

Paulo Arantes, Franklin Leopoldo e Silva
Celso Favaretto, Ricardo Fabrini
Salma T. Muchail (org.)

A FILOSOFIA E SEU ENSINO

Catálogo na Fonte – Biblioteca Central/PUC-SP

A filosofia e seu ensino/Paulo Eduardo Arantes, et alii – São Paulo:
EDUC, 1993.
96p.; 23 cm. – (Coleção Eventos)

ISBN 85-283-0061-7

1. Filosofia – ensino. I. Arantes, Paulo Eduardo. II. Série.
III. Título.

CDD 107



VOZES

Petrópolis

em co-edição

educ

editora da puc-sp

São Paulo

1995

Como garante o título, trata-se de reflexão abrangente sobre a pedagogia filosófica, que tem no ato do ensino o momento privilegiado de aquilatar o *fazer e refazer* cotidianos da Filosofia. A teoria, o lugar do filósofo, os problemas conexos à Filosofia, suas questões e polêmicas em solo brasileiro, juntamente com as práticas educacionais e didáticas para o 2º e 3º graus, estão contidos neste livro. Para além da hibernação inicial, os filósofos brasileiros – esta nova categoria – já podem pensar, com certo distanciamento crítico e temporal, a sua própria *práxis* e indagar pelo seu futuro.

Antonio José Romera Valverde
Departamento de Filosofia – PUC-SP

Observação: O artigo “Função Social do Filósofo”, do professor Franklin Leopoldo e Silva, foi originalmente publicado na coletânea *Textos Filosóficos*, 2ª edição, editada pela SE/Coordenadoria de Estudos e Normas Pedagógicas, mimeo, São Paulo, 1992; pp. 15-25. Também o artigo “Notas sobre o ensino de Filosofia”, do professor Celso Fernando Favaretto, foi publicado com o título de “Sobre o ensino de Filosofia”, pela *Revista da Faculdade de Educação - USP*, 19(1):97-102, janeiro/junho 1993.

FUNÇÃO SOCIAL DO FILÓSOFO

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA
Departamento de Filosofia – USP

O tema das relações entre filosofia e sociedade não se esgota na perspectiva da explicação das condições histórico-sociais da produção teórica em filosofia, a menos que se queira ter um traçado genético de reflexão enquanto atividade que se inscreve de uma determinada maneira num quadro circunstancial onde interagem as várias forças a partir das quais as diversas figuras da cultura, entre as quais a filosofia, emergem e se concretizam. As mediações de diversas ordens que participam deste processo são extremamente difíceis de ser pensadas na particularidade e na efetividade de cada uma delas. É bem conhecido o risco da relação mecanicista que se pode estabelecer, pela negligência dessas mediações, entre a história e a subjetividade enquanto agente histórico.

Mas não precisamos ir necessariamente por este caminho para pensar a função social do filósofo. Aliás, de início podemos aventar duas possibilidades de desenvolvimento do tema, o que pode nos ajudar a delimitar a questão e começar a pensá-la. Podemos perguntar qual é a função do filósofo ou então qual *deve ser* a função social do filósofo. A primeira perspectiva nos leva a indagar da *história* qual tem sido a função social do filósofo, e de que maneira a reflexão se insere no presente histórico vivido por aquele que escolheu a modalidade do saber filosófico para realizar a apreensão da realidade. A segunda perspectiva confere à filosofia uma finalidade, uma tarefa a cumprir, e prescreve, a partir desta concepção, qual deva ser a atitude do filósofo no que se refere à maneira de viver e de refletir sobre a história passada e sobre o presente histórico. As duas pers-

pectivas não são, desde logo, excludentes e talvez até se complementem, se obtivermos da indagação histórica elementos que iluminem a questão da inserção histórica da filosofia.

De início várias dificuldades se apresentam. Começemos pelas dificuldades que aparecem a partir da segunda perspectiva. É óbvio que ela depende de uma determinada concepção da filosofia, pois é a partir de uma tal concepção que se pode inclusive perguntar se o filósofo tem alguma função social a desempenhar. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que o *plano* da reflexão filosófica está de tal modo distanciado da *ação* social e histórica que não cabe sequer colocar o *problema* da função social do filósofo. Poderíamos questionar a própria inserção histórica da filosofia dizendo que a filosofia é por definição a-histórica, na medida em que o fundamento da reflexão e os objetos que ela pretende elucidar escapam à circunstancialidade dos momentos históricos que se sucedem, uma vez que se situam na escala do absoluto e não na relatividade das diferenças sociais e políticas que vão se desenhando ao longo do processo histórico. O filósofo seria aquele que tem o privilégio de falar do eterno e a partir do eterno.

As dificuldades relativas à primeira perspectiva são aquelas que se levantam a partir das possibilidades de constituir a própria indagação histórica. Isto é, como operar o recorte que vai selecionar os interlocutores, a partir de que critérios escolher os autores e os momentos da filosofia a quem perguntaremos acerca da função social do filósofo. Tal escolha terá sempre um caráter arbitrário e, mais do que isto, revelará uma determinada concepção de filosofia a guiar a escolha, a servir como critério da seleção dos nossos interlocutores. E sempre se poderá questionar as respostas que pudermos tirar daí argumentando que outro recorte e outra escolha condicionariam respostas diferentes e até mesmo opostas.

Não podemos resolver estas questões, mas talvez possamos apelar para estratégias que nos permitam evitá-las. É preciso, no entanto, confessar que estas estratégias nos permitem na verdade fugir das questões e, em filosofia, é impossível fugir de questões sem que, em algum momento posterior, venhamos a reencontrá-las. Mas

talvez com a fuga ganhem tempo e elementos que nos permitam uma nova visão das mesmas questões quando as reencontrarmos. Eis como podemos evitar por ora as questões que mencionamos antes.

1. A negação da função social da filosofia se cristaliza em concepções desta que têm em comum a característica de considerá-la como a-histórica. Estas concepções, no entanto, são históricas no sentido de que aparecem na História da Filosofia em determinadas épocas e sob determinadas condições. A concepção da filosofia como *ato absoluto* que repõe o absoluto como objeto do filosofar é, ela própria, fundamentada criticamente quando o filósofo a coloca, explícita ou implicitamente, *por oposição* a outras concepções que ele considera menos verdadeiras. A filosofia, como sobrevôo da eternidade, como sistema absoluto definitivamente estabelecido, impõe-se como tal ao refutar ou incorporar outras concepções de filosofia que lhe são contrárias. Seja portanto, ainda que pelo menos criticamente, negativamente, como trabalho prévio à constituição do verdadeiro saber filosófico, a filosofia que se quer a-histórica tem que considerar a história, já que é por oposição a estas concepções históricas que ela *traz* a verdade que as outras não conseguiram estabelecer. Podemos, portanto, ainda que provisoriamente e apenas para efeito da colocação da nossa questão, considerar que a filosofia, que se pretende mover na escala do absoluto, na verdade põe-se como relativa, ainda que apenas polemicamente, ao contexto histórico que a envolve. Evitada esta questão, damos-nos o direito de colocar o problema da função social do filósofo como problema real, afetando toda e qualquer filosofia, independentemente da atitude filosófica que esteja por trás do filosofar, da obra ou do sistema.

2. Restaria a questão da concepção filosófica que prescreve, programaticamente, uma tarefa para a filosofia enquanto produção cultural socialmente contextualizada (dever ser) ou que serve de critério para a escolha ou o recorte dos interlocutores que faremos responder à indagação: qual *tem sido* o papel social da filosofia? Podemos evitar esta questão minimizando as conseqüências do recorte a ser historicamente operado. Diminuir a arbitrariedade pode ser apenas outra forma de praticá-la. Não resta, entretanto, outra al-

ternativa se queremos colher exemplos da inserção social da filosofia. E aqui não resta também outra alternativa a não ser o esquematismo, mesmo grosseiro, a que vamos submeter os filósofos que escolhemos para interlocutores. Não saberíamos definir o critério a partir do qual vamos interrogar alguns momentos da História da Filosofia. Vamos guiar-nos de modo apenas prático pela consolidação de alguns nomes a que chamamos grandes autores, com toda a carga de problemas que isto acarreta. Isto é, vamos assumir resolutamente a arbitrariedade. Em todo caso, eis alguns parâmetros que adotamos sem questionar: 1) Recusamos o *dever ser* como perspectiva apenas para substituir uma concepção necessariamente dogmática pelo pluralismo de atitudes possíveis, diferenciadas, frente à questão que vamos tratar. 2) Adotamos como primeiro critério de seleção do recorte histórico: *a origem*, isto é, vamos perguntar pela função social do filósofo na origem da filosofia, entendendo aqui origem, por mera questão de comodidade, como o primeiro conjunto de textos que podem resultar numa visão sistemática, integradora, do problema: *Platão*. 3) A oposição, classicamente estabelecida, entre o racionalismo e a crítica do racionalismo (expressão que substitui aqui, também por mera questão de comodidade, outra expressão muito problemática: *irracionalismo*); isso significa que vamos colocar a questão que nos preocupa diante de duas atitudes filosóficas muito diferentes, das quais poderíamos citar como exemplos, de um lado, *Descartes* e *Kant* e, de outro, *Pascal* e *Nietzsche*. 4) Finalmente, vamos colocar a questão para um outro tipo de atitude filosófica que procurou integrar na reflexão três fatores extremamente importantes para o nosso problema: crítica da racionalidade tradicional, existência, indivíduo e história: *Merleau-Ponty*. Nem é preciso dizer que violências serão cometidas contra estes autores, quão esquemático será o tratamento a que vamos submetê-los, para que possamos talvez ganhar algumas luzes para pensar a questão que nos ocupa.

Platão – *Mito da Caverna*. Seria ocioso, na perspectiva da origem da filosofia, lembrar a inserção histórico-social do filósofo em relação à figura de Sócrates. É talvez o exemplo mais acabado do dimensionamento da reflexão filosófica pela sua finalidade social

e é, ao mesmo tempo também, o exemplo mais acabado de como este dimensionamento histórico-social do filosofar não implica absolutamente a exclusiva imediatez de um pensamento que exerceria reflexão apenas na exata medida em que a interiorização ou o contato do espírito consigo próprio é condição da exteriorização e da submissão da reflexão ao caráter puramente circunstancial das necessidades primeiras e mais aparentes da vida política e da prática política. Pois dificilmente imaginaríamos um filósofo mais comprometido com a cidade, com os problemas da vida política e com o destino histórico dos seus concidadãos do que Sócrates. E ao mesmo tempo vemos nele, na sua oposição aos Sofistas, a grande preocupação de inserir todas as questões de ordem social e política na esfera do *Saber*, no plano da busca do fundamento que venha a possibilitar a união da vida política com a verdade. É, portanto, desde o início da filosofia que notamos a não-exclusão da Verdade e da inserção social, da preocupação de constituição de um Saber e da reflexão constante – e, no caso, mesmo exclusiva – sobre as raízes da normatividade social, da justiça, da especificidade da virtude política e das condições intelectuais que devem permitir que a vida política se desenvolva a partir de critérios alheios àqueles puramente afetos à subjetividade desordenada, à ambição e a tudo o que possa levar o indivíduo, precisamente pela ausência do Saber, a confundir o caráter contingente e aleatório do proveito particular com as condições da condução da coisa pública, do Bem Geral. É sob o signo da generalidade, da universalidade, que o Saber se constitui enquanto tarefa do filósofo que se insere na cidade. É, desde já, muito sintomático que a resposta de Sócrates à questão que estamos colocando seja em forma de pergunta. É interessante notar que, quando a filosofia se lança nos seus incílios à interrogação sobre as condições universais do exercício da política, mantém-se no plano da *indagação*, da pergunta que se elabora a partir do horizonte da universalidade, sem perder o vínculo com a concretude da contingência humana. Voltaremos a esta questão.

É sob o signo da universalidade que devemos primeiramente entender a condição do filósofo em Platão. E o Mito da Caverna nos

ensina duas coisas igualmente importantes. É preciso fugir do mundo sensível, das sombras e dos fantasmas e encontrar fora da Caverna o verdadeiro mundo dos objetos e o sol que os ilumina no seu verdadeiro e autêntico ser. Aquele que aprende a se voltar das sombras para a fonte de luz buscará esta fonte como a finalidade última do trajeto do pensamento. E a dialética, enquanto método, garante que esta busca não seja uma errância, mas algo que se dá numa direção bem determinada que é a de generalidade e imutabilidade, que caracterizam as essências, que caracteriza a idéia do Bem, fonte de valor e de realidade. Ensina-nos também que, uma vez contemplada esta fonte de verdade, o filósofo retorna à Caverna, onde sofrerá toda sorte de incompreensões por parte daqueles que têm as sombras como única realidade. Platão diz mesmo que a morte pode ser o prêmio desta *conversão da alma* que constitui a passagem da obscuridade à luz, se o filósofo retornar à sua antiga morada. E nem mesmo se entende muito bem, na verdade, o porquê da volta daquele que atingiu a contemplação da luz. É voluntária ou forçada? Se pensarmos na desproporção entre a obscuridade e a luz, entre a realidade e as sombras, não veremos, no plano do Saber, nenhuma razão para que aquele que se libertou da Caverna retorne a ela. No entanto, ele o faz, e é aqui que podemos inserir a pergunta pela função social do filósofo. Há algo de condutor, de guia, no espírito filosófico tal como o entende Platão. Aquele que se alçou às alturas da contemplação não deseja *naturalmente* retornar à Caverna. É preciso que este retorno esteja de alguma forma incluído na própria tarefa da filosofia *enquanto* contemplação da verdade. A contemplação é a finalidade última do filósofo: mas esta finalidade está temperada por uma outra que se mantém como finalidade, enquanto o filósofo é um homem entre outros homens, e não uma alma desencarnada em contato com as idéias. No plano do humano, o filósofo é o que contempla, mas é também o *guardião* da cidade, o condutor, o mantenedor da justiça que deve reinar. E não tanto o que mantém a justiça quanto aquele que *conduz* os homens à justiça, que conduz a si, e aos outros, através de si próprio, à autonomia espiritual que para Platão é a consciência da relatividade do mundo sensível. É claro

que, em Platão, toda a organização social está voltada para a existência contemplativa do filósofo: a rigidez da divisão de classes, o caráter seletivo da educação. Mas se abstrairmos estes fatores de instrumentalização da Utopia para atentar ao que ela nos *mostra*, vemos que ela nos mostra o filosofar tendo como núcleo do impulso para a contemplação e como ponto convergente da finalidade humana da contemplação a sociedade, a organização social calcada nos critérios transcendentais da verdade, universalidade e imutabilidade. O que podemos dizer talvez é que nisto tudo o homem não está presente. Existe apenas a preocupação de retirar o fundamento da vida política da esfera do contingente e colocá-lo sob a égide da universalidade. Mas o que resulta disto é uma articulação do social diretamente centrada na *participação* do político, do mundo humano no que ele tem de político, na idéia do Bem onde reside a *essência* do político na sua imutabilidade. A política é a-histórica, porque a justiça é a-histórica. Mas resta de tudo isto a razão do retorno do filósofo à Caverna: o entrelaçamento do amor à sabedoria com a condução dos homens à autonomia: *pedagogia*. O filósofo é político se for educador, e a política do filósofo, a interferência no social simbolizada pela volta à Caverna, caracteriza-se principalmente pela educação. O poder de dirigir a educação dos cidadãos é, na verdade, o único poder que o filósofo reivindica, porque é o único de que precisa. Se os homens forem conduzidos à justiça, a sociedade será naturalmente harmoniosa e o poder, um acréscimo quase despercebido à organização social.

Mas o preço de tudo isto é a anulação da contingência e o desaparecimento da história. A racionalidade perfeita da sociedade impõe uma estabilidade total. Platão podia ignorar até certo ponto a inelutabilidade do acaso, da contingência e da circunstância, porque lutava precisamente contra a perspectiva que considerava estes fatores como o único fundamento da vida política, cujas normas ficavam assim totalmente sujeitas à conjuntura. E o papel do filósofo seria proporcionar condições tais que a vida política se desse sob a égide do universal. Toda a interferência do

filósofo se subordina a isto. Por isso a sociedade é dividida em castas, por isso todos os detalhes da organização social em Platão têm sido objeto de tanta discussão. Guardemos apenas que a teoria política de Platão é um desdobramento do *retorno* à Caverna, da inclusão obrigatória, poderíamos dizer, no espírito filosófico, desta preocupação com a Cidade, com os outros homens.

Quando a universalidade foi considerada a partir do sujeito, das idéias (Descartes) ou das formas lógicas (Kant), a inserção do filósofo na sociedade passou, poderíamos dizer, a ser mais indireta, pelo menos nos casos destes autores *inaugurais* que mencionamos. Talvez nada mais afastado da história do que a filosofia de Descartes, no sentido de que não tematiza a história, não tematiza diretamente o social. Mas há algo em Descartes que o atira imediatamente na história e que o torna mesmo responsável por ela, em certa medida, e, quem sabe, muito mais do que outros que fizeram da história o objeto de reflexão. O que há de fundamental e de básico em Descartes é a constituição reflexiva do poder da razão de *representar*, na instância da subjetividade, a realidade naquilo que ela tem de objetivo. E com isto se fundamenta metafisicamente a apreensão lógico-matemática do real e se consolidam as bases da civilização científica e tecnológica. É interessante notar aqui que, ao contrário de Sócrates, e mesmo ao contrário de Platão, Descartes não manifesta nenhuma intenção expressa de interferência na sociedade; não é "engajado", comprometido, a não ser consigo próprio. Nem mesmo dá muita atenção à vida cultural do seu tempo. A partir da certeza absoluta de que encontrou o método e o fundamento da verdadeira filosofia, trata apenas de desenvolver o seu sistema na solidão do seu retiro holandês. E, no entanto, em termos da *significação* da sua obra, mesmo da sua atitude filosófica, o que temos nele são simplesmente os fundamentos da civilização moderna. A ciência e seu produto imediato, a tecnologia, derivam da atitude cartesiana: a partir dela é que a atividade técnica e transformadora da natureza se dá, apoiada numa *teoria* metodicamente estabelecida. A interferência fundamental de Descartes na história consiste no estabelecimento do ideal de racionalidade, baseado na prevalência do Sujeito e na ex-

tensão do poder da razão a todas as realidades suscetíveis de apreensão objetiva. A partir daí, é o próprio destino da civilização tecnológica que se configura. Descartes não participou das grandes polémicas do seu tempo nem projetou qualquer tarefa social para a filosofia. No entanto, o alcance social da filosofia cartesiana é enorme e a ele podemos creditar fundamentalmente todas as conseqüências históricas do rumo tecno-científico que a civilização ocidental tomou a partir do século XVII no plano social, histórico e político. Há, portanto, uma dimensão histórica da razão que surge a partir do momento em que a filosofia fez do homem o agente transformador, pela mediação teórica, da relação homem/mundo. E não é preciso muita perspicácia para avaliar o quanto este estatuto do sujeito contribuiu para a direção histórica que ainda hoje estamos seguindo. Sobretudo se pensarmos na complementação que essa idéia de subjetividade recebeu em Kant.

Mas a racionalidade, como paradigma da vida e da história, não se manteve desde o início com a tranqüila hegemonia de uma concepção isenta de críticas. Desde o início, já vemos que em Pascal a inserção do homem na história não se faz através da soberania da razão, mas sim pela visão e pela vivência da contradição. A crítica do ideal de racionalidade cartesiana começa pela crítica da arbitrariedade dos princípios da ciência e vai até a constatação da impossibilidade de fundamentar racionalmente a relação do Homem com a transcendência, com Deus, uma vez que as provas racionais de sua existência não nos dão a verdade do seu ser.

A maneira de viver a inserção na história, na atitude filosófica de Pascal, passa, pois, não pela consciência da necessidade de impor a normatividade da razão a todos os aspectos da vida humana para que eles se beneficiem da universalidade da teoria, mas pela visão e vivência da relatividade da razão e da sua incapacidade para resolver verdadeiramente as contradições básicas da vida humana. É, portanto, pela via da consciência do dilaceramento de uma existência distanciada de Deus, irremediavelmente afastada da única instância que lhe poderia conferir um sentido, vítima das ilusões de uma razão que sistematiza artificialmente e cria evidências apenas sim-

bólicas, que o filósofo acede à história, não como meio ambiente seguro para a expansão da subjetividade ordenadora, mas como sucessão racionalmente incompreensível dos eventos que desdobram o destino da criatura irremediavelmente marcada pela corrupção. E todo o sentido da existência, longe de ser determinado pela razão hegemônica, fica suspenso de uma *aposta* num Deus que se oculta deliberadamente e que distribui, por meio de critérios impenetráveis, a salvação e a danação. Salvação possível a partir do mais importante dos eventos históricos e, ao mesmo tempo, o mais incompreensível de todos, a redenção pela morte de um homem que era Deus. A inserção na história é então feita pela aceitação da irracionalidade da história, que não é apenas a fuga para o absoluto, porque não podemos atingi-lo, mas que é principalmente a aceitação da contradição e do dilaceramento que a razão historicamente constituída procura mascarar. Nesta perspectiva, a consciência histórica da contingência e do particular não é anulada por uma consciência substancial que impõe aos acontecimentos – naturais ou outros – a *ordem* do espírito, mas permanece como a marca da irracionalidade irreduzível e subjacente, na presença do Homem, a si mesmo. O compromisso do filósofo, portanto, não é nem com uma razão soberana e ordenadora nem com a circunstancialidade do momento histórico, que é também um mascaramento da condição humana, mas com a manutenção da errância, com a peregrinação pelas contradições e com a divindade longínqua e oculta que, contraditoriamente, fundamenta a esperança de que tudo isto venha, do ponto de vista da salvação, a ganhar algum sentido, já que a situação do homem histórico é esta contínua persuasão, autopersuasão de que existe tal sentido, ainda que não esteja dado atualmente pela razão. Mas pode-se dizer, também, que em Pascal a história está vinculada às determinações fundamentais do Cristianismo: pecado original, redenção, juízo. E é percorrendo meio caoticamente um caminho já marcado por estas determinações que os homens se inserem na história e que a consciência filosófica oscila entre a grandeza e a miséria. É pela via do sentimento agudo da finitude que é feita a crítica da racionalidade cartesiana, que confere ao homem o lugar de soberano da natureza. A inserção histórica

e a função social de alguma forma estão presas à nostalgia do infinito. Se o homem é corrupto, o valor da história também está irremediavelmente comprometido com esta corrupção. Em todo caso, sendo a história marca da finitude, ao menos não corremos o risco de tentar superar a finitude pela harmonia entre a história e a razão.

Porque a história pode ser negação e ilusão, quando se concebe que ela transcorre, como em Hegel, sob a presidência da razão. Esta é a lição de Nietzsche, que procura dissolver a própria idéia de história para recuperar a historicidade, por assim dizer, no nível da afetividade, no nível da paixão e da desordem que governam profundamente a maneira de o homem estar presente para si e para o mundo. Aqui a crítica da racionalidade é quase a demonstração de que a gênese da razão é o recalque das paixões. É, também aqui, a negação da ordem racional como presença natural do absoluto nos diversos aspectos da vida. E porque a *expressão* da nossa vivência histórica negligencia necessariamente a paixão e privilegia a ordenação racional aparente, apenas guiada pelo pragmatismo, caímos na ilusão de que a expressão racional exprime uma realidade que é em si mesma racional, quando se trata apenas do *ponto de vista do animal racional*. A partir daí, como recuperar a história concreta e a vida concreta? Anular a razão é anular a linguagem e toda ordem de relacionamento significativo com a realidade. Desde a percepção até a especulação, o homem é um animal que simboliza, que se ilude e que sonha acordado. O filósofo que quer recuperar a realidade para além dos sentidos que ela assume deve, através de uma crítica genealógica, desmistificar o conhecimento, a história e a cultura enquanto produções exclusivas de uma razão ordenadora, dissolvendo o poder da razão ou as ideologias racionais, tais como a universalidade, a ordem e a própria verdade. Podemos dizer que o filósofo desta maneira se insere na vida? Como se dará esta inserção após o trabalho de desmistificação da ideologia racionalista? E como tal desmistificação poderia resultar no engajamento? Uma vez que a crítica dos padrões racionais é feita em nome de um projeto desmistificador do caráter absoluto destes padrões, ela atinge todos os desdobramentos da ideologia racionalista, isto é, a própria índole da ci-

vilização tecno-científica. Neste sentido, atinge a racionalidade social ou a imagem racional e científica da sociedade (sociologia). Até que ponto a recusa da idéia de história é também a recusa da significação da história em todos os níveis? Até que ponto a crítica genealógica, sendo a constatação das determinantes históricas das taras da civilização – moral, verdade –, não põe em cheque todo o processo que teria se constituído a partir daí?

Ou seja, a crítica dissolvente da história e a visão da organização social como produto das perversões teóricas é engajamento e compromisso no sentido negativo e destrutivo que não oferece a possibilidade de um equilíbrio entre *existência*, *razão* e *história*. Neste sentido, não permite compreender como o político pode resultar da tensão entre os três termos, tensão vivida de diferentes maneiras em diversas concepções da filosofia e das relações do filósofo com a sociedade. Merleau-Ponty, na revisão que faz do marxismo, procura exatamente este equilíbrio de tensão. Em que sentido? Não é possível ignorar, depois de Freud, a subjetividade como instância de conflito e a ambigüidade inscrita no sentido dos comportamentos humanos. A práxis, em qualquer dos seus aspectos, não é transparente para a razão, exatamente porque a existência possui uma complexidade própria e irreduzível, que os homens vivem de diferentes maneiras e em diferentes modos de conflito com os outros e consigo próprios. Ora, os homens são os agentes da História. Não é possível que a história tenha um sentido claro se os agentes históricos são, em si mesmos, subjetividades complexas e se a mediação entre o EU e a História passa por toda sorte de ambigüidades e contradições no nível do vivido. Ora, o filósofo, que tem por dever de ofício acrescentar ao vivido a *reflexão*, que incorpora o nível dessa subjetividade operante e que postula a inserção crítica na realidade, não pode deixar de considerar a polissemia da relação homem/história e tem de incorporar no pensamento e na ação a vivência refletida das dicotomias que configuram a existência histórica em todos os planos: acaso/necessidade; ordem/desordem; contingência/determinação. Em suma, tudo aquilo que configura a complexidade da relação indivíduo/totalidade. A *Razão*, como ordenação soberana, não pode dar

conta desta dicotomia, porque ela tende a anular logicamente os conflitos inscritos naquela relação. Tende a conferir à história um sentido claro e preciso que deve regular a teoria e a prática dos indivíduos e tende a reduzir a significação vivida dos conflitos a oposições mecânicas e racionalmente compreensíveis, como ocorre por vezes no marxismo. Por sua vez, a consideração da Existência como instância suficiente para a compreensão do indivíduo anula também as determinações de várias ordens que pesam sobre ele e que, apesar de vividas de diferentes maneiras por diferentes subjetividades, não deixam de configurar uma esfera supra-individual ou existencial, na medida em que o indivíduo não é uma ilha no oceano da história. E a própria história, por seu turno, também não pode ser considerada como um processo autônomo, em que os indivíduos seriam meros acidentes acrescentados a um sentido e a uma determinação essencial que viriam de outra instância. O equilíbrio consiste em considerar que a história tem autonomia na medida em que o indivíduo encontra um passado e um presente, uma sociedade constituída e relações em que se inserir, determinações independentes que pesam sobre ele. Ao mesmo tempo, tais determinações são *vividas*, isto é, não têm um sentido único e não são coisas opacas. O indivíduo as trabalha na sua subjetividade e lhes confere um sentido, o qual, por sua vez, influi na ação concreta decorrente dessas determinações. E a compreensão desta interação, desta espécie particular de dialética, produz as possibilidades de compreender o devir histórico, produz a racionalidade imanente da história, que não é uma ordem que baixa do céu das idéias sobre a terra dos homens, mas que é fruto da tensão entre a liberdade do sujeito agente e o curso da história. Talvez não haja nada mais preciso para retratar esta situação do que a frase célebre de Marx: “os homens fazem a história, embora nem sempre saibam a história que fazem”.

O curso da história é algo que resiste, portanto, a qualquer apreensão definitiva. Platão, neste sentido, descobriu meia verdade quando postulou que os homens podem *mudar* a história. Mas iludiu-se ao entender que esta mudança poderia ser uma imobilização da verdade histórica, na medida em que esta seria a figura sociopo-

lítica do Absoluto sobre a terra. Do mesmo modo, Descartes, de alguma maneira vítima da profunda confiança que um metafísico clássico tinha na razão, encontrou na óptica racional do sobrevôo a maneira de compreender o devir humano na forma dos erros sucessivos de uma razão perdida no labirinto das suas confusões e acreditou que o método salva o homem do devir, ao fixar uma essência a-histórica na figura da razão constituinte e soberana. Pascal pensou que aceitar a condição humana na concretude da sua contingência é aceitar a corrupção como sentido do homem e da história, entendendo que o homem decaído deve viver a expectativa do sentido da sua vida na forma da esperança depositada numa transcendência incompreensível. Nietzsche teria visto, no exercício da crítica dissolvente das categorias da racionalidade, a forma de viver a autenticidade da existência a partir da negação do valor que a própria razão confere à existência, valor este que se manifesta inclusive numa inserção racional da existência na história. E Merleau-Ponty nos dá uma lição que sentimos talvez mais próxima de nós: o engajamento só é possível se acreditarmos no sentido da história. Mas este sentido o homem não doa à história, ele o testemunha de dentro da história. E é um sentido plural, variável, contingente e dolorosamente apreendido, porque apreendido na dicotomia fundamental do *fazer* e do *sufrer* a história. Por isto, o engajamento nunca pode se dar a partir da segurança daquele que detém as respostas, mas sempre a partir da perplexidade daquele que sabe que a razão e o sentido não excluem a imprevisibilidade, os desvios e as angústias, uma vez que o homem está na história como quem se procura, não como quem já se encontrou.

CRUZ COSTA, BENTO PRADO JR. E O PROBLEMA DA FILOSOFIA NO BRASIL - UMA DIGRESSÃO*

PAULO EDUARDO ARANTES

Cruz Costa insistia sem parar na necessidade de aplicar a reflexão ao Brasil, mesmo que para isso fosse preciso sair da filosofia estritamente concebida.

Antonio Candido

1

No Brasil, a falta de assunto em filosofia é quase uma fatalidade. Razão a mais para transformá-la em problema. Não é uma questão de talento, mas de *formação*. Não se trata nem mesmo de formação pessoal, embora uma não vá sem a outra. Hoje em dia, esta última se encontra ao alcance de todos nas boas universidades do país. Aliás, não há outro caminho, pois a cultura filosófica contemporânea é essencialmente universitária, uma especialidade entre muitas. Sucede que já esse ideal de formação intelectual harmoniosa se desfaz em ficção dourada tão logo o devolvemos ao chão bruto do qual depende, a "tara gentil" da (mal) formação real do país, um conjunto de singularidades plasmadas ao longo do tempo pela expansão desigual do capitalismo. Um sistema mundial descompensado que teima em deixar literalmente nossos filósofos a ver navios.

Todo intelectual razoavelmente atento às idiossincrasias da civilização brasileira que lhe roubam o fôlego sabe (salvo nos casos bem conhecidos de cegueira olímpica) o quanto pesa a ausência de

(*) O que segue é um suplemento ao estudo "Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60", publicado no 2º número da revista *Filosofia Política*, 1985, L.P.M. UNICAMP/UFRGS. Cf. Bento Prado Jr., "O Problema da Filosofia no Brasil". In: *Alguns ensaios*, Max Limonad, São Paulo, 1985; do mesmo autor, "Cruz Costa e a História das Idéias no Brasil", in: *Inteligência brasileira* (obra coletiva), Brasiliense, São Paulo, 1986.