



5

POR QUE FILÓSOFO?*

- (*) Os textos aqui publicados alimentaram a mesa-redonda sob o mesmo título, promovida pela *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, em sua XXVII Reunião Anual, realizada em julho de 1975, na cidade de Belo Horizonte.



JOÃO CARLOS BRUN TORRES

L'Autriche-Hongrie ne s'est pas effondrée comme un bâtiment qui tombe, ni comme un navire qui coule. Elle s'est éparpillée en semences qui ont germé ailleurs.

J. DUVIGNAUD.

Numa observação incidente dos “Novos Ensaio” Leibniz observa:

“... il y a des thèmes qui sont moyens entre une idée et une proposition: ce sont les questions, dont il y en a qui demandent seulement le oui ou le non; et ce sont les plus proches des propositions. Mais il y en a aussi qui demandent le comment et les circonstances, etc., où il y a plus à suppléer pour en faire des propositions.”¹

“Por que filósofo?” é, obviamente, uma interrogação a ser incluída nesta segunda categoria de questões distinguida por Leibniz. Submetê-la à ação de *circunstanciadores* que determinem o problemático nela compreendido eis, pois, um requisito preliminar a qualquer tentativa de respondê-la.

Um marco cronológico que restrinja o âmbito do interrogado aos dias atuais poderia ser o primeiro destes determinantes; um operador semântico, que exclua da análise os estudos historiográficos sobre a Tradição Filosófica, o segundo; finalmente, um protocolo metodológico que — eximindo-nos da exigência de definir um eventual “*proprium*” do filosofar contemporâneo — nos autorize a proceder a um como que estudo de caso pode ser o terceiro.

Não é difícil perceber que estas restrições funcionam como transformadores de nossa questão-guia, de tal modo que a partir delas podemos reduzir nossa tarefa ao exame de algumas — em princípio, quaisquer — “ocorrências” de filosofia contemporânea.

Uma tal maneira de encaminhar o tratamento do problema — onde se pretende que a exemplaridade faça as vezes da exaustão — é, sem dúvida, tão arbitrária quanto qualquer outra, mas terá, talvez, a vantagem de (ao remeter-nos para o que é hoje vivo na Filosofia Contemporânea) permitir-nos indagar sobre o que se deve chamar — por analogia com a interrogação sobre as condições de verdade das proposições — a *condição de pertinência* da pergunta proposta. O que implica em dizer que nos recusamos à ingenuidade de supor que o perguntado faz necessariamente sentido. Sobre este ponto crucial, de resto, fica a resposta condicionada ao que decorrer da explicitação da maneira pela qual se dá, atualmente, o acesso ao discurso filosófico. Mas... aos exemplos, tratemos de precisar, a partir de alguns casos,² como

¹ “Nouveaux essais sur l’entendement humain”, livre IV, chap. I, § 2, Garnier-Flammarion, p. 314.

² A escolha dos exemplos seguintes não se apóia em nenhum critério objetivo.

isto acontece e que conclusões é possível extrair daí relativamente ao tema que nos foi proposto.

Seja a distinção marxista entre duas funções da moeda: de um lado, medida dos valores, de outro, padrão de preços. O primeiro termo disjuncto remete diretamente ao axioma básico da teoria do valor-trabalho, pois enquanto “medida dos valores” a moeda só “conta” enquanto mercadoria portadora de um dado quantum de trabalho simples, abstrato e socialmente necessário. A segunda função, ao contrário, reenvia aos fenômenos bem conhecidos da circulação, aos preços e suas variações. Cruzando-se as duas ordens de determinação verifica-se que, se enquanto medida dos valores ela não pode ser padrão de preços, não é tão óbvio, inversamente, que não possa ser padrão de preços sem ser medida dos valores. Estrita e inteligentemente fiel a Marx, Suzanne de Brunhoff argumenta em favor da necessária reciprocidade entre os dois aspectos do dinheiro, observando que “os preços só podem servir de indicadores mercantis a partir da troca de mercadorias comensuráveis entre si em razão de seu valor.”³

Mas cabe perguntar: a comensurabilidade das mercadorias em termos de valor, sua comensurabilidade substancial, como diz Marx, é efetivamente uma pré-condição à instituição do dinheiro?

Enquanto nos mantivermos na linha principal da análise marxista isto parece indiscutível, pois se a questão da relação das mercadorias com o dinheiro for determinada como a questão da *expressão* do valor daquelas neste não há como recusar que os valores respectivos já devam estar pressupostos.⁴

O que convém indagar é por que tal relação, necessariamente, há de ser concebida como “expressiva”. Ortodoxamente este pressuposto torna-se compreensível em razão da necessidade forçosa disto que Marx chama “*a forma do valor*”. Esta se revela necessária em primeiro lugar negativa-

Obedece a uma regra de facilitação idiossincrásica: escolhi falar do que me é conjunturalmente mais próximo. O subjetivismo da escolha pode ser considerado, no entanto, como o *esquema de uma aleatoriedade de princípio*. Quer dizer, vivemos um tempo em que já não há lugar certo para a filosofia nos mapas do teórico. O resultado, como vamos procurar mostrar, é que suas “ocorrências” tendem a tornar-se, por definição, singulares e evanescentes, rebeldes por princípio a qualquer ensaio de sistematização.

³ In “La politique monétaire”, p. 64, PUF, 1973. A passagem completa diz assim: “Le temps de travail dépensé, qui détermine la valeur, ne peut dans la circulation marchande être étalon des prix; mais les prix ne peuvent servir d’indicateurs marchands qu’à partir de l’échange de marchandises commensurables entre elles du fait de leur valeur, et en raison de la mesure, même imparfaite, des valeurs par une forme valeur.”

⁴ Marx diz: “But for commodities to express their value independently in money, in a third commodity, the value of commodities must already be presupposed.” Theories of Surplus Value, Lawrence & Wishart, London, 1972.

mente, a partir da impossibilidade de que o tempo de trabalho funcione diretamente como regulador das trocas;⁵ positivamente ela se apóia no fato de que, dada a separação e a autonomia das unidades de produção, a alocação do tempo de trabalho socialmente disponível, bem como a distribuição do produto, só podem determinar-se via mercado pela comparação recíproca, sistemática e recorrente da produção de cada unidade produtiva com a das demais. É isto, e só isto, que permite compreender que um dado quantum de um produto qualquer represente uma parte alíquota do tempo de trabalho socialmente necessário expendido e que, nesta medida, ao ser equiparado com outro qualquer quantum de uma outra também qualquer mercadoria, possa estar a lhe expressar, o valor.

A dificuldade, porém, está em que os tempos de trabalho efetivamente expendidos, “incorporados” nas mercadorias, são concretos, de complexidade variada e presentes em quantidades e princípios quaisquer, só se podendo converter, pois, em trabalho simples, abstrato e socialmente necessário graças ao movimento das trocas que, no entanto, se supunha⁶ devesse expressá-lo, reconhecê-lo e distributivamente determiná-lo.

O que significa dizer que a definição dos valores que se afirmava dever anteceder a fixação dos preços não pode efetuar-se senão “ex-post”, em função da variação contínua destes, nos pontos médios por esta última desenhados. O importante a notar é que esta circularidade *rebenta* a teoria da forma-valor, pois a relação de expressão — que lhe é como que o nervo lógico — torna-se então ininteligível.⁷

Neste ponto preciso *fende-se*, assim, a exposição *positiva*, “científica”, da teoria do valor e o leitor, preso de vertigem, vê-se repentinamente jogado num outro topos teórico. Não apenas no sentido de que talvez seja necessário recusar a maneira como Marx ensaia conceptualizar os intrincados problemas ínsitos no processo de circulação de mercadorias. Isto, na verdade, não seria mais do que o abandono óbvio de uma proposta teórica logicamente insatisfatória, abandono que em si mesmo não obrigaria a mudar de terreno, levando, antes, à procura de uma outra alternativa no mesmo nível de análise em que se situam os desdobramentos canônicos da teoria do valor-trabalho.

A inflexão aqui, porém, é mais radical já que, dada a *patência* da

5 Marx dá três razões para esta impossibilidade: a 1ª é a existência unicamente subjetiva do trabalho (Cf. “Fondements de la Critique de l’Économie Politique, I, p. 108, Anthropos, Paris); a 2ª é que sua existência objetiva não pode ser senão sua materialização em produtos particulares (Idem, p. 105); a 3ª, finalmente, é que o trabalho empiricamente existente é sempre trabalho concreto e privado (Idem, p. 110).

6 Na medida em que as trocas, supondo a equivalência, supunham igualmente a determinação substancial dos valores.

7 Macherey já observava: “L’analyse de la valeur s’appuie sur une logique de l’expression.” Lire le Capital I, p. 241. Maspero, 1965.

circularidade apontada, torna-se imperativo saber que *supostos lógicos* permitam a Marx conviver tão pacificamente com um argumento tão obviamente vicioso. A análise científica, a categorização positiva que compõe a teoria do valor neste ponto, como que se dobra, formando uma reentrância aberta para um terreno onde as forças em jogo se vetorizam menos em função de pontos de orientação na topografia do referente do que segundo as imantações logicamente polares do discurso que o transcreve. O que significa dizer que o discurso de Marx se articula de tal maneira que o meta-discurso emerge como que de “per si”, votado todo à elucidação da possível lógica de segundo grau que — se presume — sustenta o que ao nível do texto de referência aparece como pura fragilidade e incoerência.

Os primeiros socorros virão aqui da lógica hegeliana que permitirá afirmar que o movimento dos preços não faz mais do que reconhecer, do que tornar “para si” uma abstração e socialização do trabalho “em si” já existentes. Supõe-se, assim, que a divisão social do trabalho em forma mercante nada mais é do que a alienação de um sujeito social que estaria para os diferentes produtores como está a substância para a multiplicidade dos para-si na noção hegeliana de Espírito.⁸ Nesta linha interpretativa⁹ — que encontra inequívocos apoios na obra de Marx — ter-se-ia que afirmar que o dinheiro só pode ser padrão de preços porque em-si, e enquanto *mercadoria*-dinheiro, já é medida dos valores, embora “para si” e para nós só se torne tal, efetivamente, na relação com a série dos preços médios que expressa concretamente as razões de distribuição dos valores relativos.

É claro que esta alternativa pode ser recusada é que nela se pode ver apenas mais um avatar disto que o jovem Marx chamava a “operação especulativa.” Neste caso a análise teria que prosseguir, divorciando-se definitivamente do universo representativo, e a categorização dos fenômenos da circulação mercantil teria que buscar apoio em bem diversas fontes.¹⁰ E a tese que haveria que sustentar nesta alternativa é que o dinheiro pode ser padrão de preços antes de ser medida dos valores, porque é meio de circulação “antes” de ser equivalente geral.¹¹

O que no momento importa frisar, contudo, é que também neste caso a descrição dos fenômenos ocorrentes no processo de circulação de merca-

⁸ Cf. “Phénoménologie de l’Esprit”, II, p. 10. Trad. Hyppolite.

⁹ A obra de H. Reichelt intitulada “A estrutura lógica do conceito de Capital de Marx (tradução do original alemão publicada por De Donato, Bari, 1973) contém, tanto quanto eu saiba, a afirmação e o desenvolvimento mais sistemáticos desta posição.

¹⁰ Junto ao que talvez se deva chamar a “filosofia da diferença” e mais exatamente junto a “Différence et Répétition” de G. Deleuze.

¹¹ Isto é o que sugere, aliás, a “segunda” dedução marxista do dinheiro, aquela que se apóia não na análise da forma equivalente e de seus pressupostos, mas sim na estrutura efetiva do processo de trocas. Cf. *Fondements*, I, p. 103 e seguintes.

dorias estaria estreita e inelutavelmente ligada a um segundo registro discursivo. Porque mesmo que se queira proceder só positivamente — deixando de lado a crítica da operação especulativa — tratando de retomar a análise no ponto em que a deixara Aristóteles, forçoso será debruçar a elucidação das relações e objetividades mercantis com a explicitação do “modelo lógico” que permite articulá-la. Pois, ainda que se aceite que o dinheiro instaura uma comensurabilidade de superfície e que é, portanto, padrão de preços *porque não pode* ser medida dos valores,¹² será inevitável explicar o que torna possível e necessária esta substituição.

Repensar a teoria do valor de modo a mostrar que a noção de tempo de trabalho abstrato e socialmente necessário não pode ter um referente real assignável e que deve — muito diferentemente — ser compreendida como uma Idéia reguladora, esta seria a tarefa que se tornaria então urgente. Nesta linha — e no quadro do que se deve reconhecer como a moderna teoria das idéias¹³ — a idealidade do valor deve ser entendida simultaneamente como a problematicidade insuperável da produção mercantil¹⁴ e como o motor dos ensaios para resolvê-la.¹⁵ Relativamente à concepção do dinheiro, um tal desenvolvimento implicaria em considerá-lo como um *falso* equivalente,¹⁶ espécie de *simulacro* destinado a *fingir* (1º) a identidade dos tempos de trabalho concretos e privados com o tempo de trabalho abstrato e socialmente necessário; (2º) a unicidade do valor e (3º) sua própria identidade.

Como quer que seja, o que é manifesto é que em qualquer caso a teoria do valor não se completa, não se *fecha* ao nível da análise *positiva* da circulação mercantil, abrindo-se necessariamente, ao contrário, para uma meta-categorização ancorada no próprio núcleo especulativo da filosofia tradicional.

¹² Porque no limite, se ousar dizer, o que Marx chama a “forma do valor” só existe porque não “há” valor.

¹³ Refiro-me à leitura sumamente sugestiva que Deleuze faz da doutrina kantiana das idéias transcendentes. Cf. “Différence et Répétition”, p. 218 e seguintes.

¹⁴ A propósito da insuperabilidade do problemático Deleuze nota: “Ou plutôt, il (o problema) est ‘résolu’ dès qu’il est posé et déterminé, mais il n’en persiste pas moins objectivement dans les solutions qu’il engendre, et diffère en nature avec elles.” O. c. p. 359.

¹⁵ Foi o que procurei precisar num outro trabalho ao afirmar: “Plus concrètement on pourrait dire, donc, que la problematicité de la valeur en tant Idée tient non seulement à l’erreur nécessaire qui constitue la tare la plus intime de tout calcul monétaire mais aussi, et beaucoup plus profondément, à la problematicité constitutive des échanges marchands qui tout en reportant, toujours, le résultat d’un travail concret et privé à un autre, poursuivent — à leur insu et d’une manière qu’il faut préciser — la constitution d’un travail abstrait et social pourtant différencié en permanence.” In “Valeur, Différence, Serialité”, mémoire de maîtrise, apresentado na Universidade de Paris VIII, 1974.

¹⁶ Falso, necessariamente, é óbvio, uma vez aceita a indeterminabilidade “ex-ante” do tempo de trabalho abstrato e socialmente necessário.

Seja, diferentemente, as formações ideológicas próprias às sociedades contemporâneas. Elas foram e são objeto de múltiplas análises; de precisão e profundidade variáveis, certamente, mas subsumíveis, quase todas, ou num ensaio de explicação genética que reduz o entendimento dos fenômenos ideológicos à explicitação das determinações impostas por um quadro condicionador de ordem infra-estrutural, ou numa estratégia de intervenção política na qual a análise do discurso ideológico só pode visar à articulação da denúncia de um engodo e de um perigo com o chamamento a algum tipo de resistência. Nos dois casos o discurso produzido escande-se sob o signo da *positividade*, votando-se seja à elucidação das estruturas sociais, que definindo interesses antagônicos forçam a secreção de uma teia dissimuladora, seja ao desmascaramento prático desta operação. A positividade, no primeiro caso, encontra seu paradigma numa concepção da vida social onde o campo do *problemático* fica “a priori” reduzido às clivagens estruturais forçadas pelo modo de organização da produção, ou aos diferendos empíricos por estas provocados. No segundo, a análise não pode deixar de encarar a produção ideológica senão como uma arma adversa, a ser destruída de uma maneira ou outra. A racionalidade do discurso estratégico torna-se o paradigma interpretativo neste nível, paradigma que permitirá reduzir os “ideologemas” à categoria de recurso de uma parte inimiga, mais precisamente à sua astúcia.

Um exame mais atento permite ver, no entanto, que a operação ideológica, além de articular-se com a questão das “injustiças” a mascarar, responde igualmente a uma necessidade de dissimulação situada num outro e singular registro teórico.

Claude Lefort — a quem se deve um ensaio recente de explicitação sistemática desta questão¹⁷ — mostrou como a vicariedade recíproca de ideologia burguesa, totalitarismo e o que denomina “ideologia invisível”, no princípio de substitutibilidade que permite reconhecer como que um mesmo veio em cada uma destas formações, revela-se um problema da ideologia que excede os constrangimentos empíricos impostos pelo exercício da dominação e pelo que se poderia chamar, paradoxalmente, o pudor necessário do cinismo político. Não evidentemente que as segregações não sejam constantes nos três tipos de organização social a que as ideologias referidas, respectivamente, se reportam. Mas o que Lefort procura mostrar é outra coisa. O que lhe interessa é como, nos três casos, a produção ideológica ao mesmo tempo (ou se deveria dizer ‘antes’?) em que procura ocultar a discriminação a *decide*,¹⁸ de modo que seu momento dissimulativo não

17 “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”, in Estudos Cebrap 10, out-nov-dez 1974, São Paulo.

18 Neste sentido Lefort afirma: “Nos dois casos encontra-se negada a articulação da divisão — a dos sexos e a das gerações — com o “pensamento” da divisão, um “pensamento” que não poderia ser deduzido desta, visto que está implicado na definição dos termos . . . ; ou, digamos ainda que Marx se recusa a reconhecer

pode deixar de pretender *cobrir* este inconfessável ato inaugural de divisão do universo social: A simulação de uma unidade social imaculada — a cada vez diferente, não obstante — sendo o recurso para isto utilizado. O que significa dizer que o discurso, sendo, pelo menos, co-fundador das grandes divisões sociais, tem que ocultar antes de mais nada a si mesmo, à dimensão simbólica que o faz instituinte relativamente à articulação do social.¹⁹

No caso da ideologia burguesa clássica, a operação ideológica concentra-se em tentar recompor a unidade da socialização — quebrada, fundamentalmente, pela atomização dos indivíduos sociais e pela concentração do poder junto ao Capital — pela enunciação contínua dos princípios de um universalismo e igualitarismo formais. À retórica cabendo, assim, restaurar uma como que essência do social — por cima de fraturas e antagonismos, sufocando choro e ranger de dentes.

O trabalho do totalitarismo é algo distinto. Num certo sentido pode-se dizer que ele trata de *realizar* o objetivo mais profundo da ideologia burguesa, de dar efetividade a uma socialização plena, onde a irreduzível separação das individualidades e tudo mais que dela decorre tenda a desvanecer-se, daí decorrendo os ensaios de supressão das separações entre público e privado, Estado e sociedade civil, propriedade privada e propriedade social etc. Mas justamente por isso, porque é preciso um interminável *trabalho* de supressão das diferenças, porque a militância exaure-se na tarefa sisífica de impedir a ressurreição contínua das particularidades irreduzíveis, só por isso é que se pode considerar o totalitarismo como uma variante ideológica. Não fosse esta rebeldia dos singulares que se obstinam em suas diferenças e teria Hegel razão;²⁰ no qual caso forçoso seria considerar o *discurso* totalitário

que a divisão social é também, originariamente, a do processo de socialização e do discurso que o nomeia.” A. c., p. 18.

19 “Enquanto instituinte”, diz Lefort, “o discurso está privado do saber da instituição; . . .”, Idem, p. 20.

20 Os parágrafos sobre o Estado na Filosofia do Direito de Hegel contêm indiscutivelmente a conceituação perfeita do Estado totalitário *ideal*. A “tranquilidade” do conceito hegeliano de Estado apóia-se, com efeito, numa *crença* inabalável nos limites do singular e do particular que são concebidos como sujeitos, a priori, à unidade substancial. Isto permite a Hegel dizer: “L’Etat est la réalité en acte de la liberté concrète; or, la liberté concrète consiste en ceci que l’individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi (dans les systèmes de la famille et de la société civile), en même temps que d’eux-mêmes ils s’intègrent à l’intérêt général, ou bien le reconnaissant consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final. Il en résulte que, ni l’universel ne vaut et n’est accompli sans l’intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt sans vouloir l’universel; elles ont une activité consciente de ce but. Le principe des Etats modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s’accomplir jusqu’à l’extrémité de la particularité personnelle autonome et en même temps de le ramener à l’unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe

como a simples reflexão do humano e do social como tais, enfim plenamente *realizados* no *Estado* totalitário.

A sutileza da terceira grande formação ideológica, a própria das sociedades capitalistas *contemporâneas*, está em dissociar²¹ o projeto totalitário de supressão das diferenças, do exercício do poder de Estado. Trata-se, num certo sentido, de inverter o totalitarismo: não mais publicizar o privado e socializar o individual mas, ao contrário, de privatizar o público e de individualizar o social. A descontração, a intimidade, a facilidade doméstica em que parecem conviver e relacionar-se — no espaço aberto e circunscrito pelos meios de comunicação de massa, bem entendido — todos os agentes sociais, torna-se, então, o modelo de uma sociedade sem fissuras onde todas as diferenças passam a explicar-se a partir da racionalidade *funcional* — o que as reduz, presuntivamente, a diferenças ao mesmo tempo necessárias e rasas, incapazes de efetivamente sulcar o corpo da sociedade. A separação entre representação e realidade, é aqui, obviamente, maior do que nunca.

Como quer que seja, o certo é que, neste nível, a análise da ideologia transgride os limites do positivo, desdobrando-se em obediência às exigências de uma outra dimensão teórica. E Lefort tem sem dúvida razão quando afirma que há um *limite* incluso na tentativa de pensar “o social nas fronteiras do social, a história nas fronteiras da história, o homem a partir e em vista do homem”. Sendo igualmente indiscutível que as explicações empíricas do fascismo e do comunismo *chocam-se* com um limite que *força* a passagem para uma explicação meta-sociológica,²² posto que, enquanto não se encarar o obsessivo trabalho de controle e homogeneização do processo de socialização desde as referências fornecidas pela mais clássica filosofia política, permanecerá nesta como que um ponto cego, uma promessa de sentido irrealizada.

O que talvez não seja tão pacífico é a localização deste limite. Porque é na própria ponta especulativa do texto de Lefort que se pode adivinhar uma como que indecisão, pois embora a raiz última da “operação ideológica” seja vista como emergindo da fenda que inevitavelmente se abre entre a enunciação e o enunciado social, entre o instituído e o “enigma da

lui-même.” *Principes de la Philosophie du Droit*, § 260, tradução de A. Kaan, Gallimard, pp. 277-278.

²¹ Relativamente e cada vez menos, é verdade, como mostra bem um trabalho recente de P. Virilio, “La délation de masse”, in “Le pourrissement des sociétés”, 10/18, 1975, p. 13 e seg.

²² Lefort diz: “o fascismo e o comunismo, repitamos, exigem uma interpretação meta-sociológica. Toda tentativa para analisá-los como formações sócio-históricas empíricas *choca-se* (sublinhado por mim, J. C.) — por mais rica que seja a documentação — com um limite, pois ignora que é a questão do ser do social, do histórico como tal, que está posta em jogo no totalitarismo.” A. c., p. 41. E noutra passagem: “Ora, foi tomando consciência desse limite que nos sentimos incitados a reformular as condições de uma análise da ideologia.” *Idem*, p. 20.

instituição”, paralelamente há uma afirmação da recorrência das divisões sociais que também são vistas como “motivo” das diferentes formas de dissimulação. Neste ponto, o que se deveria discutir é se não se deve *subordinar* — inversamente ao que parece ser a tendência do autor — a primeira separação à segunda e dizer que o discurso sobre o social não pode coincidir com o discurso social simplesmente porque este não tem *efetividade*, porque há que visualizá-lo como um *limite*, como a Idéia reguladora das multiplicidades humanas, inelutavelmente dispersas e já desde sempre divididas. O que permitiria explicar a distância, continuamente reposta, entre representação e efetividade como efeito do espaço insuprimível que aparta a problematidade insuperável da Idéia de socialização de seus “casos de solução”, já desde sempre demasiado precários e provisórios.²³

Seja ainda a análise skinneriana do comportamento, ou os paralogismos da psicanálise,²⁴ ou . . ., os exemplos poderiam multiplicar-se mais ou menos indefinidamente. O importante a notar, todavia, é que o discurso filosófico contemporâneo aparece sempre assim, como um súbito e necessário desvio na ordem de constituição de um discurso positivo. Como se este de repente *falhasse*, seja por claudicar logicamente seja porque cego para uma dimensão essencial do campo de objetividade que quer elucidar, seja enfim porque redutor do espectro de problematidade que quer dirimir.

Não há nenhuma regra que permita a localização “ex-ante” desses pontos críticos. Eles são como acidentes, irrupções intempestivas. Punctuais por definição e só obedientes à sistemática de sua aleatoriedade.

“Por que filósofo?”, neste contexto, parece ser uma interrogação impertinente, pois pressupõe razões onde não há mais do que imperiosidades fácticas. “Por que filósofo?” sugere uma “*questio juris*” que as mil mortes da filosofia tornaram irreversivelmente caduca. A questão que nos resta é constitutivamente factual, exprimível, antes, num “Filósofo como?”, que restaura a inelutabilidade do discurso filosófico pelo relato de um acontecimento.

Guardemo-nos, no entanto, de qualquer pieguice na compreensão do que sejam estes acidentes: não têm eles o menor traço de milagres. São assim, simplesmente, como *quedas* que nos derrubam numa espécie de quarta dimensão do espaço teórico.

Axiomatizar as propriedades deste último seria, sem dúvida, uma tarefa importante; “no momento”, contudo, parece não haver meio de ter mais

²³ Deleuze observa a propósito da Idéia de sociabilidade: “Soit la multiplicité sociale: elle détermine la sociabilité comme faculté, mais aussi l’objet transcendant de la sociabilité, qui ne peut pas être vécu dans les sociétés actuelles où la multiplicité s’incarne, mais qui doit l’être et ne peut que l’être dans l’élément du bouleversement des sociétés (à savoir simplement la liberté, toujours recouverte par les restes d’un ancien ordre et les prémices d’un nouveau.” O. c., p. 250.

²⁴ Cf. a análise de Giannotti in Estudos Cebrap 9; ou o cap. II de “L’Anti-Oedipe”, Minuit, Paris, 1972.

do que um reconhecimento intuitivo da diferença entre isto que chamei o “positivo” e a “formalita” do filosófico. Do mesmo modo não há maneira de legitimar “a priori” as irrupções deste último, tudo devendo resolver-se casuisticamente na verificação, sempre “ex post”, dos efeitos de inteligibilidade por ele provocados.

Nesta circunstância não estranha que o “ofício” de filósofo tende a resumir-se no exercício de uma clandestinidade desenvolvida que faz da ousadia e da auto-exibição — da desfaçatez, quase diria — o disfarce indispensável à sobrevivência num mundo ubiquamente hostil.

De qualquer modo, é indiscutível que a história, ao destruir as formas canônicas da filosofia, *desterritorializou-a*, tornando-a imprevisível e inlocalizável, arredia e precária, embora ainda — talvez mais do que nunca — *vertiginosa*.

Situação que, tudo bem pesado, talvez seja menos negativa do que se tenderia a pensar, posto que vale para ela algo de análogo ao que dizia Ortega sobre o exercício do pensar:

“Pasar de moda es fatal para lo que no es sino moda, mas para una realidad sustantiva, esencial y perenne no es coyuntura deprimente sentir que pasó ya de moda. Le parece que en aquel tiempo de su esplendor, cuando todo en torno le halagaba, vivió enajenada de sí misma y que es ahora, al gozar de la general desatención, cuando reingresa en sí propia, cuando es más depuradamente lo que es, tanto o más que en la otra hora egregia, en su hora inicial, cuando era sólo germinación secreta ignorada, cuando aún los demás no sabían que existía y, exenta de seducciones forasteras, vacaba sólo a ser sí misma.”²⁵

OSÉ ARTHUR GIANNOTTI

Por que esta obsessão que nos obriga a debruçar sobre escritos alheios e, durante semanas, meses, anos, articular palavra com palavra a fim de construir um edifício de pensamento, onde possamos caminhar como se cortássemos uma cidade estranha e familiar? O que nos leva a gastar grande parte de nossas vidas junto a uma escrivantina, elaborando nosso discurso por meio do discurso do outro? O romancista emprega seu tempo para criar um mundo imaginário; seus personagens adquirem independência a ponto de cobrar do autor o direito de ousarem viver seu drama até o fim. Mas tudo isso são fintas de escritor, que marca os personagens independentes com sua própria assinatura. O filósofo, entretanto, parece consumir filosofias alheias que, contudo, não são destruídas por esse consumo, já que por ele sobrevivem. Suporte do discurso alheio, o filósofo empresta sua voz fiel e defor-

²⁵ In “Apuntes sobre el pensamiento”, p. 1, Revista de Occidente, Madrid, 1959.

mante aos textos chamativos do passado, com o intuito de elaborar um novo discurso que foge de sua subjetividade para apresentar-se como um pensamento objetivo.

Nesse exercício se dá um jogo de distanciamento e de intimidade com o mundo. Os acontecimentos chegam até nós filtrados pelas diversas óticas armadas por discursos de terceiros. Tudo se passa como no amor de Swann que, incapaz de apreender diretamente a mulher querida, chega até ela por intermediários amáveis, reconhecendo em seus cabelos a teia traçada por um pintor familiar; em seu perfil, o cunho de um medalhão renascentista; em seu corpo, os volumes sugeridos por uma escultura. Com a diferença de que não existe a mulher desejada, que para o filósofo a substância do mundo se consome na sucessão conflituosa de seus simulacros e interpretações. Se com isso perde a fé perceptiva, o solo rígido, o trampolim para a ação, ganha a familiaridade com o mundo do espírito, desse universo que se resolve em leituras. Trabalha um texto clássico, fala dele numa sala de aula, termina produzindo um novo texto, um comentário ou nova doutrina. Outros virão para retomar esse texto e com ele repetir o mesmo percurso. Segundo as situações históricas, esse circuito da reflexão filosófica é mais ou menos amplo. Entre nós, principalmente por causa da burocratização da cultura universitária, o filósofo escreve alguns exemplares de sua tese, que são lidos por seus colegas, os quais se encontram assim em condições de reiterar o mesmo percurso do acanhamento. Isto porque a ilusão da comunidade de sábios se torna viável graças ao trabalho de outros mais aferrados aos enganos da percepção, responsáveis pelas condições materiais da reflexão filosófica. É sabido que a filosofia sempre se alimentou do ócio. Daí nossa pergunta: o que permite o lazer para o nosso atual filosofar?

Ao contrário de outras épocas, o filosofar de hoje é em geral trabalho remunerado. O filósofo é um funcionário, poucas vezes um escritor, vivendo de sua própria produção. Goza assim de um lazer ritmado pelo livro de ponto, pelos horários das aulas, onde se obriga a comunicar, com rígida periodicidade, o resultado de suas investigações livres. Qual é o mistério que leva uma sociedade moderna, quase sempre tecnocrata e autoritária, a financiar a vagabundagem bem comportada do filósofo? Esse financiamento, ademais, vem pelo Estado, pois são raras as fontes privadas onde possa obter recursos. O filósofo de hoje é quase sempre um professor, às vezes aposentado. Considerando essa situação, convém desconfiar de que, a despeito dos amuos entre os filósofos e o Estado, este deve tirar algum polpudo benefício ao assumir o risco de sustentar possíveis rebeldes. Por que assegura o lazer necessário à filosofia, chegando a ponto de transformar os produtos desse lazer num instrumento de educação? Não vamos dar uma resposta a essa pergunta provocativa, mas considerar apenas um de seus termos.

Foram-se os tempos em que a teologia guardava ciosamente os mistérios especulativos e os filósofos se apartavam da sociedade para se consagrarem ao sacerdócio da reflexão. Hoje filosofia é matéria de ensino público, a qual, se na verdade não guarda mais o lugar privilegiado de anos atrás, ainda ocupa muita gente. Que pretende essa massa de estudantes do

filosofar? Deixemos de lado os que chegam aos cursos de filosofia porque não encontraram vagas em outros setores da universidade; para eles a filosofia é passo intermediário em vista de outros exercícios da cultura. O que anima o aprendiz do filosofar? Dentre os mais diversos motivos é possível apontar um que faz dele desde cedo um filósofo: ambos possuem aquele distanciamento do mundo e aquela intimidade que só pode ser obtida pela via da reflexão. Neste sentido, não se ensina filosofia, mas se alimenta o desabrochar de uma recusa secreta, uma necessidade de recuo, de encontrar um caminho produtivo para um estranhamento atávico. O ensino da filosofia vem conformar e socializar essa marginalidade, transpondo-a do real para o imaginário. Não trata apenas de familiarizar com uma linguagem cifrada que não resulta, ao contrário da simbologia científica, na transformação das coisas, numa tecnologia. Antes de tudo, cabe-lhe integrar o rebelde virtual numa comunidade de rebeldes imaginários que, de fato, trocam informações, competem entre si acirradamente, esgotando seu empuxo no enorme esforço de manter de pé essa sociabilidade fantástica. Os filósofos competem por um emprego. Ademais, é conhecida a temperatura de um departamento de filosofia, aquecida pelos atritos internos e pela ruptura com a sociedade ambiente. Todos se lembram do papel desempenhado por esses alunos nos movimentos estudantis. No entanto, a sabedoria estatal consiste em permitir aos estudantes se esquentarem precisamente pela filosofia, em deixar escapar as forças reprimidas pelo destampatório do discurso. Não há dúvida de que, como tudo, esse processo é faca de dois gumes, pois o discurso rebelde se espalha e mobiliza. Mas, enquanto não se propuser como organização mobilizadora, as palavras radicais serão levadas pelo vento sem atingir a raiz de sua própria rebeldia. Porquanto o discurso filosófico mantém compromissos com suas origens, com o Estado que o financia e com a marginalidade que o alimenta. E graças a isso o Estado se apropria dessa marginalidade para socializá-la ao nível do imaginário, obtendo assim a integração efetiva dos possíveis marginais. É bem verdade que o Estado encontra filósofos provenientes das mais diversas origens. Uns fizeram de sua marginalidade pessoal a linguagem da classe dominante, continuando a cultuar os antigos deuses da teologia. Outros se puseram a serviço da contestação do *status quo*. Mas não importa tanto que cada corrente da filosofia represente organicamente certos grupos sociais. Todas essas representações, enquanto produto, são igualizadas e cooptadas pelo mercado e pelo ensino oficial.

Como fugir a esse engodo? Em primeiro lugar, mantendo-nos fiéis a nosso distanciamento, prolongando nossa investigação até apreender cada elo social que a sustenta, conhecendo, enfim, o que está permitindo a ilha de nossa sociabilidade e as conseqüências neutralizantes de nossas palavras. A despeito da peculiaridade de nossa situação não estamos sozinhos. Também os cientistas se encontram num impasse. Durante séculos foi possível acreditar que o mero exercício do pensamento teórico se justificava por si só, ficando a cargo dos cientistas aplicados o trabalho sujo de imprimir a uma teoria esta ou aquela direção prática. Hoje sabemos que a disputa entre as várias teorias não se resolve a nível da simples discussão científica, que as

experiências que eliminam algumas dependem de financiamentos consideráveis e, portanto, de uma política científica capaz de estabelecer prioridades. E não é só isso. Sabemos que possuímos mais teorias do que necessitamos. A partir do momento em que a teoria tomou como critério o efetivo, que foi proposto como um intermediário da ação, também ela caiu sob a crítica das ações. Hoje temos demasiada ciência e poucos cientistas verdadeiros. Demasiada ciência no sentido de que são gastos milhões em experiências que vêm apenas refinar teorias já estabelecidas, quando falta dinheiro para a saúde pública, a proteção ao meio ambiente, a habitação popular e assim por diante. Poucos cientistas no sentido de que grande parte deles é incapaz de tentar compreender cientificamente o âmbito de sua própria prática teórica. Daí a necessidade de que a ciência e a filosofia, na medida em que já são uma política na significação mais ampla da palavra, descubram as alianças firmadas por sua própria prática, tornando-se assim capazes de contrair vínculos mais conscientes. Houve um tempo em que o filósofo imaginou que o Estado seria muito mais perfeito se lhe coubesse a direção dos negócios públicos. As classes dominantes, porém, não foram iludidas e preferiram confiar a representação do Estado — a mera representação, na verdade — a indivíduos mais práticos e menos escrupulosos. Hoje a filosofia não procura mais princípios; cada vez mais se tem presente que não existe a filosofia, mas uma dispersão de filosofar numa multiplicidade discreta. Não nos convence o esforço de regredir a um sistema imperialista nos moldes do século passado. No entanto, cabe lembrar que o jogo das filosofias não se esgota ao nível da disseminação do discurso, que as palavras de cada filósofo se sintetizam pelos canais que as divulgam, em particular, pelo Estado que as transforma em meio de dominação. Se as palavras se tornaram dispersivas, suas conseqüências continuam sintetizantes. Os filósofos precisam enfrentar, não o caminho da ascese, mas o das conseqüências de suas próprias reflexões. Em primeiro lugar, que o ensino da filosofia é uma forma de controle social, polícia que confina a estreitos limites um distanciamento que poderia transformar-se no germe de uma rebelião efetiva. Mas, para chegarmos a essa tomada de consciência, necessitaríamos deixar de ser meros filósofos, profissionais da reflexão, para participar conscientemente da reflexão objetiva que constitui o cerne dos fenômenos sociais. Muitos de nós fomos responsáveis pelas conseqüências mortais de um radicalismo verbal que se transformou na marginalização efetiva duma juventude, crente de que poderia subverter o poder na base de uma identificação imaginária com a vanguarda da história. Herdeira que ela era de quem via o espírito absoluto andando a cavalo. Tenhamos o cuidado para que a negação verbal do ensino-controle não tenha conseqüências funestas. Agora parece mais conveniente começar a arrumar nossa própria casa e tratar de alterar as condições de nosso trabalho intelectual. A desmesurada inflação de publicações está indicando que ninguém é mais capaz de acompanhar todos os principais trabalhos produzidos em sua área. Precisamos do outro para selecionar os textos; antes da leitura é mister o diálogo. A partir desse primeiro elo, caminhar junto com nossas palavras, rejeitar a aula como tarefa isolada da publicação ou o curso apenas como

prelúdio do livro, para tentar uma relação mais íntima com seu público, conformando-o e sendo conformado por ele. Trata-se, em suma, de recuperar o clima da Academia ou do Liceu, empregando todas as técnicas da comunicação moderna, abandonando obviamente o intuito de preparar reis-filósofos para enfrentar de vez a tarefa de estimular o nascimento de cidadãos livres. Estaremos então pouco a pouco nos apropriando de nossos próprios instrumentos, de nossas palavras e seu âmbito, de nosso convívio, de nossas instituições, até desaparecer a rígida separação entre filósofos e não-filósofos, quando a teoria estiver ligada ao exercício da crítica racional. Só assim deixaremos de ser *voyeurs* da liberdade e servos do poder.

GÉRARD LEBRUN

À questão que nos é proposta, de uma forma tão generosamente indeterminada, só posso encontrar um sentido, *que aliás não me satisfaz*: por que há um mercado filosófico (manuais escolares, coleções filosóficas etc. . .)? Por que o filosofar, como instituição cultural, que em alguns países se centra em torno de um serviço público: a Universidade? Este sentido não me satisfaz, pois logo nos conduz a uma investigação sócio-cultural que, a despeito de seu grande interesse, transforma inevitavelmente a questão numa outra, muito restrita: por que a partir do século XIX o filosofar se institucionalizou e passou a ser subvencionado pelo Estado? Mas acontece que a recusa dessa interpretação derrapante suscita outra questão: por que nossa primeira idéia, quando somos argüidos a propósito da finalidade do filosofar, consiste em nos interrogar sobre a finalidade de *uma instituição*? Aqui a resposta parece fácil: não há outro meio de compreender, sem arbítrio, o filosofar *no singular*. Citem-me outra rubrica além da sociologia da cultura para dar conta desse singular — de minha parte, eu não a encontro.

Nosso filosofar institucionalizado consistiria na forma moderna da “*philosophia perennis*”? Mas como. . . Os manuais podem muito bem tentar fazer com que os jovens das classes finais do curso secundário acreditem serem eles descendentes de Sócrates; mas neles apenas vejo sobrinhos de Victor Cousin. A Agrégation de Philosophie, em França, tem pouca coisa a ver com a questão sobre o Ser e muito com o aprendizado de uma retórica e de um saber mínimo que garantem à banca que o jovem professor não aborrecerá demasiadamente seus alunos, nem lhes dirá frivolidades. De que serviria evocar aqui as sombras dos pensadores gregos? Imaginem Sócrates ouvindo uma lição de Teeteto sobre a “Indução” ou de Alcibíades sobre o “amor como modo de conhecimento”?

Passemos da filosofia escolar para a literatura filosófica: outra razão nos proíbe de atribuir uma significação que não seja sócio-cultural à expressão singular do “*filosofar*”. O que existe de comum entre um estudo de filosofia analítica e a meditação heideggeriana sobre uma palavra arcaica? A filosofia não possui outra unidade além daquela de um arquipélago. E certos filósofos têm tanta consciência dessa disseminação de territórios que tentam desespera-

damente compensar por um alinhamento doutrinal sua inevitável especialização – neste tempo em que se apagam todos os grandes sistemas de referência (como o tomismo) tentam colocar-se sob a dependência de um pensador do século XIX (Marx, Freud, Nietzsche), ou tomar uma ciência humana (economia, lingüística) como paradigma de suas pesquisas. “Marxismo”, “freudismo”, “estruturalismo”. Essas etiquetas deixam transparecer contudo que ainda não se renunciou à grande vontade de sistema dos velhos tempos. A realidade, infelizmente, é mais melancólica. Sob a capa do “-ismo” assumido, o que fazem os melhores desses filósofos? Quer história da filosofia (bons comentários de texto sobre o autor predileto), quer um trabalho monográfico a respeito duma ciência humana. Sem dúvida ainda se permanece “filósofo”, pois não se esquece, de tempo em tempo, de invocar grandes conceitos e pedir pela Wissenschaft unitária (restituindo nos lugares em branco e nas lacunas de Talmud). Mas o que significa esse compromisso com a “filosofia”? Parece-me que a razão de ser desta obstinação em se dizer “filósofo” reside inteiramente nesta distância – à qual não se quer renunciar – entre uma pesquisa, fecunda porque localizada, e a pretensão a um saber absoluto (ainda que este seja útil àquela como as idéias sobre o casamento o foram a Russell quando escrevia os “Principles”). Isto, por certo, no melhor dos casos. Deixemos de lado os ingênuos – espiritualistas de preferência – que teimam em dogmatizar como em 1900 – aqueles que continuam a determinar o ser da linguagem ou do espaço sobre a base científica de alguns “Que sais-je? ”, ou ainda traçam afrescos históricos que fazem a alegria dos historiadores. A fenomenologia foi o último sobressalto de um discurso dogmático que ainda teve estatura. Ora, o que resta hoje dela, uma vez a moda passada, na Europa, pelo menos? resta de “Humanismo e Terror”, este bom livro de Merleau-Ponty, depois de lermos o livro *de história* de Mme. Annie Kriegel sobre os processos de Moscou? Nada mais do que um romance engenhoso sobre o bolchevismo. Por certo, um livro ainda útil, porquanto fornece diretrizes conceituais e um estilo de interrogação, mas nada que pareça a um saber, a menos que a teoria dos turbilhões seja ainda tomada como um deles. Seria fácil aumentar esse balanço: basta uma geração para que o filosofar que nos apaixonava se reduza àquilo que Aristóteles colocaria entre os discursos “logikoi”. Não há pois esperança alguma de que um aparelho *doutrinal* possa legitimar o singular: o *filosofar*, se esta palavra deve designar um saber. Enquanto filósofo, o filósofo dispensa apenas uma inteligibilidade efêmera e sua Wissenschaft (seja qual for o sentido que se empreste e o cuidado para não o deixar contaminar pelo modelo das ciências positivas) nunca é mais do que uma promessa não cumprida.

Por que pois a filosofia? Por que um falso saber? – Questão imprudente. Tomemos cuidado aqui para não nos perdermos. Acabo de pronunciar a palavra “logikôs” que, em Aristóteles, significa “verbal, vazio”. A despeito desse sentido pejorativo, porém, o argumento “logikôs”, para o Estagirita, não é sinônimo de “sofístico”. É um raciocínio que não diz respeito à natureza da coisa, ou uma investigação que não parte de princípios próprios à coisa. Mas tal raciocínio e tal investigação possuem direito de cidadania no

saber aristotélico. O não especialista tem o direito de interrogar “logikôs”; o especialista sobre a validade de seus princípios; o dialético, enquanto não se põe a concorrer com o cientista, tem o direito de falar “logikôs” sobre todas as coisas (“kata pantôn”). E se essa dialética, mais próxima da retórica do que da epistemê, nunca determina o universal, circunscreva-o negativamente, capta verossimilhanças, orienta-nos na fixação dos princípios. M. Aubenque mostrou como, na *Metafísica*, a prática do filósofo se confunde com a do dialético. Não se trata aqui, porém, de investigar donde provém essa semelhança. Observemos simplesmente, no que concerne à nossa problemática, que Aristóteles é o primeiro a dissociar — com muita insistência, aliás — os “mathémata” e a investigação do universal: antes dele, pitagóricos e platônicos, esses arcaicos, haviam confundido os dois planos. A partir daí a filosofia pode ser investida duma vocação bem determinada: fixar a essência, delimitar as regiões eidéticas, discernir os princípios — entendendo-se que, no terreno, nenhuma epistemê poderia substituí-la. Se o filósofo tem direito à dialética e ao “logikôs” é na medida em que procura o universal por seus próprios meios, em que seu método nada tenha a ver, seguramente, com o método de uma disciplina regional, porque somente a ele e unicamente a ele cabe *constituir* aquilo a respeito de que fala o técnico “ingênuo”. É flagrante que essa originalidade do filosófico em relação ao matemático também se apresenta tanto ao surgir da metafísica especial quanto na Crítica kantiana, que tange os sinos fúnebres dessa última. Ainda aqui é por felicidade que o filósofo se embausaque diante do conceito de triângulo, ou que seja incapaz de uma definição ao iniciar sua pesquisa: é sinal de que seu saber não é homogêneo ao saber que a mathesis parecia ter monopolizado (e que as ciências positivas logo vão substituir). E sabemos que se, com Aristóteles, a dialética, arte de interrogar e investigar à margem do saber, resume-se num instrumento legítimo do filósofo, a identificação entre *dialético* e *filosófico* será total depois de Kant — e, em parte, graças a ele. — A filosofia, um falso saber? Não, por certo; os filósofos tomaram suas precauções: é um saber homônimo a nossos saberes “finitos”, “positivos”, “ingênuos”.

Não estou pensando aqui simplesmente em Hegel, mas em quase todos os grandes nomes da filosofia moderna depois de Kant. Que se tomem os “idealistas alemães” (Naturphilosophie contra ciência), os “desmistificadores” (Marx contra a economia política), a fenomenologia (Husserl e as ciências positivas): surge por toda parte a mesma preocupação de situar-se num discurso que, *por princípio*, não possa ser atingido pelas objeções fomentadas por uma ciência positiva, a mesma pretensão de operar uma totalização, uma crítica ou uma fundação, que não mais prestem contas a um código de significações já disponível, inclusive, seguramente e talvez sobretudo, à lógica formal (Fichte, Hegel, Husserl). Existem exceções ilustres, eu o sei. Conte e Bergson, notadamente, tiveram a modéstia (a honestidade ou a imprudência) de falar a linguagem do homem comum, daquele que pode ser chamado a prestar contas à ciência (comparemos, por exemplo, a coragem infeliz de *Durée et Simultanéité* com esta obra-prima de esperteza epistemológica que é

a *Krisis* de Husserl). Mas em geral, enrolado em seu discurso, protegido por este corpus de significações que uma sintaxe original articula, o “filósofo” se tornou ainda mais impermeável do que era o sofista antigo: toda crítica admirará da “ingenuidade” ou da “finitude”, a mais tímida objeção será sintoma do “ideológico”. Quem jamais exprimirá todos os recursos dessa retórica inexpugnável que se forjou no turbilhão verbal do “idealismo alemão”? – A filosofia, um falso saber? Percebemos que não se trata mais disso. Um falso saber pretende possuir uma resposta para tudo. O “filósofo” (vejam nossos marxistas de hoje) se coloca na condição de não ser contradito a propósito de tudo o que afirma, de nunca ser desmentido por um resultado científico (com a matemática às vezes ocorrem, na verdade, desacertos: Husserl e o teorema de Gödel).

“Por que filósofo?”, nessas condições? A resposta está a nosso alcance. Muito cedo o aprendiz-filósofo percebe os recursos dessa maravilhosa disciplina. Nunca acreditei que um estudante pudesse orientar-se para a filosofia porque tivesse sede de verdade: a fórmula é vazia. É de outra coisa que o jovem tem necessidade: falar uma língua da segurança, instalar-se num vocabulário que se ajusta ao máximo às “dificuldades” (no sentido cartesiano), munir-se de um repertório de “topoi” – em suma, possuir uma retórica que lhe permitirá a todo instante denunciar a “ingenuidade” do “cientista” ou a “ideologia” de quem não pensa como ele. Qual melhor recurso se lhe apresenta senão tomar emprestado um discurso filosófico? Não vejo outro motivo para o atrativo ainda potente que exerce a filosofia quando deixa de ser uma “doutrina” oficial (do Eu, do Mundo, de Deus). É uma moda ou vive pelas modas, podemos dizer. Sim, sem dúvida. Mas, desde que deixa de ser ensinada como verdade de Estado, separa-se a filosofia do fascínio por uma linguagem que, de um só golpe, dá a seu usuário – à custa de uma erudição histórica (às vezes muito leviana) – a segurança de uma dominação intelectual, um meio de orientar-se no pensamento? No final das contas, “o Filósofo” trazia outra coisa a Santo Tomaz? Não desprezemos, pois, demasiadamente as modas: a todos não é dado escrever a *Suma*, mas quem não tem necessidade de uma tópica?

– Assim, cá estamos. . . Desde o início, desconfiava-se onde queríamos chegar, demolidor, melífluo. . . A filosofia para você é uma tópica, uma retórica. A deformação do espírito que o ensino universitário dispensa, você a transforma na essência do filosofar. Você ainda não digeriu sua agregação.

– E você está certo de não a ter assimilado demasiadamente bem? Acaba de pronunciar a palavra *essência*; mas quando pretendi eu delimitar uma essência? Perguntam-me: “por que filósofo?” – e, em resposta, me pergunto por que me deram o gosto de determinar as essências, por que logo retirei disso um prazer tão vivo. Acontece que neste tempo, no que me diz respeito, eu me acreditava marxista, entretanto, como ainda não se ensinava a “ler” o *Capital*, era preciso recorrer às “condições transcendentais”, lançar mão do “Conceito” hegeliano, tão cômodo. Para articular a história – do mesmo modo, para contrabalançar – convinha recolher algumas essências materiais no coração do vivido. Bagagem de bazar, admito. Mas que

cada filósofo licenciado opere um sincero retorno a seu passado; muitos encontrarão uma “Erziehung” mais nobre? É no curso desta, entretanto, que aprenderam assim a marcar o sentido de todas as palavras traduzidas do alemão que permanecem seus pontos de referência (“para si”, “em si”, “cientificidade”, “lei-de-essência”, “universal concreto” . . .). Assim dizendo não insinuo que nossa formação nos transformou em papagaios: não, ela fez de nós . . . filósofos. Não pretendo dizer que nos mergulhou num elemento rarefeito, longe do “concreto” (onde pode este se alojar?): não, ela nos educou — segundo o acaso das influências e das leituras — para a *inteligibilidade*. Deu-nos o meio de discernir uma “Gesetzmäßigkeit” onde os ingênuos só vêem fatos diversos, acontecimentos amontoados.

E querem uma prova? Consultem um verdadeiro filólogo sobre a sorte da palavra “*physis*” ou da palavra “*aletheia*” ou ainda um historiador do judaísmo sobre a história de Moisés. Ficarão decepcionados: lá nada mais há do que sentidos heteróclitos que se encavalam — aqui, nada mais do que presunções, muitas vezes contraditórias (em ciências humanas, o rigor conduz frequentemente à constatação da dispersão, da desordem). Em seguida, abra Heidegger ou Freud: encontrarão o palácio de Versalhes no lugar da floresta virgem — lá, um sentido unívoco do qual seguimos o declínio e a latência — aqui, uma intriga bem montada. Então, “por que filósofo?” — porque até mesmo as crianças, dizia Hegel, gostam de encontrar um encadeamento e uma conclusão nos contos. Descrever a filosofia como uma retórica consiste pois somente em comentar o ideal de inteligibilidade que ela difunde. Insistir na necessidade retórica a que responde para o adolescente ocidental não significa desprezá-la. Comprometidos com essa direção, alguns acabam efetivamente por transformar-se em “*Wissenschaftler*” bastante retorcidos, sabendo localizar uma “*Gestalt*” ou um “*Zusammenhang*”, assim como seus maiores — e que praticarão a “*begründen*” talvez mais habilmente do que eles (aqui é preciso falar alemão). Não me cabe pois a censura de caricaturar a filosofia. Notadamente, desde que Kant nos mostrou os perigos que nos preserva a Dedução transcendental (se a Terra, num único dia, passasse de um clima tórrido para o glacial), filosofar consiste principalmente em expulsar o acaso, decifrar a todo custo uma legalidade sob o fortuito que se dá na superfície. Especificamente filosófico é o problema de compreender o funcionamento de uma configuração a partir de uma lei que lhe é infusa (é preciso que haja uma), conforme à ordem que se *exprime* nela (é preciso que haja uma) — quer se trate de compreender a possibilidade do juízo a partir da afinidade dos materiais sintáticos ou, de maneira mais desembaraçada, a sociedade feudal a partir do moinho de vento. . . Cada vez que a “*physis*” da coisa contenha uma unificação a priori ou um encadeamento “lógico”, o filósofo triunfa.

Até aí nada de grave; nada que deva levar-nos a desconfiar de uma ginástica para o intelecto tão formadora como a álgebra ou a versão latina. O desastre aparece quando a procura do universal é levada a sério — e quando os usuários do código raramente tenham a lucidez de tomar o “transcendental”, o “Conceito” ou a “infra-estrutura” simplesmente como peças deste

jogo apaixonante da linguagem que é o jogo do *sentido a todo custo*. Longe de mim querer aqui iniciar um processo de intenções. Pergunto-me contudo se a questão que nos foi proposta não supõe que o filosofar seja uma *coisa séria*, porquanto não se perguntaria o porquê de um jogo. . . É bem verdade que, como filósofos, não mais sabemos jogar, como sabiam os gregos. — Retomemos Aristóteles. Não temos vontade de perguntar-lhe: “por que filósofo?” Primeiro, porque no-lo diz em algumas palavras, no umbral da *Metafísica*: para nunca se admirar com a incomensurabilidade da diagonal mas unicamente com o fato de ela ter sido tomada como admirável em suma, convencer-se de que a Justiça reina nas coisas. Depois, e sobretudo, porque sua prática descuidada desmente muitas vezes o caráter sério do objetivo. “Ananké”, diz ele, tem este sentido, depois outro e mais outro; tentemos este primeiro que talvez reúna todos e vamos ver o que dá. Tal é o estilo desse jogo. Ou ainda: diga-me, qual fórmula convém a todos os tipos de alma? de minha parte não a vejo; Górgias teria razão? Deixa-se que a dispersão atinja seu mais alto grau, depois, quando tudo parece perdido, se entrevê que apesar de tudo há um meio de dominar a desordem, — que há um pólo unificador de todos os usos da palavra “saúde”. E, cada vez que se desfaz o espedaçamento das significações, responde-se por meio do fato à questão: “por que filósofo?” Mas o jogo é de tal modo bem levado que não se tem vontade de interrompê-lo com esta questão indiscreta.

Mas, chegando a este ponto, o historiador da filosofia constata que há muito ele se separou do filósofo. Em virtude de ter freqüentado os alquimistas do Logos unificador, criou o hábito de não ver mais do que o tema, infinitamente renovável, de um exercício intelectual. Não pretende mais por sua conta retomar a pesquisa do universal: ele não é mais filósofo. O que ganhou por ter atravessado este país fantástico? Pois bem, isto justamente: um dia sentir o desejo de quebrar seus brinquedos, romper o puzzle — e por fim exclamar: O que importa o filosofar? O que lhes serve, vocês que teimam em se transformar nos instrumentos da repressão ocidental, de seus universais, de suas leis de essência, de seu aparelho de racionalidade — vocês auxiliares da *segurança moral*? Esta é a questão que ele põe de agora em diante àqueles que pretendem residir em alguma “Verdade” ou alguma “Justiça”. Então, que se meça quão uma vez mais a vitória da antifilosofia

“deve ser completa — ele que sempre permanece, junto de toda a humanidade, na ofensiva e não possui qualquer estação fixa, nenhuma residência, que numa ocasião qualquer seja obrigado a defender”
(D. HUME. 8º Diálogo).

O. DIA DA CAÇA

O sentido da palavra “filósofo” não é unívoco. Tomá-lo como se fosse, como se estivesse em questão uma mesma essência quando se trata do fisiólogo pré-socrático, do teólogo da idade média ou do iluminista do século dezoito, por exemplo, é perder de vista, nessa abstração, toda a dimensão histórica de que as diferentes espessuras da sociedade e do discurso investiram sucessivamente a figura do pensador. Aristóteles e Diderot não são “filósofos” no mesmo sentido, e, em cada tempo, o nome do filósofo define uma função diferente.

Estamos em um tempo que torna possível a impertinência da questão: — “Por que filósofo?” — Se pensarmos, então, que a pergunta pelo “por quê?” é a pergunta filosófica por excelência, a arma com que o filósofo sai à caça de seu saber, vê-la voltada, agora, contra o próprio filósofo, leva a pensar que chegamos, afinal, ao dia da caça, em que a figura clássica do pensador perde seus direitos predatórios e esse caçador passa a ser caçado, como o sofista de Platão. Nessa situação, como já indicava o mal-estar semântico suscitado pela generalidade do enunciado, não pode tratar-se de buscar uma resposta, mas de interpretar a pergunta: uma pergunta que pertence ao tempo e que, como é possível mostrar, encontra sua condição de possibilidade na Dialética Transcendental de Kant. Perguntaríamos então: — Como o sujeito da filosofia se torna, por sua vez, objeto de questão?

De fato, no dia da caça, esse astuto caçador se mostra uma presa bem arisca. Quem não notou a inquietante modéstia que leva os que lidam com filosofia hoje a se esquivarem da denominação de filósofos? São, no máximo, “estudantes de filosofia”, “professores de filosofia”, “historiadores da filosofia” (Dizem: — “Eu mexo com filosofia. . .”), elevando a uma segunda potência aquele mesmo pudor, talvez, que levava os antigos a se chamarem de “philosophoi”, os amigos da sabedoria, e não “sophoi”, não diretamente “os sábios”. Nesse jogo de humildade e presunção, que não deixa de evocar certas análises hegelianas, reconhece-se aqui um tique semântico que não perde seu interesse (antes pelo contrário) quando se nota que sua origem é milenar. Do fundo de que astúcia provém essa relutância em aderir a uma qualificação, muito ambiciosa, talvez, ou determinada demais? Pois dá a entender que a ciência do filósofo — se é que se pode falar assim, por hipótese — ou está no topo de todas as outras, ou é utópica por excelência: ciência cujo sujeito tende sempre a recuar em relação a ela, ou a ficar à deriva, como os antigos diante da Sophia, os modernos diante da própria Philo-sophia. Chegou o tempo dos filo-filósofos?

Assim o filósofo escapa sempre ao cerco da questão: — “Por que filósofo?” A essa questão é forçoso responder hoje, quando não sempre: “Por vocação equívoca.” E se se ouve dizer que hoje em dia não há mais filósofos, é que a consciência dessa utopia é cada vez mais aguda, e ninguém mais faz filosofia sob esse nome.

O etnólogo Claude Lévi-Strauss, o psicanalista Sigmund Freud estão entre aqueles que fizeram da recusa do título de filósofo o emblema da cientificidade dos saberes que inauguravam, mas precisaram criar novos nomes de ciências para marcar seu não-pertencimento ao saber constituído. Mas será que esse limbo de saber — e, por extensão, todo saber emergente — não merece, por si só, o nome de filosofia? Por vocação equívoca, sem dúvida, assim como se opera hoje a repartição das ciências em humanas, de um lado, e exatas e naturais, de outro, e se alista a filosofia no batalhão das humanas, demasiado humanas, por afinidade ou por perplexidade. Mas quando o filósofo aceita fixar seu domicílio entre as humanas, é sempre por ambigüidade, é sempre na mesma medida em que as humanas, incertas de si mesmas, se perdem da ciência e, nesse sentido, são. . . filosofia.

O nome do filósofo, então, em vez de denunciar a identidade desse caçador caçado, parece conservar, como única função precisa, a de lembrar a seu portador esse duplo exílio: exilado das ciências existentes, em que não encontra seu lugar, exilado da inatingível Sophia, essa ciência inexistente, ele precisa a cada instante renovar seu primeiro passo, inventar o chão em que pisa. E quem pisa chão mais firme pode decerto persegui-lo, esquadrinhando os territórios constituídos: sua própria condição de exilado o acoita nessa caçada.

É possível pensar que essa crise do *sujeito* da filosofia, nos termos atuais, data do momento em que, por obra da Dialética Transcendental, se desfez o território dos *objetos* da metafísica. Se não é possível uma ciência do supra-sensível, se os objetos da indagação metafísica não têm nenhuma objetividade, como pode a filosofia, essa ciência sem objeto, continuar a aspirar ao estatuto de ciência, quanto mais ao de ciência suprema, “regina scientiarum”? É natural, nessa situação, que uma tal ciência sem objeto passe a se interrogar em sua radical diferença, e que a pergunta se volte contra seu sujeito: — Por que ainda filósofo? Por que, depois da filosofia da crise, da filosofia crítica, o filosofar continua?

Dois ensaiaram a resposta a essa questão, pela primeira vez, na esteira de Kant — Fichte e Schelling. Ambos com a consciência de que essa resposta, para ser eficaz, consistia em empenhar-se em uma nova e descomunal tarefa: reinventar a filosofia. E foi da inflexão dessas duas respostas que nasceu o portentoso trabalho conceitual que, sob o nome de idealismo alemão, marcou a primeira metade do século dezenove, rivalizando com o cientificismo que definiu o caráter do século.

Não parece inútil, para fins de uma indagação sobre o destino daquele “filósofo” questionado e exilado, cúmulo de modéstia e cúmulo de presunção, uma meditação sobre a modulação dessas duas respostas que, à primeira vista, discordam diametralmente e estão inscritas desde então no umbral do pensamento moderno, como duas epígrafes dissonantes.

É em Fichte que se encontra, pela primeira vez, o exemplo consumado dessa presunção paradoxal, que faz da perda dos direitos um direito absoluto. Para esse autor, que teve de se entender muitas vezes com seus contemporâneos sobre o tom arrogante de seus escritos, o resultado da crítica da razão,

ao mostrar que os objetos da metafísica são o fruto de uma ilusão inerente à própria razão, consiste em restituir à filosofia sua dignidade autêntica: reconhecer-se como uma ciência sem objeto é seu único – e supremo – privilégio. Com isso, ela não é ciência por acidente, não depende de nenhum objeto determinado, basta-se soberanamente a si mesma e é a única que pode chamar-se, propriamente, a Ciência, não ciência disto ou daquilo, mas a ciência por excelência. Assim Fichte justifica, desde seu primeiro livro de filosofia própria, o anúncio do nome de doutrina-da-ciência para esse ensinamento radicalmente novo; e é em nome dessa dignidade suprema que seu autor abdica do nome de filósofo. Ao apresentar o *Conceito da Doutrina-da-Ciência* (§ 1), o jovem Fichte escreve: “Se até agora, com a palavra *filosofia*, se pensou justamente isso ou não, absolutamente não vem ao caso; mas então essa ciência, desde que se tivesse tornado ciência, deixaria de lado, não sem razão, um nome que até agora trazia por uma modéstia exagerada – da – o nome de um amadorismo, de um virtuosismo, de um diletantismo. (. . .) Ela poderia então chamar-se simplesmente a Ciência, ou a Doutrina-da-Ciência.”

Mas é esse mesmo resultado da Dialética Transcendental que vai levar o jovem Schelling, também em sua primeira publicação original, a reencontrar o eco da antiga modéstia, a ponto de fazer o elogio mitigado do cético: por oposição à rigidez dos sistemas filosóficos doutrinários, “quem não honraria nele (no cético) o autêntico *filósofo*?” (*Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, 5a. carta). Para acrescentar esta nota curiosa, que parece conter uma resposta direta a Fichte: “*Filosofia*, que palavra acertada! Se concederem ao autor o direito de voto, ele vota pela conservação dessa antiga palavra. Pois, no seu entender, todo o nosso saber sempre permanecerá filosofia, isto é, sempre um saber apenas em progresso, cujo grau superior ou inferior devemos apenas ao nosso *amor* à sabedoria, isto é, à nossa liberdade.”

Questão de palavras, ainda? Talvez. Os dois reconhecem, na descoberta de Kant, a redução do papel do filósofo a uma rigorosa indeterminação, que chega a dispensar, no caso de Fichte, a própria determinação pelo nome de filósofo. Mas essa liberdade em relação a todo saber determinado, essa estrita ausência de objeto, esse reencontro com a *sképsis* são dotados, para cada um deles, de um valor diferente, e basta essa diferença de estimativas para determinar, a partir daí, dois programas e duas direções divergentes. Se vale a pena comparar esses dois textos, é pelo interesse de ver lançar-se assim, com tanta precisão, os dados desse jogo de perde-ganha em que se aventura quem, de uma forma ou de outra, corre o perigo de se chamar “filósofo”, depois da Crítica.

Fichte interpreta o encontro com essa indeterminação, a descoberta da liberdade em sua pureza, como um gesto inaugural: o ato de nascimento de uma ciência inédita. Ao explorar pela primeira vez esse campo pré-objetivo em que o saber está ainda em estado nascente, o pensador transcendental rompe com o passado. É certo que essa ciência sem objeto foi obscuramente visada ao longo da história, como ele diz, sob o nome de filosofia. Mas, agora que foi descoberta, pouco importa que conserve “esse nome insignificante,

essa palavra que designa a incerteza”. Schelling, ao contrário, reconhece, nessa liberdade em relação ao saber objetivo, o reencontro com a essência perene da filosofia, uma essência que pode, sem dúvida, ter sido esquecida ao longo da história, e sobretudo da história recente. Mas o que me permite afirmar que os pensadores do passado não souberam dela, que meu conhecimento da história é bastante exaustivo e compreensivo para que eu possa atribuir uma originalidade absoluta a essa descoberta, em vez de pensar que, com a palavra “filosofia”, se designava, talvez, exatamente a mesma coisa?

Basta um exemplo para avaliar o alcance dessa diferença de interpretações que, a partir da identidade de inspiração, conduz os dois pensadores a direções constantemente opostas. Fichte combate a prioridade do conceito de ser, como característica do dogmatismo, por consistir em hipostasiar o objeto, em detrimento da liberdade do sujeito. E chega, com isso, a formulações da radicalidade seguinte: “A essência de todo idealismo transcendental, e da doutrina-da-ciência em particular, consiste em que o conceito de ser absolutamente não é considerado como um *conceito primeiro e originário*, mas apenas como um conceito *derivado*, e derivado, aliás, por oposição à atividade, portanto como um conceito *negativo*. O único positivo é para o idealista a liberdade; ser é a mera negação dela.” (2a. *Introd. à doutrina-da-ciência*. Obras, v. I, p. 499). Trata-se, sobretudo, de impedir que as categorias que servem para pensar a existência sensível, o ser *objetivo* (causa, substância etc.), sejam extrapoladas para o supra-sensível, e que o originário seja pensado sob a forma do derivado: a substância espinosista ou cartesiana, por exemplo. A análise de Schelling, sem abandonar o saldo crítico do kantismo, é mais refinada. Ele escreverá: “A linguagem já distinguiu com bastante precisão entre o real *efetivo* (aquilo que está à mão, na sensação, aquilo que faz *efeito* sobre mim, e sobre o qual reajo), o existente, o que *está aí* (que está, *em geral*, aí, isto é, no tempo e no espaço), e o que *é* (que é pura e simplesmente, independente de toda condição temporal, por si mesmo). Como se poderia, com a total confusão entre esses conceitos, sequer pressentir de longe o sentido de Descartes e Espinosa? Quando eles falavam do ser absoluto, *imiscuíamos* nós nosso crasso conceito da efetividade ou, no máximo, o conceito puro do *estar-aí*, do existir, válido somente no mundo fenomênico e fora deste absolutamente vazio. Mas, enquanto nossa época empirista parecia ter perdido inteiramente aquela Idéia, ela vivia ainda nos sistemas de Espinosa e de Descartes, e nas obras imortais de Platão, como a Idéia mais sagrada da antiguidade (*tò ón*); mas não seria impossível que nossa época, se se elevasse outra vez àquela Idéia, acreditasse, em sua vã presunção, que nunca antes algo assim ocorreu a um espírito humano.” (*Sexta carta*; nota).

Com isso, é possível pressentir, lado a lado, a comunidade de inspiração e o sentido da bifurcação, que faz desses dois pós-kantianos, igualmente conscientes da irreversibilidade da crítica, a origem de duas tradições opostas na avaliação do papel do filósofo e do sentido da filosofia. Compreende-se que se possa opô-los, como faz um comentador de Schelling, quanto ao próprio modo de inserir-se, como filósofos, na história da filosofia: “Fichte

apresenta a doutrina-da-ciência como a filosofia definitiva, que anula as filosofias precedentes: uma descoberta de que sua época não era digna, mas que cedo ou tarde recolherá a unanimidade dos pensadores” (. . .) É de outro modo que Schelling assimila sua filosofia e a filosofia. Ele também havia partido com a aurora ao encontro do sol nascente. Mas o sistema que oferece como autêntico é a filosofia sem data, intemporal, independente das circunstâncias históricas, mesmo se o curso dos sistemas anteriores serviu para favorecer seu renascimento. Essa *philosophia perennis* se confunde naturalmente, então, com a filosofia antiga.” (X. Tillietter, *Schelling, une philosophie en devenir*, v. I, p. 305). Mas compreende-se também que essa própria busca da autenticidade da filosofia na filosofia antiga, essa própria releitura do passado, não tem nenhum equivalente na filosofia do passado. A questão “Por que filósofo? ”, quer se leia “Por que filósofo agora? ” ou “Por que o filósofo eterno? ”, é sempre a pergunta que se faz agora, e que simplesmente não se formula enquanto a filosofia pode ainda definir-se por seus objetos.

Nesse caso, como contribuição para determinar um pouco mais a questão do estatuto do filósofo, de seu papel, ou do sentido do filosofar, o que a comparação dos dois textos parece sugerir aqui é que, desde o momento em que a filosofia não pode mais ser pensada como uma ciência que se define por seu objeto, essa questão é solidária de uma certa concepção da história e de uma certa relação com a linguagem.

Uma certa concepção da história, que ambos os textos parecem acarretar, de maneira incontornável, pela mera discussão da palavra “filosofia”, e que leva a resultados suficientemente divergentes para que não pense que se trata apenas de uma doutrina particular sobre a história ou de uma ideologia determinada — mas sim de uma condição para simplesmente poder *pensar* a história. Do lado de Fichte, com efeito, a inauguração da filosofia como a ciência por excelência, que precede e fundamenta toda ciência objetiva, justamente por não ter objeto, é solidária da descoberta da liberdade em sua pureza, da autonomia absolutamente criadora do espírito e, assim, proporciona à humanidade o entendimento da natureza e do determinismo como mero *fenômeno* (Fichte ensinará: Quem tem medo do determinismo natural tem medo de sua própria sombra). Além de ser possível então, pela primeira vez, fazer ciência com plena consciência e, desse modo, abrir-se uma ilimitada perspectiva de futuro para o espírito e para a civilização, separa-se o devir humano do devir natural, e é possível pensar o conceito moderno de progresso, a liberdade dos homens para fazerem sua própria história. A partir dessa descoberta, a história passa a ter um *sentido*. Mas é importante notar: a história, nesse sentido, começa com essa descoberta; é protensiva, orientada em direção ao futuro. Uma vez começada a verdadeira história, por que não deixar então para o passado o velho nome de história, fazendo-o seguir o destino do nome da filosofia? O foco do sentido da história está na liberdade transcendental e na preeminência do dever-ser sobre o ser. A verdadeira origem do devir histórico não está no começo, mas no fim, e a história

caminha em direção ao ideal. Assim, é uma ilusão colocar no início dos tempos a “idade de ouro” da completa felicidade sensível: a ilusão de ótica, inversão de perspectivas pela qual “aquilo que nos devemos tornar é descrito como algo que já *fomos*, e aquilo que temos a alcançar é representado como algo perdido”, como escreve Fichte, a propósito do estado de natureza de Rousseau (*A destinação do sábio*, 5a. Preleção), evocando a ilusão que consiste em pensar o ser como mais originário que a liberdade. Mas, pensará Schelling, se a origem não está no tempo, e sim na autonomia absoluta e intemporal, é tão arbitrário pensá-lo no fim quanto no começo. Trata-se, em vez disso, de uma origem perene, e nada me impede de reconhecer, nos grandes momentos do espírito, quer estejam no presente ou no passado, a presença dessa origem. Aquela história protensiva, portanto, pode vir contrapor-se a história retrospectiva, à transparência do progresso a espessura da memória e do esquecimento. Nosso tempo pode ser impermeável ao verdadeiro sentido das grandes filosofias do passado, pode ter perdido o conceito do ser em sua autenticidade, e no entanto o trabalho esquecido ou inconsciente no espírito deixou seus traços, para quem souber lê-los, nos monumentos do pensamento ou nos vestígios das grandes civilizações — nas ruínas arqueológicas, nos sistemas de filosofia, na mitologia, nas próprias línguas antigas. Aqui também é possível pensar em um *sentido da história*; é esse sentido que permeia todo o passado — mas cabe ao filósofo decifrá-lo.

Assim, em cada um, independente de qualquer filosofia da história, um certo *pathos* da história dá sinal de si, e os dois novos filósofos do idealismo pós-kantiano podem ser vistos em confronto, face a face, não tanto pela rivalidade, quanto pela postura histórico-filosófica, ou, para usar uma imagem, pela direção do olhar: o primeiro voltado para o futuro, o segundo com os olhos postos no passado. Não é de admirar que essa mesma postura se reconheça na relação com o discurso.

Pode-se dizer que a diferença tange à qualificação do filósofo pela escrita ou pela leitura, pela relação com o texto a ser produzido ou com o texto a ser decifrado. E aqui se reconhece, em cada um deles, uma perfeita coerência consigo mesmo. Para o descobridor da doutrina-da-ciência, não somente a palavra “filosofia”, mas todos os signos de linguagem participam da inércia da natureza objetiva. Já seu caráter sensível é o primeiro indício de sua heterogeneidade em relação ao verdadeiro conteúdo da filosofia, a liberdade supra-sensível. Passada em palavras para comunicar-se, a nova filosofia irá simplesmente valer-se desses signos sensíveis para provocar, em cada um de seus discípulos, sua descoberta própria dessa liberdade irredutível. Da mesma forma, toda linguagem, em sua existência sensível, só pode ser entendida como um produto dessa mesma liberdade, invenção humana, para fins humanos, meio sensível subordinado ao supra-sensível que lhe dá sua destinação: favorecer o entendimento dos homens no trabalho de dominação da natureza, cimentar a comunidade primitiva na forma social, permitir, enfim, a comunicação sobre conteúdos supra-sensíveis no desenvolvimento da cultura. Assim, é impossível entender qualquer discurso, encontrar nele um

sentido, sem dispor da liberdade de ultrapassar a opacidade dos signos para chegar àquilo que se diz neles e sem pressupor, portanto, uma liberdade também em sua origem, uma intenção significativa que os tenha produzido.

O texto, sem seu autor, recai em sua materialidade inerte, e é preciso que intervenha a liberdade do leitor para recriar sua vida original. É esse mesmo *pathos* da linguagem que repercute nos textos teóricos, e se anuncia, por exemplo, nesta nota, mais tarde considerada excessivamente radical, do texto de juventude sobre a origem da linguagem: "Não demonstro aqui que o homem não pode pensar sem linguagem e que, sem ela, não pode ter nenhum conceito universal abstrato. Certamente ele o pode, por meio das imagens que forma pela fantasia. Segundo minha convicção, foi dada excessiva importância à linguagem, quando se acreditou que sem ela não teria havido nenhum uso da razão." (*Obras*, v. VIII, p. 309).

Parece, mais uma vez, uma passagem para o avesso, quando se lê depois este outro texto, da última filosofia de Schelling: "Já que sem linguagem não é possível pensar não só nenhuma consciência filosófica, mas nenhuma consciência humana em geral, a linguagem não pode ter sido fundada com consciência: e, no entanto, quanto mais profundamente penetramos nela, mais precisamente se revela que sua profundidade supera de longe a da mais consciente das criações" (*Filosofia da Mitologia*, 3a. Preleção). É que essa profundidade da linguagem, a mesma que permite redescobrir em seu frescor a significação original da palavra "filosofia" em sua etimologia e o fulgor primitivo da palavra "ser", é a outra consequência, descurada por Fichte, da dissolução dos objetos da metafísica e do esvaziamento de sua função representativa. Decerto, a linguagem está no mundo como expressão de uma liberdade que começa antes do mundo, e Fichte pode entender a produção do discurso como obra de inspiração e, assim, a relação de *poiesis* com a linguagem como um trabalho de domesticação. Mas, escreverá Schelling (*ibid.*), "podemos acaso desconhecer a *poesia* que já está na mera formação material das línguas? Não falo das expressões de conceitos espirituais, que se costumam denominar metafóricas, embora dificilmente em sua origem possam ser consideradas impróprias. Mas que tesouros de poesia jazem ocultos na linguagem em si, que o poeta não coloca nela, mas somente, por assim dizer, retira dela como de uma câmara de tesouros, que ele somente persuade a linguagem a revelar." E, com essa consciência arqueológica do discurso, não é possível reconhecer, no filósofo que define seu estatuto pela relação com o passado, o verdadeiro precursor da interpretação moderna, do rastreamento das figuras inconscientes do discurso e da dissolução da instância do autor? É ele, pelo menos, que em suas preleções de 1802 sobre *O método do estudo acadêmico* (*Obras*, V, 225-6), faz a seguinte observação sobre esse fenômeno dos novos tempos, o filósofo universitário: "O mundo moderno é em tudo, e em particular na ciência, um mundo dividido, que vive ao mesmo tempo no passado e no presente. (. . .) Aos objetos originais do saber acrescentou-se o saber passado como um novo objeto; por isso, e porque até mesmo para a exploração profunda do preexistente é preciso espírito presente, o intelectual, o artista e o filósofo se tornaram conceitos

equivalentes, e o primeiro predicado é conferido também àquele que não aumentou o preexistente com nenhum pensamento próprio; e se os gregos, como disse um sacerdote egípcio a Sólon, eram eternamente jovens, assim o mundo moderno, já em sua juventude, era velho e experiente. O estudo das ciências como das artes em seu desenvolvimento histórico tornou-se uma espécie de religião: em sua história o filósofo conhece, de maneira ainda encoberta, como que os propósitos do espírito universal; a mais profunda ciência, o mais sólido gênio verteram-se nesse conhecimento.”



Eis aí algumas indicações, colhidas na história da filosofia, para um começo de discussão sobre o problema: Por que filósofo hoje? Basta que permitam, simplesmente, problematizar a questão, ou pelo menos deixem o ressaibo de uma perplexidade: hoje, no dia geral da caça, em que se procuram ideologias nas filosofias, em que se interrogam as estruturas latentes do discurso, em que se impõe a espessura soberana da história escandindo os enunciados mais “extemporâneos”, será tão fácil distinguir a caça do caçador?

JOSÉ HENRIQUE SANTOS

FILOSOFIA E CRÍTICA DA CIÊNCIA*

I

O tema de nosso colóquio refere-se a uma única questão: “Por que filósofo?” A questão é única apenas na aparência. A unidade da questão envolve toda a multiplicidade de questões subjacentes à palavra “filósofo” ou à palavra “filosofia”. Desejou-se tratar de uma questão de raiz, isto é, de uma questão decisiva, cuja resposta obrigue a uma opção ou tomada de posição. “Por que?” indica que se espera uma resposta capaz de legitimar um tipo de atividade intelectual. Essa atividade não é óbvia e não encontra reconhecimento geral; precisa justificar-se. Não exigimos a mesma coisa da ciência; a atividade do cientista parece-nos não só legítima como também socialmente útil. O cientista produz conhecimentos que reconhecemos demonstráveis e válidos, e mesmo quando nos é impossível compreender o sentido e o alcance das teorias científicas, ainda assim nos persuade, a nós homens comuns, a eficácia tecnológica que supomos derivada da ciência.

* A presente comunicação é uma tentativa de situar o trabalho do filósofo (“Por que filósofo?”) com respeito à crítica da ciência. Outros aspectos da atividade filosófica são deliberadamente omitidos.

Aceitamos a ciência como um fato característico do mundo em que vivemos. Ela parece encerrar em si toda a racionalidade. Fora da ciência ficam as representações do senso comum, destituídas de qualquer objetividade, as crenças religiosas, os mitos, as ideologias — domínio da ilusão, da aparência. Tudo o que aspire a um saber legítimo deve estar compreendido, por conseguinte, dentro de um campo científico determinado.

Participamos como filósofos de um congresso para o progresso da ciência. Que temos a dizer, nós, que não acumulamos progresso algum? Pois é costume opor a ciência à filosofia, tomando-se como referência a noção de progresso. Graças ao método experimental, à possibilidade de averiguações precisas, de previsões, as demonstrações científicas se tornam objetivas e aceitas por toda a gente. A ciência apresenta um acervo de conhecimentos pressupostos por todos aqueles que se dedicam a seu estudo. Os manuais escolares e o ensino vivo da ciência tornam-no acessível a qualquer um que se disponha a um mínimo de disciplina intelectual. A ciência é “objetiva”. Sem dúvida, quando penetramos mais a fundo na história da ciência (o que os compêndios não fazem), o que à primeira vista parecia uma sucessão de descobertas e de explicações definitivas que se geravam umas às outras de modo imediato se desvanece e surgem então as perplexidades, as regressões, a incerteza, o erro, numa palavra, tudo aquilo que a nossa própria visão ocultava, em seu afã de reconstituir mais lógica que historicamente um passado que devia produzir o que hoje julgamos saber. Somos iludidos por nosso próprio saber.¹

Todavia, mesmo quando a nossa crítica “historífica” a lógica da ciência, não podemos negar: a ilusão de uma ciência sempre triunfante tem origem no próprio triunfo da ciência. Dito de modo menos paradoxal, é o próprio fato de haver uma ciência constituída que deforma a nossa perspectiva do passado, levando-nos a tudo julgar segundo os padrões atuais.² O trabalho científico parece mesmo girar em torno de certos paradigmas que impõem uma série de padrões comuns a toda investigação. O que define uma comunidade científica é a aceitação de tais padrões, que impõem os critérios de avaliação do trabalho individual. Os padrões da investigação científica são hoje suficientemente universais para permitir o trabalho conjunto, a discussão e a troca de informações, numa palavra, o progresso da ciência. O método experimental tornou-se o elo que une todas as comunidades científicas.

Ainda que aceitemos a noção de um progresso da consciência filosófica,

¹ A historiografia de inspiração positivista é particularmente fértil nesse tipo de engano. A sucessão lógica acaba pondo-se no lugar da sucessão e da coexistência históricas. Ver, a propósito, Pécheux/Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, 1969. Koyré é um exemplo da reação contra esse modo de escrever a história da ciência.

² Mesmo os erros passados são avaliados e condenados em contraste com o saber correto que possuímos; assim, é fácil para qualquer estudante rir-se hoje dos “absurdos” cometidos no passado. Os erros simplesmente são colocados “fora da ciência”, ou seja, fora da ciência atual.

é evidente que este “progresso” já não significa a mesma coisa que na ciência. Podemos falar de um progresso crítico, por exemplo, o progresso da “Aufklärung”, definido por Kant como a passagem da minoridade à maioridade intelectual – mas que significa isto senão a formação (“Bildung”) da consciência crítica, isto é, do poder de criticar? A crítica, como tal, só nos parecerá um progresso na medida em que a avaliarmos segundo o seu próprio ideal, ou seja, o ideal de emancipação da razão. O próprio Kant admitia-o: não se pode ensinar a filosofia (crítica), mas tão-somente a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na consecução de seus ideais. O filosofar não apresenta um “resultado” que se possa transmitir; a Crítica da Razão Pura, que constitui um brilhante exame dos fundamentos da física newtoniana, nada acrescenta a esta ciência.

O exame filosófico de uma questão pode, sem dúvida, contribuir para torná-la mais compreensível, mesmo em se tratando de uma questão que deve ser decidida cientificamente. Ainda assim, o progresso da reflexão não gera um conhecimento novo; produz, talvez, um reconhecimento e faz aparecer sob nova luz algo já familiar. Na medida em que critica os preconceitos, a autoridade e a tradição que se opõem ao conhecimento, a filosofia abre caminho também à pesquisa científica que ela própria não é capaz de realizar. A crítica de Bacon ao método escolástico constitui um dos momentos cruciais da fundação da ciência moderna; mas seria inútil buscar no mesmo Bacon alguma contribuição pessoal à ciência.

II

Voltemos à nossa questão: “Por que filósofo?”. Esta é, como se disse, uma “questão de raiz”. Ora, a filosofia é ciência dos rhizômata pánton, daz raízes de tudo. Se é assim, ela “não progride”, sob pena de perder a relação viva com o seu domínio de origem. Não há progresso filosófico porque o conhecimento filosófico, ao contrário do científico, é “reconhecimento”, descoberta do que desde sempre se achava implícito. O método filosófico é uma reflexão antes regressiva que progressiva. Enquanto a ciência faz da experiência a pedra de toque que permite avaliar a verdade ou a falsidade de suas teorias, a filosofia, embora assuma também a experiência como ponto de partida, não se limita a dizer o que possa ser averiguado apenas sensivelmente. O discurso filosófico pressupõe a clareza das idéias e a coerência das razões e coloca-se ao nível da experiência intelectual. A incapacidade de o método filosófico proporcionar um conhecimento comparável ao científico resulta de uma opção fundamental. O interesse filosófico não coincide com o interesse da ciência; o seu tema encontra-se em outra pauta.

Cabe a Edmund Husserl o incontestável mérito de ter chamado a atenção para o fenômeno do encobrimento histórico realizado pela ciência física moderna. A problemática do “Lebenswelt” esboçada na *Krisis* (em 1936) permanece até hoje o ponto de partida para uma retomada do problema da crítica da ciência. É possível que aquela obra tenha pensado a “crise da humanidade européia” de um ponto de vista excessivamente teórico, quer dizer, tenha negligenciado os aspectos históricos concretos, materiais, em favor de um privilégio concedido à “história intencional”. De qualquer modo, as análises dessa história intencional — ainda que desligadas de sua referência material — permanecem exemplares para qualquer tentativa de avaliação do sentido da ciência no mundo contemporâneo.

Husserl insiste justamente no fato de que o próprio sucesso da física galileana acarreta o encobrimento do mundo da vida, de tal forma que a noção de uma natureza construída matematicamente eclipsou a noção pré-científica — comum — de natureza. A verdade da física matemática sobrepôs-se à verdade do senso comum, desqualificando-a definitivamente como simples opinião (doxa). Os próprios elementos platonizantes de Galileu favoreciam sem dúvida esse efeito de distanciamento que a episteme impõe à doxa. A eficácia da física galileana descansa na redução da natureza às qualidades primárias (extensão, movimento) e no abandono das qualidades secundárias, que Galileu considera “subjetivas” e “ilusórias”. Depois de reduzir a natureza ao que é passível de medida, o primeiro momento do método consiste na “resolução”, ou seja, na assimilação das qualidades às equações matemáticas que as expressam. O movimento deixa de ser algo apenas “natural”, ao nível da experiência sensível comum, e deixa entrever a sua racionalidade, que coincide com a quantificação. O cálculo substitui a experiência idealizada (construída), que é auto-suficiente em sua própria racionalidade.

Deste modo, a concepção de uma natureza matematizada se sobrepõe à concepção comum, “qualitativa”, da natureza, introduzindo uma ruptura que o progresso da ciência física não deixará de aprofundar. O sucesso da física matemática é incontestável. A imagem física do mundo passa a ser doravante o modelo do mundo objetivo da ciência; a física torna-se o paradigma de toda ciência.

O retorno das formas físico-matemáticas sobre o mundo da vida faz-se de dois modos diferentes: em primeiro lugar, os resultados obtidos pela ciência física permitem “corrigir” as opiniões do senso comum. A experiência do mundo da vida é imediata; a nossa visão mostra-nos o movimento aparente do Sol à nossa volta em cada período diurno; nesse nível, não temos motivo para questionar essa verdade que a visão nos proporciona. A ciência física mostra-nos uma natureza diferente, capaz de enganar os nossos sentidos, mas não os nossos cálculos. A ciência corrige a ilusão dos sentidos e nos faz “ver” o verdadeiro movimento, expresso com precisão matemática. Deste modo, o retorno das verdades científicas sobre o mundo da vida tem o

efeito de corrigir as opiniões falsas. Em segundo lugar, o que retorna ao mundo da vida é o próprio paradigma da racionalidade conquistada; é a própria ciência física, como ideal de todo saber. Qualquer discurso sobre a realidade humana deverá perseguir o mesmo grau de certeza, de rigor, alcançado pela ciência física.

Esse retorno traz consigo, porém, a necessidade de impor aos fenômenos humanos a mesma “redução” operada pela física matemática. Assim, o mundo da vida torna-se também objeto de uma redução que procura apreender os seus momentos objetivos e mensuráveis.

Ora, nem Galileu nem os seus sucessores procuraram pôr a claro o resultado desse deslocamento (“Unterschiebung”) do mundo da vida. Não era esse o seu projeto. Por isso, Husserl considera Galileu “o gênio descobridor e ao mesmo tempo encobridor”.³ O projeto da ciência física – do qual a nossa ciência é hoje um prolongamento – nos ilumina com uma luz demasiado intensa para que possamos olhar por detrás dele. Sentimo-nos ofuscados. O que faz ver é também o que oculta. Ora, é preciso fazer um esforço para descobrir o ocultamento do mundo da vida. O que acontece quando desqualificamos o saber do “mundo do mais ou menos” (Koyré) em nome da “precisão”?

IV

O projeto da física moderna é inseparável do projeto de dominação da natureza. A observação de Bacon reflete a nova relação que une a teoria à aplicação prática: “Para se comandar a natureza deve-se obedecê-la, e aquilo que na teoria aparece como causa na ordem operativa se constitui em norma de ação” (Novum Organon, I, II). Encontramos a mesma disposição no Discurso do Método e em toda a obra de Galileu. A aplicação, que resulta de uma extensão do projeto teórico, já se encontra inscrita nele desde o começo. Ainda aqui encontramos a idéia do “retorno” do paradigma da ciência sobre o mundo da vida. A ciência, que estabelecera como condição de sua possibilidade o rompimento com o mundo da vida, retorna agora também em uma forma de tecnologia, de poder de dominação e manipulação. Deste modo, a desqualificação do mundo da vida não o coloca simplesmente à margem da ciência: ele se inscreve na esfera da aplicação de uma ciência redutora e de seus resultados, e para isso é preciso deixar de lado os seus aspectos não mensuráveis. O domínio da subjetividade, do ego cogito, que em Descartes ainda constitui o suporte para o mundo da extensão, permanece como um *resíduo* que em breve desaparecerá. A ideogenia de Hume elimina, finalmente, o ego, e as idéias aparecem como cópias de impressões sensíveis “reais” dotadas de certa intensidade. O caminho para uma ciência social concebida como “física-social” acha-se aberto. O ideal positivista da

³ Krisis, § 9-h, p. 53 (Husserliana, VI).

sociologia pensa os fatos sociais como coisas que podem ser tratadas e manipuladas do mesmo modo que as coisas físicas. Cria-se assim uma ciência social, uma sociologia, concebida à imagem da física. A cisão com o mundo da vida, com as opiniões e as representações comuns se consuma, na medida em que esta “física social” constrói um universo de objetividade e de racionalidade estranho àquele mundo. Todavia, na ciência social, a distância que separa os dois mundos é incomparavelmente menor do que na ciência física. A dificuldade de se efetuar a redução de modo plenamente satisfatório — a possibilidade de se atingir a verdadeira objetividade, a objetividade construída metodicamente — é ressentida como um fato que decorre da subjetividade da realidade humana, sempre afetada por algo imprevisível. Mas apesar dessa dificuldade, não podemos desconhecer que a tecnologia da dominação se estendeu também ao mundo humano. Encontramos hoje diante de uma estrutura de dominação unificada, que engloba a natureza e o mundo social. O mundo social definido teoricamente reduziu-se a um sistema de comportamentos e atitudes observáveis, susceptíveis de medida e predição. Assim como o projeto da física galileana trazia em si um projeto de dominação tecnológica da natureza, o projeto “fiscalista” das ciências sociais é inseparável da idéia de manipulação e transformação do mundo humano. Tornou-se possível planejar o progresso social com o máximo de racionalidade e o mínimo de anomia. As ciências sociais descobriram meios sutis de manipulação e controle; a psicologia tornou-se uma técnica de ajustamento e correção de desvios; a ciência política permite calcular os riscos e os limites de todo conflito. Nunca o homem enfeixou em suas mãos tanto poder.

V

O mérito de Husserl na Krisis foi ter mostrado como a própria ciência que descobre realiza seu próprio encobrimento. Vestimos a roupagem de idéias da ciência e, por seu intermédio, somos capazes de descobrir as relações entre os fenômenos. Ao mostrar como se produz o fenômeno, a explicação se contenta em dar-lhe uma determinação exterior, que reside nas causas próximas. A razão do fenômeno é aquilo que o antecede e produz. Mas assim procedendo, não nos damos conta de que o nosso ver é também um modo de não ver, e que as idéias que nos permitem pensar são as mesmas que nos impedem de pensar. A ciência moderna é a realização de um imenso projeto de racionalidade e dominação. Mas é também a projeção de uma opacidade fundamental que não pode ser vencida enquanto permanecermos prisioneiros desse projeto. A ciência está enraizada no mundo da vida, mas a sua constituição como ciência é comandada pela ruptura e pelo encobrimento desse mundo. É preciso sair fora da ciência — é preciso ser filósofo — para se dar conta dessa ambigüidade fundamental.

Ora, é justamente não se dar conta de si como instrumento de poder que torna a ciência ideológica. A ciência não é “neutra” nem “indiferente”. A aplicação não constitui um momento exterior à ciência, uma possibilidade

puramente fatural de sua verdade; não é um suplemento de significação que se lhe acrescente de fora. A aplicação se inscreve já no projeto da ciência enquanto tal, e é inseparável de sua própria constituição. Toda explicação contém o princípio de uma aplicação. Saber é poder. A utilização da ciência é inerente à sua racionalidade. Ora, é esta utilização, abandonada em sua “anonimidade”, inconsiderada por não pertencer ao universo dos problemas científicos, que constitui o elemento ideológico da ciência. A questão da utilização é aqui uma questão de poder. Se esta aplicação não é exterior à racionalidade da ciência, então a questão do poder pertence à essência mesma do projeto da ciência.

A ciência é incapaz de, sem deixar de ser ciência, fazer a crítica de seu encobrimento. É necessário sair da ciência para não ceder à ilusão de seu formidável poder. O mundo da vida é o chão originário em que se enraíza o projeto da ciência. Só o retorno ao mundo da vida permite apreender o seu pleno significado. A filosofia busca as rhizômata pánton. Estas se encontram no âmbito do mundo da vida. A filosofia é a ciência do mundo da vida.

Graças ao imenso prestígio de que se acha investida, a ciência aparece como detentora de todo saber. Ora, julgar todas as coisas pelo padrão exclusivo da ciência significa desqualificar irremediavelmente a doxa do mundo da vida.

Assistimos à crescente predominância da tecnocracia. Quando a tecnologia, alicerçada na autoridade da ciência, se transforma em tecnocracia, as decisões dos homens são suspensas acima da sociedade política, tornando-se privilégio daqueles que detêm o saber. A repartição do saber se confunde então com a repartição do poder. O poder das decisões é retirado do homem comum — do homem político que vive no mundo da vida e que “nada sabe” — e é colocado à altura daqueles que sabem. O saber sanciona as “decisões técnicas”, indiscutíveis porque escudadas na ciência; torna-se mistificado.

No que respeita à ciência, o poder de crítica exercido pela filosofia confunde-se com a denúncia do cientismo, da tecnocracia e de toda usurpação que, em nome da ciência, se impõe à sociedade política. A filosofia é crítica social, crítica política, e, como tal, é o único instrumento de que dispõe a praxis social para evitar o encobrimento, a mistificação e a mentira que se instalam nas consciências.

A filosofia se legitima na medida em que ao poder mistificado se contrapõe o poder de crítica. Como todo poder humano, também o poder de crítica não é absoluto nem onipotente. Mas é pelo menos o exercício de uma liberdade.

(junho/75)

OS LIMITES DA AUFKLÄRUNG

Há quarenta anos atrás, na sua conferência sobre *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*, Husserl dava uma resposta positiva e forte a essa mesma questão que nos é proposta hoje. Crise da humanidade ou crise da Filosofia? é só dentro do contexto da crise que a questão, enquanto tal, pode emergir. Em séculos mais felizes, como diria Merleau-Ponty, a pergunta não teria lugar e, se a Filosofia podia ser ocasião de riso, ela o era para a própria Filosofia. Falando depois e de dentro da Crise, Husserl pretende sair do círculo que ela desenha — trata-se de voltar à segurança do solo perdido e, mais ainda, de reatar, com mais firmeza do que jamais no passado, com o fundamento absoluto.

A crise aparece, antes de mais nada, como crise da Europa, e é ela que obriga à justificação ou à reiteração da Filosofia; a reflexão sobre a crise da Europa dá o *porquê* do Filósofo, atribuindo-lhe uma função mais do que nobre. Dizendo de outra maneira, é do exame dos descaminhos da Filosofia, da incapacidade provisória do Filósofo de coincidir com sua própria função, que se retira o sentido da crise da Europa. Esta crise, é certo, aparece quase ao nível do acontecimento, e os “sintomas do perigo mortal” são legíveis no presente político imediato, na forma do Nazismo — não é apenas como filósofo que fala Husserl, mas também na difícil condição de alemão e “não-ariano”. Mas é a longa história da destruição da Razão, ao longo de toda a modernidade, que Husserl vai desentranhar desse presente imediato.

A Europa e a Filosofia são uma e a mesma coisa; um único destino as atravessa, desde o nascimento simultâneo de ambas na Grécia. O aparecimento, nos séculos VII e VI a.C. da Grécia Antiga, de um novo estilo de cultura é mais do que um acontecimento histórico-cultural; de dentro de uma história local, ele abre um tempo e um espaço novos e inicia, por assim dizer, a *verdadeira História* (ou a história da Verdade). Com a *forma da teoria*, o que emerge então é o olhar livre que dissolve os entraves da tradição que percorre as coisas na busca do fundamento, é a preocupação do universal. *Ur-fenômeno*, o nascimento da Filosofia (e/ou da Ciência) forma uma nova humanidade e fecha o campo e o destino de toda humanidade futura. De uma certa maneira, o nascimento da Filosofia tem o mesmo alcance, marca um salto tão fundamental quanto a irrupção da humanidade (do ser vivo dotado de razão) no seio da Natureza: a liberdade teórica com que a humanidade européia nascente pode dispor do mundo como sistema de objetos implica num corte tão profundo como o da liberdade prática da humanidade natural, que emerge da trama da vida animal; o filósofo está para o homem como o homem para o animal. Como para Hegel, o advento do Infinito (aqui, o infinito como tarefa interminável da Razão) faz da Europa o Ocidente Absoluto, e do Filósofo, o funcionário da Humanidade.

Imediatamente coloca-se o problema da relação entre a Filosofia e a

não-Filosofia, ao mesmo tempo como conflito e como tarefa pedagógica. O livre Saber não permanece na esfera dos profissionais do Saber e a sua divulgação implica no conflito entre o universal e o nacional: a *Aufklärung* assume desde logo uma figura política. É o que diz Husserl: “É claro que (com a *Aufklärung*) não se produz simplesmente uma transformação homogênea da vida do quadro do Estado Nacional, a vida não permanece normal, inteiramente pacífica, mas vêem-se nascer, verossimilmente, graves tensões internas que jogam essa vida e o conjunto da nação num estado de subversão. Os conservadores, satisfeitos na tradição, e o círculo dos filósofos vão combater-se mutuamente, e seu combate há de repercutir no plano das forças políticas. Desde o início da Filosofia, começam a perseguir, a desprezar os filósofos (...) Assim a subversão da cultura nacional pode ampliar-se, inicialmente à medida em que a ciência universal, ela própria em vias de progresso, se torna um bem comum de nações antes estranhas umas às outras, e que a unidade de uma comunidade científica e cultural atravessa de ponta a ponta a multiplicidade das nações.”¹ Quaisquer que sejam, pois, os obstáculos que encontra a Razão em seu movimento de expansão, a Pedagogia parece dispor de recursos para vencê-los: a teleologia aberta pelo advento da Filosofia parece tender a inscrever-se na História efetiva.

Mas se o *telos* da própria História é instaurado pelo ideal da Razão, como explicar a crise contemporânea e o descarrilhamento da *Aufklärung*? *Aufklärer* de segundo grau, Husserl distancia-se da Ilustração *histórica* e vai buscar a origem da crise numa *alienação* da Razão, cuja responsabilidade incumbe ao próprio racionalismo moderno: “A crise”, diz Husserl, poderia esclarecer-se se nela discerníssemos *o malogro aparente do racionalismo*. Se uma cultura racional não vingou, a razão (...) não está na própria essência do racionalismo, mas apenas na sua *alienação*, no fato de ele ter submergido no *naturalismo* e no *objetivismo*.”² Não cabe retomar aqui a crítica que Husserl endereça ao naturalismo e ao objetivismo, bastando lembrar que neles denuncia o esquecimento da exigência *lógica* do fundamento absoluto e a cegueira quanto a natureza *ontológica* do fundamento. É a cegueira diante da autarquia ontológica da consciência — ou do ser-derivado do natural — que está na origem da alienação da razão. Na formulação breve da conferência: “O espírito, e mesmo só o espírito, existe em si e para si; apenas ele repousa sobre si e pode, no quadro dessa autonomia e apenas nesse quadro, ser tratado de uma maneira verdadeiramente racional, verdadeira e radicalmente científica.”³ O Filósofo só pode guiar a construção de uma cultura racional porque ou se a Filosofia se instala finalmente como Ilustração absoluta, como verdade científica do espírito que fundamenta a

1 E. Husserl, *La Crise de l'Humanité Européenne et la Philosophie*, Revue de Métaphysique et Morale, nº 3, 1950, p. 243-4.

2 *Ibid.*, p. 258.

3 *Ibid.*, p. 255

verdade científica da natureza. Conhecimento e moralidade convergem espontaneamente: suprimindo a *naturalidade* da atitude natural, esta *ciência* é ao mesmo tempo a descoberta do verdadeiro elemento da liberdade e do espírito. Esta descoberta é, ao mesmo tempo, diagnóstico da crise em que se perdeu a Razão moderna e indicação do caminho que permite superá-la. Ao filósofo cabe justamente, contra a barbárie ascendente, “ressuscitar a Fenix de uma nova interioridade viva, de uma nova espiritualidade”, reconstruir a ciência, devolver os homens ao horizonte do universal, reativar, enfim, a missão humana do Ocidente.

Esta elevada missão do Físólofo, guardião do verdadeiro destino da Humanidade, depende assim de uma idéia muito exigente da Filosofia como *ciência rigorosa*. Nesta perspectiva, basta que trema a evidência de um acesso às “coisas elas mesmas” para que o filósofo perca a sua função “arcôntica” — para que se torne problemático o privilégio absoluto da Europa na História e da Humanidade no mundo da vida. E é no próprio interior do movimento fenomenológico que despertou a suspeita de que a Fenomenologia não escapa, de alguma maneira, às críticas que endereça às formas anteriores do racionalismo. Lembro aqui de um texto de Eugen Fink, que tem como título *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. A Fenomenologia pretende — e é esta pretensão que E. Fink discute — deixar de lado o arbítrio da *interpretação metafísica* dos entes e limitar-se à exploração de sua geografia patente, renunciar à iniciativa do discurso especulativo e dar a palavra às próprias coisas. Mas, ao fazer do espírito ou da consciência o verdadeiro ser em si e para si, transformar o sujeito no absoluto não nos faz passar necessariamente para o campo da *interpretação* metafísica? E esta questão não é a única: pode-se perguntar também pela possibilidade do acesso ao pré-conceitual, pré-teórico e pré-predicativo. Existe a coisa, anterior a todo discurso? “Quando vemos uma pomba voando, estamos longe de simplesmente ver.”⁴ Podemos, é certo, purificar a coisa, retirar dela muitas camadas de significação, sobre ela depositadas pela praxis e pela teoria. Podemos, por exemplo, recobrar, entre o céu e a terra, algo de um olhar pré-copernicano, esquecer a forma e a posição da terra no sistema planetário. Mas não podemos, diz E. Fink, eliminar a “estrutura categorial da coisa”. O trabalho ontológico de toda a história da Filosofia ocidental permanece presente na estrutura da coisa. Na menor pedra de um campo, na nuvem que, furtiva, passa no firmamento, por toda parte se abrigam os pensamentos de Platão e de Aristóteles, de Leibniz e de Hegel — por toda parte se encontram presentes a estrutura, o esquema ontológico, segundo o qual cada ente é o que ele é.”⁵

⁴ Cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, *A virtus dormitiva de Kant*, Revista “Discurso”, nº 5, 1974, p. 29.

⁵ E. Fink, *L'Analyse Intentionnelle et le Problème de la Pensée Spéculative*, in “Problèmes Actuels de la Phénoménologie”, Desclée de Brouwer, 1952, p. 67.

O privilégio do Filósofo — o seu *porquê* — está assim suspenso à possibilidade de um *começo absoluto*, à sua liberdade de não continuar uma tradição.⁶ A possibilidade desse começo ou dessa ruptura está ligada — no cruzamento da redução filosófica e da redução transcendental — à neutralização da postura natural, que marca a diferença entre o Filósofo e o Homem. Mas a própria postulação desse terreno absolutamente *neutro* que se desdobra finalmente, ao termo da conversão filosófica, como campo de coisas puras de toda interpretação, não nos sugere algo como o reaparecimento, sublimado, do senso-comum? E se fosse o mesmo, a *doxa*, que nós reencontramos no campo originário da Ur-doxa? Desconfiar do começo absoluto não é necessariamente assumir a perspectiva de Eudoxo (a representação “externa” da Filosofia) na sua polémica interminável contra Epistemon. Deleuze sugere, pelo contrário, com essa, desconfiança, a suspeita de que Epistemon e Eudoxo falam a mesma linguagem.⁷

Mas, se a diferença entre o filósofo e o não filósofo, entre a atitude natural e a teórica, não é assim tão clara, a idéia da teleologia da Razão é igualmente problemática, assim como a Filosofia da História que ela fundamenta. Se o solo da reflexão filosófica é fluido e envolve uma historicidade que ela não pode dominar, como pensar a História como *tarefa*? Mas a *diferença* pressuposta é mais inquietante. O que me confunde é uma frase da conferência, onde Husserl diz: “A Razão é um termo muito vasto.” Não pela tolerância que ela implica, ao nível da idéia geral de racionalidade, mas pelo rigor que mostra, no estabelecimento dos limites da Antropologia. Husserl

⁶ Cf. a crítica, semelhante à endereçada por E. Fink a Husserl, feita por G. Lebrun à pressuposição “positivista” de um solo neutro, anterior a qualquer escolha metafísica: “On sait à quel grief nous exposent ces lignes: présenter la métaphysique, non comme une efflorescence culturelle, mais comme un champ de significations originelles et indéductible (où s’inscrit, parmi d’autres, la signification “culture”), n’est-ce pas un paradoxe assez grossier ou, pour le moins, sans intérêt? Sans nul doute, mais à condition que l’on se place dans la perspective du positivisme — entendu au sens large, mais précis — que M. Vuillemin donne à ce mot à la fin de la *Philosophie de l’Algèbre*: possibilité de se placer sur un terrain “à la fois neutre et absolu; neutre en ce qu’il est entièrement étranger aux choix et aux querelles des théories métaphysiques, absolu en ce qu’un autre choix du système des principes est a priori impossible pour un être raisonnable en général”. Or, comme cette certitude de pouvoir atteindre un fondement libre de tout présumé reprend l’espérance d’une instauration définitive de la “science”, elle est également exposée à l’échec qui fut toujours le lot de ces tentatives; en fait, elle élimine trop hâtivement “*le métaphysique*”, complexe de significations qui peut bien être transposé ou même “détruit”, mais avec lequel il est impossible d’en finir une bonne fois. L’élément métaphysique n’est autre chose que l’impossibilité pour le philosophe de n’être pas un continuateur, le mouvement souple d’une tradition qui réapparaît en se jouant à travers cela même qui prétend la clore: s’il y a une unité de l’histoire de la philosophie, en deçà des ruptures effectuées par les grands fondateurs, n’est-ce pas que ceux-ci opèrent toujours, d’une façon ou d’une autre, dans le champ qu’ils prétendent s’écrouler entièrement?” *Kant et la Fin de la Métaphysique*, A, Colin, 1970, p. 503-4.

⁷ Cf. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968, p. 169-181.

continua: “Segundo a antiga e excelente definição, o homem é o ser vivo dotado de razão; neste sentido largo, o Papua é homem e não um bicho.”⁸ Husserl insistira, antes, que, por essência, não há uma Zoologia dos Povos,⁹ mas a fronteira afirmada entre os homens e os bichos acaba por se repetir entre formas diferentes de humanidade. Não é por ser explícito que o etnocentrismo do Filósofo (A Europa é o único ocidente absoluto) deixa de ser etnocêntrico.

Cabe perguntar, neste momento, se a ótica da Aufklärung pode dar conta da crise que transforma em tema próprio, do ressurgimento da barbárie no interior da própria civilização. O que se pode perguntar é se a Aufklärung não deixa necessariamente de perceber que a existência da crise é a prova da indefinição da fronteira que separa a barbárie da civilização. Nesse caso, a dificuldade em reconhecer a plena humanidade das *outras* humanidades não roubaria a Husserl a distância necessária ao reconhecimento do ritmo próprio da Crise? Se lembrarmos de Rousseau a propósito desta questão, não é por efeito de uma mania. Se Rousseau rompe com a Filosofia, é justamente porque vê nela, na cumplicidade entre o *humanismo* e o *etnocentrismo*, a raiz da crise da Europa. Seria necessário sugerir que Rousseau e Husserl falam da mesma crise? É inútil retomar a crítica que Rousseau faz à Civilização como *Barbárie verdadeira*. Basta lembrar que a genealogia do mal se instaura com a distância que torna possível ao homem um comportamento *técnico* em relação à Natureza e ao Outro. Deixemos Rousseau em seu século: mais recentemente, retomando o problema de Husserl, e ainda no horizonte da guerra e do Nazismo, Adorno e Horkheimer reproduzem o mesmo processo da Aufklärung e fazem o mesmo diagnóstico da crise.¹⁰ Para eles também uma profunda cumplicidade une a luz da razão à treva do preconceito. Para Adorno e para Horkheimer também, o sistema de diferenças que torna possível, ao mesmo tempo, a Razão e a Barbárie, passa pelo destino do poder na modernidade. O essencial da alienação da Razão não se dá como *des-caminho* teórico, erro, mas como efeito da inserção social do saber, de seu imbricamento no mecanismo da divisão do trabalho e no jogo do poder. O processo não começa com o saber ou com o não saber, mas com a equação moderna: Saber é Poder. É porque a Razão tornou-se assim “totalitária” (Adorno e Horkheimer), e não porque se afundou no pântano do naturalismo, que ela perdeu sua “consciência de si”, ou a simpatia do não-filósofo.

O mal-estar *na* Filosofia aumenta: sem a glória do saber rigoroso (de que se fala, no entanto), sem nenhuma tarefa grandiosa a seu alcance, o filósofo torna-se suspeito de colaborar, sem o saber, com o curso da barbárie. Mas por que, então, o filósofo? Talvez ele se justifique, trans-

⁸ E. Husserl, *op. cit.*, p. 247.

⁹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰ Max Horkheimer e T. W. Adorno, *La Dialectique de la Raison*, Ed. Gallimard, 1974.

formando sua impossibilidade em sua própria razão. Atacar certezas é um exercício vão? Não, na medida em que sustentam algo mais do que discurso. Professor universitário, enquanto é possível, depois de ter sido guia da Humanidade, e mesmo limitado ao que se chama de História da Filosofia, o filósofo pode, pelo menos, abrir um espaço de indeterminação no fluxo coletivo do discurso, ensaiar a possibilidade de uma contra-dicção. O paradoxo é transformar a impossibilidade em necessidade: talvez seja nesse sentido que Rousseau, depois de criticar a Filosofia, diz: *Il me faut une philosophie pour moi*. Mas, para que o paradoxo não se dissolva em puro absurdo, é preciso que, despojado de sua função arcôntica, o filósofo encontre alguma graça na sua adesão à função contrária, *anarcôntica*. Por que não? perguntaria o Sofista. Mas, sobre a figura do sofista, pesa ainda a condenação metafísico-moral enunciada por Platão e Aristóteles. E isso é uma outra estória, que nos obrigaria a passar, mas longa e penosamente, pela idéia de História e pela idéia de Filosofia.