrevistados declaram.

É digno de menção o fato de, apesar de ser difícil alcançar-se uma unanimidade em assuntos como este, os entrevistados coincidir nisto: não é possível falar em filosofia brasileira. Um dos que mais se aproxima de uma resposta positiva, Paulo Arantes, afirma no entanto que “a filosofia brasileira não é brasileira, ela é importada”. E há também um consenso acerca de qual seria uma das causas principais para isso: a falta de uma tradição de discussões críticas. Penso que isto, por sua vez, merece ser analisado: quais são as causas para a falta dessa tradição?

Em 1994, Paulo Arantes publicou um livro que ajuda a entender por que não existe essa tradição de discussões críticas sem a qual é praticamente impossível a consolidação de uma cultura filosófica como existe na Europa e nos Estados Unidos. O texto é *Um departamento francês de ultramar* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 316p.).¹

É tudo uma questão de método. A frase parece não dizer nada mas, pelo que outros entrevistados dizem nas

Conversas, a imposição de um método de leitura filosófica tornou-se um verdadeiro empecilho para a consolidação de uma tradição de reflexão autenticamente filosófica. Noutras palavras, impôs-se um método de *como ler* os filósofos clássicos que, paradoxalmente, não permitia pensar filosoficamente. É como ensinar a analisar composições clássicas tolhendo-se toda iniciativa de compor!

A primeira vítima do zelo metodológico é, sem dúvida, a verdade – o que não deixa de ser irônico se consideramos que a filosofia foi concebida como a rainha das ciências e a verdade como um dos seus objetivos fundamentais. Com efeito, desde o início da filosofia como a conhecemos desde os gregos, a principal preocupação dos filósofos é a verdade. O princípio das coisas era a água (Tales)? O ar (Anaxímenes)? Nenhum desses elementos (Anaximandro)? Se cada um deles propunha um princípio diferente era porque, simplesmente, achava que o que os outros mantinham era falso. O desejo de descobrir a *verdadeira* natureza do ser está por trás das antagônicas filosofias de Heráclito e Parmênides, e os escritos dos seus seguidores o demonstram – basta ver os extremos ao que chega Zenão para defender a verdade da filosofia de Parmênides. Mesmo que consideremos que a verdade absoluta e definitiva é inatingível (Xenófanes), ela é um ponto de referência, pois é a verdade que nos orienta se o que queremos é conhecer. Não vejo que interesse pode ter uma teoria filosófica, para cada filósofo que a propõe, se não é o de que esta seja verdadeira. Caso contrário, penso, as teorias

convertem-se em meros discursos vazios de interesse exclusivo para uns quantos especialistas. Não há dúvida de que uma teoria filosófica pode chegar finalmente a ter mero interesse acadêmico, mas as grandes filosofias tiveram impacto social, cultural, político; elas transcenderam os limites acadêmicos. Elas podem voltar a ser um assunto exclusivamente acadêmico, mas seu interesse não se esgota nos estreitos limites das aulas ou das publicações universitárias. Até hoje, quando leio Platão, Aristóteles ou qualquer outro filósofo, me pergunto: “Mas, está certo? Isto é correto? Podemos hoje aceitar como verdadeiro?” A inclusão do “hoje” é crucial. Não podemos, claro, esquecer o fato de que há um tempo determinado em que as coisas são pensadas e propostas. Os pensadores refletem dentro de um determinado contexto histórico. A verdade é histórica nesse sentido. (Esta convicção, num artigo anterior, me levou a concordar com Raul Landim, outro dos entrevistados nas *Conversas*, que considera importante inserir as teorias filosóficas no seu tempo para poder compreendê-las.)

Mas no Departamento de Filosofia da USP prevaleceu um método em que a verdade e a história foram excluídas.

Dois anos antes de minha estréia como aluno da Maria Antônia filosófica [diz Arantes], Oswaldo Porchat finalmente traduzira, prefaciara e fizera publicar (em 1963) [...] um estudo de Victor Goldschmidt [...] sobre o problema do método em História da Filosofia, o qual [...] constituía

[...] o momento mais alto da metodologia científica em História da Filosofia, uma jovem disciplina que o método dito “estrutural” afinal elevava à real objetividade das ciências rigorosas e em torno da qual gravitaria o ensino da filosofia entre nós [*Um departamento francês...*] (p. 17).

Impôs-se um método em torno do qual gravitaria todo o ensino de filosofia do Departamento de Filosofia da USP, independentemente da posição filosófica do professor, e que, ao que parece, se espalharia pela academia brasileira com honrosas exceções. Esse método era o método estruturalista que veio com os professores franceses que ministraram aula nos primeiros anos de existência desse departamento. Este método “estrutural” era um método de leitura. “Leitura comandada pelos olhos do espírito, esforço de compreensão interna [...] *de costas para a matéria bruta da experiência social*” (p. 17, grifos meus). Não interessava, então, que poderia ter motivado o filósofo a escrever o que escreveu; nem sua situação histórica específica. Deixa-se a história de lado e, com ela, o interesse pela verdade.

Quando Bréhier [continua Arantes][...] afirmava que o essencial de uma filosofia é uma certa estrutura, pensava por certo nos desmandos das explicações ditas genéticas, mas também na violência das “refutações” de doutrina [...]. (p. 17-18).

Os desmandos que, sem dúvida, podem ocorrer em explicações arbitrárias de como surgiram tais ou quais teses ou doutrinas filosóficas. Exageros, também, quando consideramos que uma doutrina filosófica não pode refutar, em bloco, qualquer outra. Mesmo assim, é bom lembrar que grandes filósofos se esforçaram por refutar teorias de seus rivais. E refutar não é outra coisa senão mostrar a falsidade de uma teoria, suas inconsistências ou conseqüências inaceitáveis que ela implica. Isso fez Aristóteles com, por exemplo, a teoria da propriedade privada e a teoria das revoluções de Platão. E, num outro caso célebre, ocorreu com a tentativa de refutação das *Meditações* de Descartes feita por vários filósofos, entre eles Hobbes. “isso tudo [continua o trecho acima citado] em nome daquela ruminação espiritual de cuja interioridade brotava o ser diáfano da estrutura”. E imediatamente Arantes infere a inevitável conseqüência desse método:

O passo adiante da geração “estruturalista” que nos servia de horizonte [...] consistiu em decretar se não a falência pelo menos o desinteresse pela verdade material das doutrinas [...] perguntava-se doravante pelo sentido e não pela verdade de um sistema filosófico, a respeito do qual se suspendia o juízo. (p. 18).

Arantes arremata esses períodos de uma forma crua: “Ressaltada a indecidibilidade das proposições filosóficas, ia ficando clara a conversão da filosofia [...] numa questão de método”. Está, então, claro: a ênfase metodológica substituiria

a produção filosófica porque o importante era *ler* um filósofo para comentá-lo e não refletir filosoficamente para resolver os problemas que interessam ao ser humano.

1. O texto está esgotado e só chegou a minhas mãos pela procura insistente de Euler Belém, a quem agradeço profundamente.

A alternativa de Porchat: historiador da filosofia ou filósofo?

Gostaria de discutir algumas idéias de um filósofo brasileiro que muito admiro e sobre quem já escrevi anteriormente. Trata-se de Oswaldo Porchat Pereira, professor do Departamento de Filosofia da USP e criador do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Unicamp. Ontem recebi de um estudante de pós-graduação em Sociologia Política da UFSC a cópia de uma conferência que Oswaldo Porchat ministrara em maio de 1998 sob o título “Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia”. Leva um subtítulo instigador: “Gênero: *provocatio*”. A conferência fazia parte do II Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia. “E a pergunta – diz Porchat – imediatamente nos acode: *pesquisa em Filosofia ou pesquisa em História da Filosofia?*” (Grifos no original). A questão

de fundo está posta, mesmo que implicitamente: queremos formar *filósofos* ou *historiadores da filosofia*? E isto nos leva a outra questão: como formar filósofos e como formar historiadores da filosofia?

O fato é que, como diz Porchat, o prestigioso Departamento de Filosofia da USP se preocupou por formar e formou bons historiadores da filosofia, não filósofos. O sucesso, então, que o Departamento de Filosofia da USP teve em formar historiadores da filosofia pode recomendar um método de ensino para se lograr esse objetivo. O método usado, como sabemos, é o método estruturalista francês, trazido por Guérout e Goldschmidt. Aqui, no entanto, nos referimos a um método para fazer *história da filosofia*. A pergunta é: e para fazer filosofia? Diz Porchat:

Mas quero interrogar-me aqui sobre se essa é também a melhor maneira de preparar alguém para a *prática da Filosofia*, para atender ao anseio original dos que vieram ao curso de Filosofia movidos por *outra* intenção que *não* a de tornar-se um dia bons historiadores do pensamento filosófico. Seus impulsos eram *filosóficos*. (Grifos no original).

Está claro que, se queremos formar historiadores da filosofia, o método que prevaleceu na USP pode ser o adequado, ou mesmo o melhor. Pelo menos tem dado excelentes resultados. Mas que fazer com aqueles estudantes que entram no Departamento de Filosofia com o desejo de

se tornar filósofo, ou com o impulso de vir a sê-lo? Continua Porchat: “E me ocorre, então, a seguinte pergunta que formularei com alguma brutalidade: *estamos contribuindo para a concretização desses impulsos, ou os estamos matando?*” (grifos do autor). A minha preocupação de a formação filosófica brasileira estar exclusivamente orientada a formar historiadores da filosofia e não filósofos não vem de hoje. Quem chega de fora percebe em pouco tempo que é essa a tendência dos departamentos de filosofia espalhados pelo Brasil. Constatei isso na minha primeira participação num congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia em 1992. (Mas já em 1986 tinha percebido essa concepção do que deve ser um departamento de filosofia). A maioria das conferências tinha o viés historiográfico e não filosófico. E não era difícil ver que praticamente todas as publicações e conferências sobre filosofia, escritas e lidas aqui no Brasil, mostravam um interesse quase que exclusivamente historiográfico – mas não sabia exatamente por quê. Podemos explicá-lo, hoje, com palavras do próprio Porchat:

Porque o temor que me assaltava é o de que, levados pela nossa segura consciência de que a Filosofia se alimenta de sua história, tenhamos ido longe demais na prática da orientação historiográfica.

Essa prática, pensa, teria ido longe demais com relação àqueles alunos que queriam ser filósofos, não historiadores

da filosofia. Pergunta-se Porchat sobre esses alunos: “A luz distante que os atraía, e iluminava seus primeiros passos, não se terá, por nossa culpa, amortecido? Não estará o *método* esterilizando a *reflexão*?” (grifo no original). O método, de fato, está tão enraizado na academia filosófica brasileira que, quando algum aluno pergunta sobre o tema da monografia de graduação ou de pós-graduação de outro colega, diz: “sobre quem você vai trabalhar?” Note-se, “sobre quem”, sobre a teoria de que autor, de que grande filósofo – preferencialmente – do passado. Essa pergunta é um indicativo do que se privilegia, se exige e se permite academicamente. Não se pergunta, por exemplo, “que problema tentas levantar?”, ou “que problema tentas levantar e resolver”? Indaga-se sobre o trabalho já feito de um outro autor. O formando não se vê a si mesmo – não é formado para se ver a si próprio – como um possível autor original e criativo. É bom lembrar que isso sim ocorre numa outra área da filosofia: na lógica. O Brasil se orgulha de ter um lógico que tem contribuído para o desenvolvimento da lógica contemporânea com um trabalho original e de altíssima qualidade. Trata-se do professor Newton da Costa e de seu trabalho pioneiro nas lógicas paraconsistentes. É interessante que os estudantes de lógica no Brasil defendam monografias nas quais pretendem resolver problemas lógicos ainda não resolvidos, ou que tentem encontrar novas maneiras de solução. O que numa área da filosofia, na lógica, é uma obrigação, na filosofia é uma ousadia – para não dizer uma

espécie de sacrilégio. Há mesmo, na filosofia, um preconceito contra o trabalho que pretende ser original, inovador. E isso é também reconhecido pelo professor Porchat. Aliás, ele, humilde e honestamente, reconhece sua parte de culpa por ter ajudado a alimentar essa atitude. Porchat quer que isso mude, e que mude radicalmente. Porchat propugna uma mudança verdadeiramente revolucionária:

Entretanto, por que não lembrar aqui as vicissitudes e os ardis da dialética? Contra a *tese* da metodologia historiográfica, talvez tenha chegado a ocasião de enfatizar mais a *antítese* representada pela investigação criativa. Na esperança de que o futuro venha a brindar-nos com alguma *síntese* satisfatória. *De qualquer modo, mudar é preciso.* (Grifos no original).

A questão, claro, é *como mudar*. Essa mudança, pelas suas dimensões, não é fácil. Muitos fatores vêm de encontro a esse desejo. Com a tradição historiográfica veio uma atitude que realmente combatia qualquer desejo de fazer algo diferente, de fazer algo que se afastasse dos ditames do que se considerava a única prática acadêmica correta e admissível. Numa passagem, bela pela sua dignidade e coragem, Porchat diz:

[...] um imperativo de honestidade intelectual exige que se inclua de maneira enfática, em meio ao que deve ser criticado, problematizado e revisto, a minha própria atuação passada

como professor e orientador. Os mais velhos sabem que eu fui durante décadas um defensor intransigente da ênfase unilateral no ensino historiográfico, que tenho uma dose bastante grande de responsabilidade pela orientação que prevaleceu em nosso Departamento.

Ficam, então, as questões: como ensinar a filosofar? Deve abandonar-se o estudo dos clássicos? Devemos considerar a reflexão própria e original como uma veleidade? É próprio de quem se acha um gênio querer fazer filosofia? É uma ousadia inaceitável criticar os grandes filósofos? Às quatro últimas perguntas o professor Porchat vai responder com um rotundo “não!” A reflexão sobre tais respostas, e sobre sua proposta do que deve ser mudado para formarmos filósofos no Brasil, merece um artigo à parte.



Propondo problemas, desafiando a filosofar

O assunto que me ocupa desde o último artigo é: no ensino acadêmico, devem-se formar historiadores da filosofia ou filósofos? A tradição acadêmica brasileira fez a primeira opção. Há quem pense que é hora de fazer a segunda escolha. Mas, formar filósofos implica uma negação da história da

filosofia? Essa é uma das perguntas que Oswaldo Porchat Pereira, professor do Departamento de Filosofia da USP, quer responder. Sua resposta pretende “contribuir para que se busquem outros rumos” no ensino da filosofia no Brasil. E, especificamente, “para que a História da Filosofia, entre nós, comece a dar lugar finalmente à *Filosofia*” (grifos no original).

A estruturação da grade curricular dos cursos de filosofia representa um verdadeiro desafio: como organizá-la? O usual – e aparentemente o lógico – parece ser organizar o estudo da filosofia historicamente. Isto significa que, nos quatro anos do curso de graduação, cada um seja dedicado, respectivamente, à filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea. Isso tem como consequência negativa que, salvo exceções, só no quarto ano o aluno de um curso de filosofia estará exposto ao que foi feito na filosofia atual. Se o departamento organizou sua grade seguindo um estrito critério historiográfico, filósofos como Nietzsche, Russell, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Quine, por exemplo, só serão estudados no quarto ano do curso. Mas – poder-se-á perguntar – é possível organizar um curso sem seguir um critério cronológico? É possível. Pode-se organizar a grade de um curso seguindo um critério temático (ou problemático). Pode-se estruturar a grade pelos temas que abrangem os estudos filosóficos e em cada área estudar o que os filósofos das várias épocas disseram. Assim, num curso de Ética poder-se-iam Aristóteles, Hume e Wittgenstein. Ou, num curso sobre

Ontologia, Platão, Heidegger e Quine. Num curso de Filosofia Política: Platão, Hobbes e Marx. Num curso de Filosofia da Linguagem podem ler-se o *Crátilo*, de Platão, o *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau, e *As investigações filosóficas*, de Wittgenstein. Pois, em todos esses cursos, a base seriam os textos daqueles filósofos. Esse enfoque permitiria uma ênfase maior na contemporaneidade que não descuidaria a historicidade da filosofia.

Devemos reconhecer, por outro lado, que há problemas que têm sobre nós um apelo maior do que outros. Nem todos os assuntos sobre os quais se ocuparam os clássicos nos interessam. Diz Porchat:

Ainda aqui, no entanto, creio que caberia enfatizar, nesses estudos, aqueles pontos – e eles são muitos – que ainda estão presentes nas discussões filosóficas contemporâneas, chamando a atenção sobre essa presença e exemplificando-a.

Um desses casos é, por exemplo, a questão da propriedade privada. As primeiras grandes obras de filosofia política do pensamento ocidental, *A república*, de Platão, e *A política*, de Aristóteles, dedicam passagens inesquecíveis à relação entre propriedade privada e justiça, propriedade privada e enriquecimento desmedido, propriedade privada e revolução. A importância de distribuir bem a riqueza aparece em Maquiavel e o perigo da apropriação ilimitada da riqueza reaparece em Hobbes e em Locke. Isso nos leva diretamente

aos trabalhos de Marx e do pensamento político contemporâneo.

Há, então, problemas que nos interessam como contemporâneos. Outros não. Por isso devemos reconhecer, com Porchat, que também há questões

sobre as que se debruçaram os grandes mestres que não apresentam hoje nenhum interesse para a filosofia, que pertencem ao museu das antiguidades curiosas, que somente o especialista em historiografia filosófica das épocas passadas precisa eventualmente conhecer.

O interesse nosso, é claro, tem de ser por nossos próprios problemas. O interesse natural de querer resolver nossos próprios problemas. Há problemas que vão aparecendo hoje que jamais poderiam ter sido problemas para os antigos. Isso por uma impossibilidade óbvia. Explicome: os problemas éticos levantados pelos avanços na engenharia genética exigem uma reflexão nossa. As implicações éticas da clonagem de seres humanos ou de certos órgãos de seres humanos exigem reflexões que jamais acharíamos em filósofos de, digamos, cinquenta anos atrás, para não dizer medievais ou antigos. Isso explica e justifica que Porchat afirme:

E cabe acrescentar que se deve dar maior atenção, nos cursos de História da Filosofia, aos autores contemporâneos, às

tendências principais do pensamento filosófico de nossos dias... Incentivando nossos alunos a interessar-se por elas e a trabalhá-las. Porque é infelizmente possível, entre nós, terminar a graduação em filosofia não tendo lido nem trabalhado nenhum, ou quase nenhum, dos temas de que se ocupam os filósofos que neste mesmo momento estão em nosso mundo propondo seus filosofemas.

A verdade é que nunca antes houve tantas mentes dedicadas à filosofia como hoje. Quem está a par das discussões filosóficas contemporâneas nos Estados Unidos e na Europa sabe que seria impossível, em quatro anos, esgotar tudo o que de novo está sendo discutido na filosofia feita hoje naqueles lugares. Desde clonagem e engenharia genética à inteligência artificial. O aluno, portanto, deve estar exposto a essas novas discussões, a esses novos problemas e desdobramentos em todas as áreas da filosofia: ética, lógica, teoria do conhecimento, filosofia política etc.

Carregando um pouco as cores [diz Porchat], eu diria que temos demasiadamente ignorado, ou quase ignorado, algumas importantes tendências e autores que estão influenciando decisivamente o pensamento contemporâneo e que são objeto de estudo e discussão nas melhores Universidades do Ocidente.

Ele está coberto de razão. Isso nos leva a este problema:

deve ser exaustivo o estudo da filosofia? Ou seja: devem ser estudadas as obras de todos os grandes filósofos da humanidade? Deve ser lido tudo o que já se publicou na filosofia? A resposta só pode ser um claro e rotundo "não!". Isso por uma simples razão: é humanamente impossível termos interesse por absolutamente tudo o que fora publicado pelos grandes filósofos – para não mencionar a falta de tempo e paciência. Pois devemos reconhecer: nem todos os filósofos exercem sobre nós o mesmo apelo. Nem todos os problemas filosóficos são, para nós, problemas. Há áreas da filosofia que, muito provavelmente, jamais cheguem a nos interessar (incluídos os autores que a elas dedicaram suas vidas). Há obras que abrimos com prazer, mesmo com euforia... Há outras que só abrimos por obrigação e, de alguma maneira, contra nossa própria natureza. Parafrazeando Jorge Luis Borges: nem todos os livros foram escritos para nós.

Os cursos de filosofia, portanto, deveriam organizar seus estudos para que os estudantes possam se aprofundar naqueles temas e problemas que os cativam. Neles é possível que possam vir mais tarde a criar, a propor coisas originais e interessantes. Só assim aparecerá algo semelhante a uma filosofia feita aqui no Brasil. Isso, que já fora considerado uma veleidade, não é mais do que a consequência necessária de alguém se adentrar num assunto com paixão e conseguir ver novas possibilidades, novos problemas e, seguramente, vir com novas soluções ou novos enfoques. Mas, para isso, a esse alguém deve ser permitido tentar andar com suas

próprias pernas. A pergunta de “em que sentido proponho que a História da Filosofia, entre nós, comece a dar lugar à Filosofia” merece de Porchat esta resposta: dando preferência aos “problemas filosóficos”. “E a preferência deve também recair, parece-me, sobre problemas que sejam problemas para o mundo filosófico contemporâneo” (grifos no original). Se são problemas que esperam ainda por soluções e se permitirmos que os nossos estudantes os conheçam e sobre eles reflitam, é necessário que, com o tempo, venham a propor suas soluções. É assim que se faz filosofia, é assim que sempre se fez. Reconheceu-se um problema, procurou-se uma solução. A questão toda resume-se justamente nisto: resolver por conta própria. É comum citar a fórmula “não se ensina filosofia, ensina-se a filosofar”. Mas, indo além da fórmula: como, colocando em quatro palavras, se ensina a filosofar? Eu diria: propondo problemas, estimulando soluções. Eis o desafio.



Filosofia, temperamento, gosto

Os nossos atos refletem o que somos. Fazemos as coisas de uma maneira e não de outra. Reagimos de um determinado modo aos estímulos, encaramos os problemas desse ou daquele jeito. No conjunto das coisas que fazemos está quem

somos e como somos. Na filosofia não pode ser diferente. Não podemos, nela, abandonar nosso temperamento, nossos jeitos, nossos gostos e preferências. Há, evidentemente, certos assuntos que nos atraem intelectualmente e outros aos que não damos a menor atenção ou importância. De qualquer forma, seja um ou outro o tipo de assunto que nos preocupa, não podemos deixar de ser seres do presente. Vivemos nele, é nele que nossa vida ocorre. Assim, as exigências do nosso tempo não podem ser vistas, sem mais, à luz das preocupações de épocas passadas. É no presente que o nosso futuro se decide. O ensino da filosofia, então, não pode perder isso de vista. Acontece que, lamentavelmente, esse foi precisamente o caso no ensino da filosofia no Brasil. Privilegiou-se o estudo do passado e dos problemas de filósofos do passado quando, até mesmo por uma questão didática, deveriam ter sido privilegiados os problemas de hoje. Aqueles assuntos que são realmente problemas para nós contemporâneos. Que se prefiram os problemas de hoje é o que Oswaldo Porchat propõe no artigo que vem ocupando minha atenção nos últimos textos. Ele diz:

Mas se deveria dar também atenção especial àqueles problemas filosóficos que são *problemas para nossos estudantes...* Aliás, inseridos que estão e não poderiam deixar de estar no mundo contemporâneo, muitos dos problemas desses jovens refletem compreensivelmente parte da problemática com que estão lidando os filósofos de hoje. Parece-me, por

exemplo, que os problemas de *filosofia moral* têm aí um lugar especial. Têm acaso sido eles objeto importante de nossos cursos e atividades de ensino e pesquisa? Tem sinceramente que não. (Grifos no original).

É importante que isto seja dito por alguém como um Porchat. É o sincero e honesto reconhecimento de que há um problema estrutural a ser resolvido no ensino da filosofia no Brasil. Se queremos formar filósofos aqui no Brasil não é possível continuar com aquela ênfase historiográfica e comentarística. O estudante deve ser deixado em liberdade para pensar. Pensar para reconhecer os problemas e tentar resolvê-los. O estudante tem sido, não só desestimulado, mas proibido de pensar por conta própria. Esperava-se dele um conhecimento de coisas do passado e mais nada. Poderia mesmo ter chegado a ser um erudito em filósofos e questões de outras épocas. E talvez podia escrever algum bom artigo comentando o que já fora feito. E isso era tudo.

A visão sobre o que deve ser feito, sem dúvida, tem de ser radicalmente modificada. Desde quando incentivar o estudante a pensar por si só? Obviamente desde o início do seu curso. E há uma razão muito simples para isso: o estudante não pode deixar de se posicionar perante os problemas e soluções filosóficos. É humanamente impossível não se sentir atraído por uma solução, não se identificar com alguma maneira de se fazer filosofia, de se pensar a realidade. Quando assim nos posicionamos adquirimos uma perspectiva sobre

o assunto que nos abre a mente para perceber coisas que não veríamos de outra perspectiva. Mesmo sobre questões discutidas por filósofos antigos, uma tomada de posição, identificar-se ou rejeitar o dito pelos grandes filósofos, é uma atitude inevitável e, portanto, normal do ponto de vista humano. Lembremos, para citar um exemplo, a proposta da comunhão de bens na *República* de Platão ou a crítica a essa teoria na *Política* de Aristóteles. É impossível que os alunos – e nós mesmos, professores – não se aproximem de um ou de outro. Não podemos deixar de fazê-lo porque o problema é ainda nosso. Problema que nos leva a outros que nos preocupam diariamente: o da pobreza e a riqueza excessiva de uns e outros, da exploração de uns pelos outros, da violência fruto do desemprego ou da falta de oportunidades... A instabilidade social que hoje vive a Argentina, os saques aos supermercados, a repressão policial dos saqueadores (que são tanto crianças como mulheres e idosos), os seqüestros e homicídios nas grandes cidades no Brasil, tudo isso é decorrência, entre outros fatores, da má distribuição da riqueza e das perversidades de um sistema que estimula as desigualdades. A própria realidade em que estamos exige de nós soluções. Permitir que os estudantes se pronunciem nas suas aulas de filosofia já desde o início não é um favor que lhes fazemos. Deve ser, antes, uma exigência. Pois é uma exigência para todos nós: não podemos deixar de nos posicionar ante tudo o que está acontecendo em nosso redor.

Na minha época de estudante de graduação, lá pelos

anos 70, essa exigência era mais do que palpável e a universidade fervia na luta ideológica. Eram tempos que não permitiam que as pessoas se omitissem politicamente. A ditadura, a repressão, os desaparecidos, a tortura não o permitiam. Como estudantes, já entrávamos na universidade com uma atitude crítica; na verdade mais do que isso, entrava-se na universidade com um verdadeiro espírito revolucionário. A repressão das ditaduras em muitos países latino-americanos, como foi o caso nos governos sanguinários de Pinochet, Videla e Somoza, para citar três, é prova disso. Éramos, em poucas palavras, obrigados a nos posicionar. Isso significava, obviamente, propor e criticar alternativas e soluções. Alternativas práticas e políticas que exigiam teorias que as justificassem. Hoje, trinta anos depois, leio com prazer que é justamente isso que Porchat quer:

[...] é muito desejável que nossos estudantes sejam fortemente incentivados, desde o início, desde o primeiro ano, a *exprimirem livremente nos seminários e em trabalhos e nas aulas os seus próprios pontos de vista sobre os assuntos tratados*. A tomarem posição, a criticarem, a ousarem criticar, se isso lhes parece ser o caso, *mesmo as formulações dos grandes filósofos e suas teses*. (Grifos no original).

Isso que para nós já era claro trinta anos atrás ainda pode parecer uma exigência escandalosa para alguns. E Porchat sabe disso: “Tenho plena consciência de que estou quase

pisando aqui num terreno minado, que minhas palavras podem horrorizar os bem-pensantes”. Mas é aí que está justamente o desafio: mudar uma tradição que não quis formar filósofos para uma que pretenda exatamente isso. É uma guinada de 180 graus.

A gente aprende a viver, amadurece, isto é, tendo que resolver problemas. Isso fazemos quando aprendemos aritmética (e matemáticas em geral) desde crianças. Para ver se temos domínio de uma certa área se nos examina por meio da resolução de problemas aritméticos, geométricos, trigonométricos, algébricos. Mais tarde, nas ciências, fazemos o mesmo nas aulas de Química ou Física. E o que temos como experiência disso é que em muitas ocasiões há várias maneiras de resolver um problema e vários ângulos de aproximação à questão. A maneira como nos aproximaremos das questões estará determinada pelas nossas habilidades, pela nossa preferência – por exemplo, teremos a tendência a um enfoque espacial ou analítico. Nossa inteligência é influenciada pelo nosso temperamento, e pelos nossos gostos, inclusive em questões puramente teóricas, como na matemática. Nossa idiossincrasia permeia todos os nossos atos. Somos seres temperamentais que sentimos atração por certas coisas e repelimos outras. Nossos gostos e preferências aparecem em tudo que fazemos e estão por trás de tudo o que pensamos. Por que na Filosofia deveria ser diferente?

Filosofia: um certo olhar das coisas

No artigo da semana passada tentei mostrar a íntima relação entre fazer filosofia e resolver problemas. Faz-se filosofia na medida em que se descobrem ou resolvem problemas. E refleti sobre a multiplicidade de possíveis maneiras de resolvermos tais problemas. Tais maneiras, tentava mostrar, dependem de como vemos o mundo, de como nos integramos e interagimos com ele e, em definitivo, de como somos. As diversas maneiras de ser obrigam olhares diferentes. Tais olhares focalizam certos aspectos e ignoram outros. Assim, um problema o é para uma certa perspectiva das coisas, para uma certa vivência do mundo. Não podemos ter todas as perspectivas nem passar por todas as vivências.

O pano de fundo dessas reflexões, lembremos, era a conferência do professor Oswaldo Porchat Pereira – “Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia. Gênero: *Provocatio*”, de maio de 1998. Nela, o professor Porchat propunha uma guinada radical na concepção do que deve ser ensinar filosofia no Brasil. O professor Porchat afirma aí que para que tal guinada ocorra é necessário, entre outras coisas, não só deixar que os estudantes se pronunciem e exponham o que pensam mas estimulá-los a que se manifestem, a que assumam posições, a que critiquem, se é isso que pensam necessário, mesmo as teses dos grandes filósofos.

Uma objeção antecipada por Porchat é a de que muitos pensarão que isso é estimular o achismo e a “proliferação irresponsável de propostas”. Dirão também, continua, que “antes de tentar filosofar, é preciso adquirir uma sólida formação historiográfica”. Penso que a resposta de Porchat a essas possíveis objeções é contundente:

Cabe lembrar um fato simples: o de que a maioria esmagadora dos pensadores filosóficos (os grandes, os médios e os pequenos...) não se prepararam desse modo para filosofar, não adquiriram *primeiro* uma sólida formação historiográfica haurida na prática austera do método estruturalista (inventado, aliás, quando já avançado em anos o século XX ...) – a maioria, aliás, não adquiriu uma tal formação *nem primeiro nem depois*, não a adquiriu nunca, eles não tiveram a felicidade de ser nossos alunos... Ter-lhes-á causado um grande mal? Filosofia, não esqueçamos, é o que eles fizeram e fazem e nós os estudamos em nossos cursos. (Grifos no original).

Esta é uma resposta difícil de refutar. Tenho ouvido e lido muito sobre a ênfase no método estruturalista francês que prevaleceu por décadas – e aparentemente ainda prevalece – no Departamento de Filosofia da USP. Uma primeira pergunta que cabe sobre os méritos do método é a de se, de fato, os grandes filósofos o seguiram! Dificilmente poderiam tê-lo feito, pois, como Porchat mesmo afirma, é um método

que só viu a luz “bem entrado em anos o século XX”! Em que sentido, por outro lado, um método de *leitura* pode ser identificado – ou confundido – com um método para *filosofar*? Conheceram os grandes filósofos esse método? Evidentemente que não. O praticaram sem conhecê-lo? Tampouco, já que muito deles são explícitos quanto ao método que seguiam para pensar em ciência e em filosofia.

Mas há outras considerações a ser feitas. Desde que nenhum dos grandes filósofos conheceu tal método estruturalista francês do século XX, para quem escreviam esses filósofos? A resposta que parece que querem que seja dada é: para aqueles que conhecem *o método correto de leitura*. Mas fica no ar que o tal método só pode ser *o método estruturalista francês!* Parece estranho dizer isso, mas é o que se segue se um método é imposto como “o” método para ler e compreender um grande filósofo. Com efeito, se só esse método permite entender um filósofo, os grandes filósofos não escreveram para seus contemporâneos. Ou, se escreveram para eles – como, de fato, o fizeram – estes não poderiam tê-los compreendido plenamente, por não conhecer um método de leitura que ainda não tinha sido inventado! O fato é que, como diz muito bem Porchat, os grandes filósofos nem conheceram ou usaram tal método nem, o que é talvez mais importante, jamais poderiam tê-lo usado mesmo conhecendo-o, já que eles nunca foram historiógrafos ou grandes leitores da história da filosofia! Lembremos o que Porchat disse sobre os filósofos (“grandes, médios e pequenos”): “a maioria, aliás,

não adquiriu uma tal formação *nem primeiro nem depois*, não a adquiriu nunca”!

Se houve um método que realmente foi privilegiado – e isso mostra a própria história da filosofia – é o da discussão. Eu mesmo sou um grande admirador da *maieutica* socrática. Diz Porchat:

E cabe recordar também que os gregos, afinal os pais da Filosofia, praticaram fundamentalmente o método da discussão filosófica, da proposição de teses e antíteses, de perguntas e respostas, de argumentos e objeções.

Os diálogos de Platão são um exemplo maravilhoso disso. Na época medieval (a partir do século XIII) são conhecidas as famosas *quaestiones disputatae*. Mais tarde, na época moderna, um exemplo clássico de discussão nos dão as *Meditações*, de Descartes, que trazem as objeções de vários filósofos importantes, entre eles Hobbes, e as respostas de Descartes às objeções. Na época contemporânea, e citando um caso que presenciei no meu país, isso aconteceu nos anos 70, por motivos claramente ideológicos. E voltei a presenciar a mesma coisa na minha permanência de quase uma década, como aluno e professor, em universidades norte-americanas. Porchat, portanto, está coberto de razão quando diz:

Para gregos e medievais, para muitos modernos e para muitos contemporâneos, em muitas Universidades,

sobretudo nos países de línguas anglo-germânicas, aprender a filosofar é aprender a debater teses, a sustentar pontos de vista, a impugnar pontos de vista contrários aos que se estão defendendo.

É verdade. Quando cursava o doutorado nos Estados Unidos, um dos grandes representantes da Filosofia Analítica norte-americana, Héctor-Neri Castañeda, disse na sua primeira aula, para minha surpresa:

Quero que para a próxima aula leiam este artigo que escrevi faz algum tempo, o critiquem, e me informem de qualquer idéia estapafúrdia, inaceitável ou chocante que encontrem nele!

Eu imaginei que estava brincando. Não estava. Na aula seguinte ele mesmo pegou o artigo e o destruiu argumentativamente de cabo a rabo. Tinha mudado radicalmente de opinião! Noutras palavras, a partir de um certo momento, tinha abandonado suas antigas teses e desenvolvido um outro olhar sobre as mesmas coisas!



A filosofia como prática teórica

A questão de como ensinar filosofia não é completamente diferente de como ensinar medicina ou matemáticas. É de propósito que estou me referindo a disciplinas diferentes. Um historiador da medicina ou das matemáticas poderá nos dizer o que foi feito, naquelas áreas, em épocas passadas. Mas ele não vai, com isso, ensinar seus alunos a fazer medicina ou matemáticas. Já uma faculdade de medicina ou um departamento de matemáticas vão ensinar essas ciências introduzindo seus alunos na peculiar prática médica e matemática. Nessas áreas os professores vão preparar os alunos a estarem prontos para resolver problemas. Anteciparão situações mediante o acúmulo de práticas resolutivas e não meramente contemplativas. O aluno será, pouco a pouco, exposto aos diversos problemas e às várias soluções possíveis. Tanto na medicina como nas matemáticas os alunos são preparados para reconhecer, entender e resolver problemas. A teoria, vemos, está essencialmente vinculada a uma inevitável situação de confrontação: o da teoria com a prática. Naquelas áreas os estudantes são preparados a lidar com situações problemáticas. E isso significa que são preparados para enfrentar *novas* situações e *novos* problemas. Quanto maior o número de problemas e maior o esforço resolutivo, maior será a capacidade desses alunos para enfrentar com sucesso seus futuros desafios. Pois, lembremos, estão sendo

preparados para ser médicos e matemáticos, não historiadores da medicina ou historiadores da matemática.

Na filosofia, se o professor encarasse o ensino dessa maneira, os alunos seriam facilmente estimulados a pensar filosoficamente e não a “assimilar” passivamente teorias que, passado um tempo, esquecerão. Não se trata, então, de “ensinar” Platão, Hobbes ou Locke, mas mostrar como eles lidaram com problemas e como os resolveram. Pode-se introduzir a questão o “que é justo?” já na primeira aula de uma turma qualquer. Os alunos seriam incentivados a dizer o que pensam sobre o que é justiça e, necessariamente, como tenho constatado, os diversos problemas da filosofia vão aparecendo – como desigualdade, propriedade, distribuição de riqueza etc. Cabe ao professor, depois de que os alunos expressaram livre e descontraidamente suas idéias, contrapô-las, contrastá-las ou compará-las aos dos diversos filósofos. Essa é verdadeira introdução ao filosofar porque, independentemente de “repassar” teorias que os alunos devem “interiorizar”, os alunos já se vêem a si mesmos no papel de pensadores, de gente capaz para se posicionar, reconhecer problemas e tentar resolvê-los, mesmo que aos poucos. Mas é assim que começamos aprendendo absolutamente tudo o que sabemos. É tentando fazer que começamos a aprender. E cabe ao professor entender que as primeiras tentativas podem não ser completamente felizes. Foi falando que aprendemos a falar, cometendo erros, percebendo os erros e aos poucos evitando-os.

Na visão que defendo cabe à contemporaneidade um papel fundamental. Porque somos seres do presente que, apesar de termos herdado problemas que nos perseguem há séculos, somos forçados a dar respostas aos desafios dos novos tempos. Uma visão historiográfica tem um defeito que parece insuperável: privilegia o conhecimento do passado deixando o presente e o futuro para um “nunca mais”.

O professor Oswaldo Porchat diz, corretamente, que um estudante de filosofia pode terminar seu curso de graduação sem ter sido confrontado com os problemas da filosofia contemporânea. Não é que o passado filosófico não seja importante. Eu mesmo dou aula de Filosofia Antiga faz alguns anos. Mas meu enfoque não é certamente historiográfico e sim problemático. Na medida do possível projeto os problemas antigos no mundo moderno e no contemporâneo. Ou, melhor, escolho aqueles temas que me permitam fazer tal projeção. Ora, isso é muito fácil com todos os grandes problemas da filosofia: metafísicos, ontológicos, epistêmicos, éticos, políticos, de filosofia da arte e até da filosofia da linguagem. A minha é uma abordagem, digamos assim, retrojetiva. Levo meus alunos ao passado para melhor pensar o presente. No meu caso, isso não implica um desconhecimento dos antigos filósofos. Muito pelo contrário. Não escondo meu verdadeiro fascínio pelos filósofos antigos, dos pré-socráticos até Aristóteles. Nem o tratamento exaustivo de alguns diálogos de Platão, que tanto admiro. Mas não é uma admiração que leve os alunos a ficarem embasbacados

com o grande discípulo de Sócrates e mestre de Aristóteles. Vou mostrando um a um os argumentos falhos, as passagens complicadas e as posições com as quais discordo, dando as razões que tenho para minhas críticas. Mas também mostro suas grandes contribuições, as intuições que anteciparam séculos de pensamento filosófico. Faço o mesmo com relação às admiráveis antecipações dos atomistas Demócrito e Leucipo, assim como de Empédocles e Anaxágoras. É uma viagem que faço ao passado tendo sempre em mente o nosso tempo. Contudo, por isso mesmo, é uma viagem que privilegia o presente. Tento mostrar tudo o que devemos ao passado e, ao mesmo tempo, o que ainda fica por ser repensado, refletido e, claro, quais são os desafios que devemos enfrentar.

Aí entra a parte realmente criativa do ensino de filosofia. O professor não pode ser simplesmente um leitor crúditos de textos clássicos. Ele deve ter suas próprias teorias. Concordo, portanto, completamente com o professor Oswaldo Porchat quando afirma:

Ensinar a filosofar exige que se filosofe também. Que se tenha a coragem de pensar por conta própria, de propor idéias, de fazer críticas e de recebê-las. Exige que nos exponhamos publicamente, oralmente e por escrito. (Grifos no original).

Sem dúvida, não podemos evitar dizer publicamente o que pensamos. Não podemos deixar de fazê-lo com os nossos alunos, em sala de aula, e não podemos deixar de

fazê-lo por escrito. Assim como o médico deve estar preparado para fazer medicina, isto é, tratar, operar um paciente e dizer *como e por que ele faz como faz*, nós, na filosofia, devemos estar em condições de dizer o que é que pensamos, o que foi que descobrimos ou resolvemos por nós mesmos, o que fazemos de próprio e original no nosso trabalho filosófico e por que fazemos o que fazemos, isto é: por que pensamos como pensamos. Para isso, obviamente, algo de novo devemos ter a dizer. Alguma coisa nova devemos necessariamente ter nas nossas cabeças que não tomamos de um Platão, de um Aristóteles, de um Kant ou de quem for. Pois é impossível, depois de anos de reflexão na área da filosofia, não termos nada original a dizer, nada que seja só nosso. E isso deve estar nas nossas publicações, nos nossos artigos e nos nossos livros. Não pode ser diferente. Mas aqui no Brasil, lamentavelmente, há um silêncio suspeito sobre isso. Não podemos nos limitar a simplesmente comentar textos de outros filósofos. Devemos propor coisas nossas e estimular nossos alunos a, com o exemplo, fazer o mesmo. Isso, porém, não tem acontecido, o que é de lamentar.

Mas já há vozes que discordam dessa tradição do ensino da filosofia no Brasil. E uma delas é a de Porchat. Continuando aquela passagem ele afirma:

É lamentável que alguns historiadores da Filosofia, ilustres e de indiscutível valor em sua área de pesquisa, nos tenham querido fazer acreditar que pôr-se a filosofar pressupõe a

crença na própria genialidade. Nada conheço de mais castrador do que essa tese quando arremessada sobre a cabeça de um jovem que se propõe a estudar e praticar a filosofia. Mas ela é falsa. Ela é tão falsa em Filosofia quanto ela é obviamente falsa em qualquer outro ramo do saber teórico ou prático dos homens. Para filosofar não se exige mais genialidade que a que se exige para ser astrônomo, antropólogo, engenheiro, cozinheiro ou jogador de bola... Basta apenas que se tenha alguma inclinação, alguma capacidade e um certo amor pelo que se quer fazer. E é muito útil que se tenha professores que saibam ajudar-nos a percorrer o caminho escolhido.

Esta passagem é de enorme importância para o futuro da filosofia no Brasil. Se a academia filosófica brasileira aceita o que Porchat afirma, estar-se-ão pondo as condições para que realmente se comece a filosofar – e não só a comentar teorias filosóficas forâneas – aqui no Brasil. A filosofia não é uma prática incompreensível e inimitável de gênios; ela é, como toda prática, um fazer que consiste em reconhecer e tentar resolver problemas. Dizer quais foram os problemas e como nós tentamos resolvê-los, fazer isso publicamente e por escrito, é mostrar o nascimento, desenvolvimento e eventual resolução, ou mesmo abandono, dos nossos próprios problemas filosóficos, isto é, mostrar o percurso de nossa própria prática teórica.



De como começar a filosofar

Filosofar é, como outras, uma atividade, e que se aprende e se realiza na prática. Mas diferente de outras práticas ela é fundamentalmente teórica, e, portanto, um tipo particular de atividade, em que se pratica a reflexão sobre as coisas. Que coisas são essas? Bom, podem ser todas se, por exemplo, pretendemos pensar o ser. De qualquer forma, muitas coisas podem ser objeto de nossa reflexão filosófica. Mas voltemos ao “como começar a filosofar”, que é o nosso assunto.

A pergunta do “como” está atrelada a outra: quando se começa a filosofar? E poderíamos perguntar: quando se aprende a falar? Este “quando”, por sua vez, é respondido pelo “como”, pois aprendemos a falar tentando falar. Para falar, porém, precisamos ouvir. Ouvimos, temos um estímulo externo, e fazemos um esforço, mesmo que inconsciente, de entender o que está nos sendo dito. Aos poucos vamos entendendo a linguagem dos adultos e, depois, tentamos imitá-los, usando as mesmas palavras nos mesmos contextos. Aprendemos a falar, sem que alguém nos ensine a falar. Aprendemos a falar ouvindo os outros falarem. Para que, portanto, possamos falar, é preciso ver alguém realizando essa prática. Alguém deve falar para que possamos aprender a fazê-lo. Estimulados a falar pelo exemplo da fala atual de outras pessoas, passamos ao momento em que aprendemos, realmente, *falando*. Não poderíamos aprender a falar só

assistindo, digamos, a filmes mudos, ou a pessoas fazendo mímica. Precisamos estar numa situação em que as pessoas realmente falem, isto é, que emitam sons que vão fazer sentido no contexto em que elas estão inseridas.

Do mesmo modo, não se aprende a filosofar lendo, mas *refletindo*, uma vez que, ao nos inteirar de outras reflexões filosóficas, não necessariamente somos levados a filosofar. Como quando falamos, devemos, para filosofar, ser instados a pensar reflexivamente.

O que pode nos levar a pensar filosoficamente? No fundo, é algum tipo de insatisfação, fruto de um questionar. Podemos estar insatisfeitos, por exemplo, com os valores vigentes na nossa sociedade. Ou insatisfeitos com a realidade social em que nos inserimos. Mas também poderíamos refletir filosoficamente sem estarmos insatisfeitos com algo exterior a nós. A nossa ignorância e a impossibilidade de ver nossas perguntas satisfeitas por outras pessoas ou pelo que está nos livros podem nos induzir a pensar por nós mesmos. Alguma coisa pode nos incomodar e levar-nos a reflexões filosóficas. Questões como: qual é a origem de tudo? Deus existe? Existe a liberdade humana? Podemos pensar, por exemplo, que, talvez, haja uma relação entre a existência de um ser onisciente e nossa liberdade, o que nos conduziria a perguntar: se Deus sabe tudo, posso agir de uma maneira diferente daquela que Deus já sabe que escolherei? Mas, sob tais condições, seria essa uma escolha? Seria uma escolha feita livremente? Como poderia agir de maneira diferente daquela que já é conhecida

na mente divina? Se eu agisse de outra maneira, de uma maneira não conhecida por Deus, não estaria demonstrando que Ele se enganou? Mas isso é impossível, por Ele ser perfeito. Então, a Sua onisciência determina meus atos? Sou um ser, portanto, predeterminado a agir como o faço? Estando predeterminado pela ciência divina, posso dizer que sou realmente livre?

São essas algumas, dentre as muitas, possíveis situações que podem nos levar a refletir filosoficamente. Aquele que tenta resolver problemas como esses, por si mesmo, está começando a filosofar. Assim como aquele que começa a falar coisas que tem a dizer, coisas suas e não dos outros. Independentemente do que outros filósofos falaram sobre o assunto, uma reflexão filosófica é aquela feita por quem está interessado em resolver seu problema. Depois, é claro, poderá ler o que os outros filósofos disseram e, sem dúvida, poderemos concordar ou não com eles. (No entanto, concordar ou discordar totalmente parece-me impossível. Nos dois casos, note-se, há margem para novas reflexões e novos posicionamentos). Filósofa, então, quem tenta resolver um problema por si mesmo. Assim, a reflexão filosófica é, antes de mais nada, uma necessidade quando se pretende resolver problemas pensando. Não é uma simples atividade de leitura nem se limita a isso. A prática filosófica é uma atividade reflexiva que procura resolver problemas com o auxílio do próprio pensamento.

Certamente, podemos refletir filosoficamente a partir

de textos de outros autores. Mas, nesses casos, o que nos levaria a filosofar seria uma eventual insatisfação com o lido. É isso nos põe diante da prática filosófica – um refletir crítico sobre as coisas, sejam elas fatos ou idéias. Não faço filosofia quando explico para os alunos a teoria deste ou daquele filósofo. Quando, numa sala de aula, avalio criticamente a tese deste ou daquele filósofo, sim, posso estar filosofando em voz alta para meus alunos. Quando simplesmente digo o que eles disseram, não. Dando aula sobre um texto que não critico, contudo, posso estar estimulando os alunos a pensarem e refletirem criticamente sobre as soluções dadas por aqueles filósofos que explico. Mas, meus alunos e eu só começamos a filosofar quando, insatisfeitos, procuramos por nós mesmos uma alternativa, uma nova solução a algum problema que exige de nós uma reflexão, isto é, uma *flexão mental reiterada*, porque isso é que é re-fletir – reexaminar.

Vejam os outros exemplos de problema que nos pode levar a filosofar. A língua é consequência do desenvolvimento prévio da razão? Bom, há uns que aceitam essa tese e outros que a rejeitam. O leitor pode refletir sobre isso. Para se encontrar uma resposta negativa pode-se ler *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Jean-Jacques Rousseau. Mas há outras questões que talvez possam interessar ao leitor, como a que segue: se o mal existe, Deus – criador de todas as coisas – existe? Ou, dito de outra maneira: pode o mal existir se Deus, criador de todas as coisas, existe? A resposta para essa pergunta pode ser buscada em Agostinho, mas antes disso

devemos buscar a nossa. Se lemos e concordamos com a resposta de Agostinho não fazemos filosofia, compreendemos um argumento filosófico. Se discordamos daquela resposta e propomos outra, podemos estar começando a refletir filosoficamente.

Note-se que podemos ir aos livros com duas atitudes diferentes: ou para nos inteirar dos problemas e soluções de outros filósofos, ou para comparar, com as deles, nossas idéias. Podemos pretender comparar o que pensamos com o que outros filósofos pensavam, para verificar em que concordamos e em que discordamos. Isso fará que possamos refletir a partir do que lemos neles. Se nos utilizarmos dos textos apenas para nos inteirar do que vamos encontrar neles talvez possamos nos transformar em eruditos ou historiadores das idéias, no melhor dos casos, mas não filósofos.

Quando a pergunta “por onde começar” significa “o que devo ler primeiro”, exige-se uma resposta equivocada a uma pergunta mal concebida. Antes de procurar os livros, devemos ter uma preocupação que nos move a procurar uma solução. De posse da solução, ou com o problema não resolvido, podemos ler um tal autor. Nele, vamos encontrar os textos ou mesmo as passagens em que o autor reflete sobre aquele problema que nos interessa. Pois não podemos nos interessar por todas as questões nem por tudo aquilo que todos os filósofos escreveram. Fazer isso é impossível, e a pretensão de ler tudo é tola. Nem todos os livros foram escritos para nós, como diz Borges. Só aqueles que tratam os

assuntos pelos quais já nos preocupamos ou que possam vir a nos interessar. Há assuntos, no entanto, pelos quais certamente nunca vamos nos interessar.

Assim, não começamos a filosofar lendo, mas refletindo. Uma vez que tenhamos problemas refletidos, e se, ao tentarmos encontrar uma solução, não conseguirmos, devemos – e aqui sim sou enfático – ver o que os filósofos falaram sobre o mesmo assunto. Caso contrário, corremos o risco de sermos vaidosos, considerados preguiçosos e tolos. Com os filósofos, não aprendemos a refletir nem a pensar, mas aprendemos diversas maneiras de filosofar, o que nos pode enriquecer e levar a refletir e pensar melhor, com eficácia, com maior abrangência e profundidade, tudo isso visando à verdade.

Título: *Albeio Olbar*
Assessoria editorial: Antônio Carlos Novaes
Direção administrativa: Aloisio das Dores Neiva
Formato fechado: 12,0 x 16,0 cm
Mancha gráfica: 9,0 x 13,8 cm c/ no
Tipologia: Garamond 8, 9, 10, 11,5 e 16 pt.
Papel: Sulfito, 75g/m² (miolo)
Cartão Supremo, 250 g/m² (capa)
Filme: IBF negativo N-911 extra-life (capa)
Tinta: Normais para off-set (miolo)
Corte: Krause Wohldenberg A107
Fotolitográfica: Skay Sec 5060
Processadora de filme: Multiline 66B
Impressão miolo: Roland Practica PRO1
Acabamento: Brochura
Tiragem: 1.000 exemplares



Campus Samambaia, C. P. 131
Fones: (62) 521.1107 - 521.1358
Fax: (62) 521.1814 - grafica@cegraf.ufg.br
CEP 74 001-970 - Goiânia - Goiás - Brasil
2004