

Sentidos da Filosofia (Um Guião Problemático)¹

João Lopes Alves
(CFCUL)

lopesalves.joao@sapo.pt

O tema é desmesurado, evidentemente. Tão e tanto que algumas precisões prévias não serão demais.

Em primeiro lugar: a ambição única que nos move é a de sinalizar espaços de discussão eminentemente interrogativos, eminentemente provisórios, embora, assim o espera o autor, guardando com o tema reais relações de pertinência. Interferem aqui limites inerentes a uma dada economia de tratamento, e às debilidades pessoais de quem escreve estas linhas. Mas à parte estes limites e estas debilidades conjunturais, a própria estrutura problemática do tema sempre obrigaria, por razões que contamos poder clarificar adiante, à abertura do interrogativo e, num certo sentido, do provisório. De resto, só como gracejo de péssimo gosto poderíamos comparecer aqui animados da pretensão de apontar a dedo o sentido da filosofia ocidental.² É certo que convém às vezes evitar a paralisia por medo ao risco do ridículo; mas não tanto.

Em segundo lugar (prevenção que já é apenas circunstancial) sinalizar, o que equivale a sugerir, tópicos possíveis para um debate será isso mesmo: a simples identificação de problemas, prescindindo-se do seu aprofundamento técnico, que melhor caberá se houver de caber, ou na medida em que possa caber, ao debate seguinte.

¹ Este texto é a recompilação dos tópicos de conferências proferidas em duas ocasiões perante profissionais do ensino de filosofia, adaptando-se o material coligido ao projecto editorial que a publicação deste artigo envolve: despoletar um debate a partir de guião problemático proposto de entrada. Trata-se de circunstancialismos em que pareceu que seria despropositado ensaiar na abertura algum esboço de desenvolvimento tendencialmente exaustivo do tema.

² *Ocidental*, sublinhamos. A esse discurso, cujo “début de la phrase” terá sido pronunciado há uns 24 séculos pelo hipotético Tales, se circunscreverá o campo de referências daquilo de que queremos falar quando falamos de “filosofia”. Ficam portanto fora do âmbito desta indagação as concepções do mundo do chamado pensamento oriental, as teologias dos grandes sistemas religiosos (os quais, mesmo quando, como é o caso extremo do cristianismo, intimamente comprometidos com o discurso filosófico, se mantêm sintonizados noutra comprimento de onda) e, porque não, as formas do que Lévi-Strauss designou por “pensamento selvagem”, etc.

Em terceiro lugar: a nossa proposta de tópicos tomou a forma de uma prospecção por entre materiais de reflexão pessoal muito em bruto. Conversas com os meus pensamentos, para aproveitar, se me dão licença, uma das expressões tão características da bonomia de Descartes. Porém, como todos o sabemos, amigos da filosofia, esta amizade faz-se carne em letra e leitura, as nossas experiências de pensamento passam sempre por rumações do discurso filosófico pretérito.

Embora ao ponderar a natureza “provocatória” do texto e a conveniência expositiva de o não abafar sob um denso aparelho de citações nos considerássemos eximidos da preocupação de assinalar, passo a passo, as suas fontes (por convergência ou por divergência), tudo o que vai ser dito tem referenciais de leitura, aliás identificáveis com facilidade, talvez até mais facilmente por quem nos quiser seguir além destas linhas do que por nós mesmos, que já teremos esquecido alguns. Por outras palavras: o único mérito que firmemente reivindicamos para a nossa intervenção é o de recusar quaisquer pretensões de originalidade.

* * *

Sentidos da filosofia é, pois, o tema. Ora pelo menos desde quando filosofar se tornou, como comenta Kojève, deixando a pairar na frase um suave perfume de ironia, aquela modalidade teórica circular que «*parle non seulement de ce dont elle parle, mais encore du fait qu'elle en parle et c'est elle qui en parle*»³, uma entrada muito filosófica neste tema será pôr à questão do sentido da filosofia a questão do sentido em que actua tal questão.

Julgo proveitoso abrir aqui o primeiro ponto de interrogação do dia. É que a peculiaridade da reflexão filosófica ressalta muito nitidamente dos contrastes exibidos pela questão do “sentido” quando posta em sede de filosofia, ou quando posta noutros domínios de saber teórico e prático.

Não que perguntar pelo “sentido” seja interrogação que só se produza no campo da filosofia (embora se possa dizer que a sua propositura já significa filosofar). Pelo contrário, a questão tende a surgir onde quer que se teorize; mas pô-la no interior da filosofia, ou no exterior, assinala uma clivagem de alcances muito sintomática. Quer se tome o ambíguo vocábulo “sentido” naquela acepção “essencialista” que, a propósito do direito, Kant considerou ser tão embaraçosa para o jurista como para o lógico resulta embaraçosa a pergunta «o que é a verdade?» (um embaraço que se reproduz analogamente se perguntamos pela ciência, ou por determinada ciência, pela

³ Vide Introduction in *Essai d'une histoire raisonnée de la Philosophie Payénne*, tome I, Gallimard, 1968, p. 30.

arte, ou por determinada forma de arte, etc.), quer “sentido” designe mais modestamente directrizes problemáticas que devam encaminhar a investigação ou a prática (quase sempre a modéstia é falsa, pois estas estratégias teleológicas propendem a subentender uma ontologia de suporte), semelhante questionamento mostra-se tão corriqueiro quanto corriqueiro é também o embaraço denunciado pelas tentativas de resposta. Mas ao actuar em domínios “extra filosóficos” a dúvida que a questão carrega consigo põe em tela de juízo um “dever ser” do domínio questionado reportável ao seu preciso recorte onto-epistemológico ou a uma correcta valoração de problemáticas, sem por isso alargar a indecisão até à vigência mesma do “ser”. Quando se pergunta: o que é o direito? Ou a biologia? Ou o cinema? Ou a linguagem? não se duvida que se manifestem e actuem realmente fenómenos como os comandos jurídicos, a vida biológica, os filmes, as línguas. É verdade que em alguns casos as respostas à pergunta sobre o que é um dado domínio deslizam para rejeições da sua consistência, em nome de valores afirmados noutras regiões do “real” – estamos a pensar em certas contestações do direito a partir da crítica marxista às supra-estruturas ideológicas, ou da ciência desde pontos de vista religiosos, isto para não falar da expulsão da poesia na cidade perfeita platónica – mas mesmo nessas posições limite o mais que fica debaixo de fogo é a “imagem ideológica” que, v.g., o direito faz de si próprio, ou os efeitos maléficos que “ciência” ou “arte” produziriam na cidade, ou na felicidade dos singulares entes humanos. A efectividade do domínio contesta/do – i. e., a realidade dos seus *efeitos* e da *causa* desses efeitos – não só não é posta em dúvida como é ela que suscita e justifica as dúvidas ou as condenações.

Ora a questão do “sentido” da filosofia tende a subsumir dúvidas de uma radicalidade toda outra. O que entra em zona de incertezas é a *possibilidade* do que vem questionado.

Quando nos interrogamos hoje sobre o “sentido da filosofia” não é só o sentido que se põe em causa, mas a própria filosofia. Não será este um exercício estéril ou inócuo? Um devaneio do espírito à margem das exigências efectivas do conhecimento e da prática? Ou forma refinada de “falsa consciência” para fins de ocultação ou justificação ideológica? Senão mesmo o desenvolvimento cancerígeno de doenças da linguagem natural? Será que a filosofia, como o disse um positivista do século passado, talvez tocando em algo de mais profundo do que supunha tocar, consiste na inútil ciência daquilo que toda a gente ignora?

Estas dúvidas não são simples conjecturas de imaginação mas atitudes intelectuais com vigência histórica, e eu atrevo-me a presumir que, numa ou noutra versão, continuam a angustiar todos quantos escolheram tratar, na sua vida, com o trabalho filosófico.

Parece que há uma fragilidade, uma incerteza de raiz sobre si mesma a acompanhar recorrentemente a experiência filosófica. E tanto que uma das mais fortes e constantes “experiências da consciência”, como diria Hegel, que se prolongam na história da filosofia é justamente a experiência céptica – sintoma daqueles desesperos da razão diagnosticados por Kant, razão dilacerada entre as grandes ambições de um saber filosófico tornado “metafísica” e os escassos poderes que exhibe nas ordens do que acontece, do que se conhece, do que se faz.

Contemporaneamente, o ceticismo sobre o “sentido” da filosofia – o receio de que o “sentido” seja nenhum – alimenta-se em duas grandes nascentes que tanto irrigam áreas de acentuada sofisticação epistemológica como as representações literárias e até do senso comum: uma consiste no problema – moderno – da relação (ou falta de relação) entre filosofia e ciências; outra provém da ineficácia – antiga – do discurso filosófico nos terrenos da prática. Sobretudo de uma prática entendida como pragmática.

O modo como o advento da ciência moderna comprometeu o capital de crédito da filosofia é tema que se encontra bem localizado e exaustivamente aprofundado: porque o casamento feliz que puderam celebrar nos tempos modernos o experimentalismo e a formalização matemática se mostrou impressionantemente fecundo no campo das ciências exactas e naturais (mesmo só desde esse casamento é que elas se tomaram *exactas*) postula-se a identificação entre conhecimento rigoroso e este paradigma científico⁴, para, na medida em que a filosofia, cujos enunciados não são testáveis empiricamente nem parecem afeiçoáveis a linguagens “artificiais”, se não compagina com aqueles módulos de racionalidade, concluir pelo seu anacronismo, pela sua esterilidade, pelo seu carácter mistificador, se não por tudo isto ao mesmo tempo. No fundo, é desta perspectiva que uma filosofia não estritamente subordinada ao trabalho das ciências resulta focada pelas diversas famílias do grande movimento de ideias que, sob a designação genérica de “positivismo”, passou a ocupar no pensamento ocidental o espaço considerável que todos conhecemos. Não foi a primeira vez que se constituiu uma filosofia anti-filosófica; historicamente, porém, é inédito que o elemento anti-filosófico se não definisse pelo negativo, a partir de carências da filosofia, mas *positivamente* pelos *resultados*, ou reais efeitos de conhecimento, de uma outra organização do saber. Daí a força dos positivismos na era

⁴ Como se sabe entra-se aqui num vastíssimo campo de batalha teórico. Anotaremos só que, sendo difícil negar os efeitos de conhecimento rigoroso emergentes das práticas científicas que conjugam as certificações da experiência e a evidência racional da linguagem matemática, a estrutura conceptual do “paradigma” e sua área de pertinência são, e cada vez mais, problemas a descoberto. Por outro lado, não é pacífica a identificação entre conhecimento matemático e conhecimento rigoroso, pois da admissão de que sejam rigorosos os resultados do primeiro não se infere necessariamente que nele se esgotem *todas* as formas adequadas de rigor (problema particularmente agudo quando se transita para o domínio das ciências sociais e humanas).

contemporânea e a seriedade dos problemas que introduziram no campo das investigações filosóficas.

Quanto ao divórcio entre a filosofia e prática, é um problema muito antigo, tão antigo talvez como a própria filosofia, este reconhecimento das suas grandes dificuldades em dar conta da contingência do acto (e consecutivamente, da sua inaptidão para servir de princípio regulador ou de guia da acção humana no mundo). Mas, na era contemporânea, a conversão das ciências em tecnologias, própria da civilização industrial, e a concomitante aspiração de se alcançar o controlo do processo histórico em termos de necessidade rigorosa análogos aos do domínio dos processos naturais pela ciência, agravou a vulnerabilidade do discurso filosófico. Embora neste campo – em grosso, o da relação entre filosofia e metamorfoses sociais – tudo seja muito mais fluído, a começar pela instabilidade metodológica das “ciências sociais” e “humanas” que as coloca perante as ciências experimentais e lógico-matemáticas em posições de incerteza semelhantes às da filosofia, também aqui o positivismo cientista entrou em força mas encontrando a poderosa concorrência do marxismo, ou, se preferirem, dos vários marxismos (de resto, são igualmente vários os positivismos como vários são sempre os ismos de todas as grandes correntes do pensamento).

O *quid* de uma possível articulação entre o(s) marxismos e a reflexão de tipo filosófico, ou, mais claramente, se é legítimo definir no interior do(s) marxismos um espaço de filosofia (do exterior é sempre possível, mas para cometer trivialidades ideológicas, pró ou contra que não filosofia) subsiste como um problema em aberto. A optar pela afirmativa, parece que se trata de uma filosofia latente ou implícita, mesmo que se admita a tese do último Althusser de que é precisamente essa ausência de um dispositivo filosófico ostensivo o que produz prodigiosos efeitos filosóficos adentro do marxismo. Será; mas que Marx e Engels preferissem designar o seu *corpus* teórico por “socialismo científico” diz mais do que os brilhantes paradoxos e Althusser sobre a pretensão de fundo que, pelo menos, animou o “núcleo duro” do marxismo : uma “ciência da sociedade” – mais precisamente das transformações sociais (que Engels vislumbrava em linha de continuidade racional se não de homologia) como uma ciência da “história da Natureza”.

Não cabendo por agora ir além desta ultra-epidérmica alusão ao que é um grande problema, e, sobretudo, para a filosofia (o que chamamos marxismo é bastante mais e outra coisa do que as relações com o discurso filosófico, como é bastante mais do que a inexaurível reinterpretação dos textos de Marx e de Engels), diremos só que duvidamos que a interrogação de tipo filosófico possa registar aqui o ganho de muito pontos. Talvez por isso mesmo Althusser, ao comentar há uns anos as debilidades de raiz do discurso filosófico, lembrasse que hoje, como nos tempos do *Teeteto*, o filósofo continua a ser um personagem eminentemente *cómico*: olhos nas estrelas pé

no buraco, o filósofo faz rir. Mas, à força de acontecer, o pé no buraco do filósofo (tão controlado como os de Chaplin), ainda faz pensar.

Por exemplo, é instrutivo comparar os estereótipos de comicidade do filósofo, persistentemente recorrentes nas representações do senso comum da literatura e até da filosofia – não foi Nietzsche quem definiu Sócrates como o polichinelo que conseguiu ser levado a sério? – e os estereótipos ameaçadores do cientista moderno. Salvo raríssimas exceções (só nos está a ocorrer a Academia das Ciências de Lapúcia, nas Viagens de Gulliver, e a imagem amavelmente lunática do professor Tornesol de Hergé) o retrato do homem de ciência, e disso se lamentou há uns anos o cientista Jacques Monod, propende a acompanhar um perfil fáustico de animal de presa, demiurgo possesso de uma vontade de domínio sobre as coisas e sobre os outros. Falai em ciência e logo assomam à lembrança Frankenstein, o Dr. Moriarty, Strangelove, ou a colectivização do estereótipo nas inúmeras utopias negras de um mundo feito à imagem e semelhança da lógica científica. Obviamente se o fantasma da filosofia é o polichinelo desajeitado que faz rir, o fantasma da ciência é o papão que faz medo. O que designa esta substituição do antigo terror perante a onipotência da natureza pelo recente terror que provoca o *domínio sobre a natureza*, é também óbvio: a ciência confiscou o poder; digo mais: a ciência *é* o poder.

Caso prevaleça esta perspectiva do mundo, que se não domina realmente as coisas pelo menos domina as imaginações, o espaço da filosofia arrisca-se a ficar muito rarefeito: ou a subordinam às realizações da ciência, tal sucede nos projectos positivistas da filosofia como “síntese das ciências” ou como uma sua “lógica” de unificação fundamental, sucedâneos menores, em registo de dependência, das antigas pretensões da “filosofia primeira” e da “filosofia última” e cujos êxitos de valor acrescentado aos conhecimentos não têm sido notáveis; ou então reservar-lhe a função de posto abastecedor de suplementos de alma não será mau de todo como emprego. Pois a alternativa é confiná-la aos limites de um discurso morto, como o grego clássico ou o latim, estudável por comunidades de estimáveis eruditos e, eventualmente, ensinável como durante algum tempo se defendeu o ensino do latim: para ginastigar o espírito. O ponto fraco de semelhantes projectos é que ninguém fala latim, latinistas incluídos: de modo que, mais tarde ou mais cedo, o projecto acaba por falir, como faliu o ensino generalizado do latim. Será este o destino da filosofia?

Não se pode excluir peremptoriamente que o seja (quem do futuro pode excluir peremptoriamente alguma possibilidade de acontecimento?). Mas há razões para não dar o óbito como provável. Em primeiro lugar, um índice exterior que é a persistência, contra ventos e marés, do poder atractivo das interrogações filosóficas: mais do que a Igreja Católica, quase tanto como a China, a filosofia dura. Depois, dura actuando em mentes que, com toda a evidência, não são as dos mais tontos dos homens e das

mulheres deste mundo. Pode acrescentar-se para uso de quem cultive temores repressivos perante a autoridade intelectual dos praticantes de trabalho científico que precisamente entre eles hoje como sempre se produz alguma da reflexão de tipo filosófico mais importante do nosso tempo. Deve mesmo dizer-se que são “filósofos” em *full time* quem, na actualidade, aparece a opor maiores embargos à validade da problemática filosófica, não tanto as pessoas afeiçoadas às disciplinas de rigor da prática científica. Não significará esta duração algo mais do que o simples facto de durar?

Não será que – e abro o segundo ponto de interrogações do dia – a radical incerteza da filosofia é consubstancial à própria emergência duradoura do pensamento filosófico? Será a incerteza não um sintoma de desnecessidade mas uma razão de necessidade?⁵

Anote-se, porém que a filosofia, isto é, a comunidade dos filósofos, não tem acolhido à boa paz este estatuto de fragilidade senão de subalternidade para com o mundo das ciências. A verdade é que foram ensaiadas retaliações com uma diversidade estratégica e tática que vai do contra ataque em força com total concentração do poder de fogo até aos movimentos dispersos da luta de guerrilhas.

O contra ataque maciço alcançou a expressão extrema nos projectos que têm procurado reciclar as ambições de totalização do saber que foram as da antiga Metafísica. Já que a Metafísica filosófica é impotente para produzir conhecimentos, vale dizer, já que não pode ser ciência – questão que o filósofo Kant terá arrumado de uma vez, por todas – então que se defina como uma metaciência, imperatriz dos saberes com os atributos *majestáticos* da *totalidade*, da *autonomia* e da *pan-nomia*.⁶ Da *totalidade* porque, para além dos territórios da especialização do trabalho científico, a filosofia teria por objecto a totalidade do “real”, da *autonomia* porque seria ela mesma a legisladora das leis próprias sem as submeter a controlo algum externo à sua razão; da *pan-nomia* porque nas leis filosóficas residiria também o fundamento ontológico de todas as outras disciplinas teóricas e práticas.

⁵ Ouça-se, de passagem, um homem de ciência que deixou provas convincentes de não ser um espírito brumoso ou sequer modesto quanto às facultades de discernimento próprias (antes propendia como lhe escreveu Wittgenstein a considerar estupidez tudo aquilo que escapasse à sua compreensão): «a filosofia deve ser estudada não por virtude da resposta precisa que faculte aos problemas que ela própria evoca - pois que resposta alguma precisa pode, por via de regra, ser conhecida como verdadeira - mas sim por virtude desses próprios problemas» (Bertrand Russell, *apud*, trad. António Sérgio, *Os problemas da filosofia*, Coimbra, A. Amado, 1973, p. 241).

⁶ Anote-se que os contornos intencionais desta “metaciência” moderna não coincidem com os da “metafísica” clássica. A metafísica foi a ciência das “essências” (Platão), ou das “formas” (Aristóteles), ou da “substância” (Aquino), logo, a ciência de um objecto englobante que integrava no seu âmbito fundamental e hierarquizador todos os saberes particulares da “aparência”, da “matéria” ou da “acidentalidade”. Já a metaciência tem de conceder às ciências muito de real autonomia nos planos gnoseológico, lógico e metodológico das respectivas “regiões” e daí que venha postar-se, ao lado, acima ou abaixo das ciências (mas sempre de fora portanto) como maestro que lhes “sintetiza” os sentidos e (ou) fornece os fundamentos ontológicos.

E de recear que esta pretensão imperial illustre aquela repetição das tragédias em comédias que Marx apontou como constante histórica. Não bastando para se ser Aristóteles vestir-lhe a pele, deve reconhecer-se que os poderes desmedidos da filosofia como nova metafísica soberana não têm podido afirmar-se para fora dos “círculos hermenêuticos” que os reivindicam. Talvez nos respondam que da metafísica não é exigível senão esta auto-justificação tautológica, tanto mais que, bem vistas as coisas, tautológicos são todos os discursos; mas a esses lembraríamos que o trabalho multissecular do espírito humano tem consistido na sucessiva remoção das legitimações de “direito divino” do pensamento que cai na armadilha de repensar como “verdades” os conteúdos imediatos da sua “pensabilidade” além de que, o argumento da tautologia, mesmo dando de barato que opera aqui, serve para invalidar a pretensão metafísica, não para a fundar.

Aliás, que não são muito convincentes as credenciais de uma metafísica globalizante, reajustada ao pós-ciência moderna, gritam-no também aqueles filósofos – quase sempre, se não sempre, et pour cause, franco-atiradores ou dissidentes dos marcos institucionais da “comunidade filosófica” (escolas, academias. etc.) – que recusam as estratégias da guerra convencional, optando por reservar à intervenção filosófica ações de guerrilha. Tal é o sentido da abertura de um espaço próprio para a filosofia como modo interrogativo de estar-no-mundo, cultivo de uma moral da dúvida permanente, apelo a uma estética da ironia como a praticada por Kierkegaard. Em vez da estratégia de retomada do poder que a reivindicação do estatuto de supraciência supõe, uma estratégia de contra poder que reclama para a filosofia o papel de contestadora radical da ciência, assumindo-se mais como uma certa maneira de viver os pensamentos do que como modo de pensar os conhecimentos. Pressupondo, enfim, à Kierkegaard, a dinamitação do universal pensado da “meta ciência” pela singularidade vivida dos existentes.

Embora aos níveis de generalidade e simplificação extremas em que nos estamos a mover, pensamos que valerá a pena sondar um pouco mais o “sentido” destes pólos limite de procura de um espaço próprio para a filosofia respirar, desde quando o advento da ciência moderna entrou a arruinar as unidades especulativas da antiga metafísica.

Ora importa lembrar que a filosofia como uma certa maneira de estar na vida, ou de fazer viver os pensamentos, não é atitude nova que aparecesse na história apenas quando se tratou de colmatar as brechas abertas no corpo metafísico pelo avanço das ciências. Pelo contrário, pode dizer-se que está presente logo no surgimento do projecto filosófico (basta recordar o episódio da morte de Sócrates, pelo menos segundo a impressionante montagem platónica) e tem acompanhado com persistência toda a sua trajectória, o que talvez indicie um problema real.

Segundo julgamos, o que compele à tentação de propor a filosofia como uma certa maneira de adequar o viver ao pensar e o pensar ao viver, por outras palavras: o que sobredetermina os projectos de religação da filosofia à vitalidade natural, é, paradoxalmente, que experiência filosófica tenha de começar por negar essa ligação. Para que a filosofia comece tem de se instituir uma descolagem entre os interesses imediatos do corpo e os comandos do pensamento, entre o mundo da *physis* e o mundo das ideias. Ciente da vulnerabilidade em que tal cisão deixa o seu discurso, pois o que os homens vivem, vivem-no nas dores e alegrias do corpo, o filósofo força-se, em fim de partida, a relançar pontes entre os ditames da razão e a realidade humana vital, a tentar estabelecer os fundamentos de uma possível erótica do espírito. Outra vez ocorre lembrar um dos trechos do teatro filosófico, de Platão: estamos a pensar, evidentemente, no admirável episódio de Alcibíades no *Banquete*, representação exemplar da tentativa, da questão que obriga à tentativa e das dificuldades que a tentativa defronta.

Dificuldades desde logo evidenciadas pelo extremado balancear das pontes, oscilantes, dentro do mesmo horizonte problemático de fundo, entre sagezas imploráveis de ascese das pulsões do corpo, à Sócrates, e sagezas explosivas de afirmação dos direitos da vitalidade contra as limitações do pensamento, à Nietzsche, legítimo herdeiro daquele misterioso Cálicles que Koyré sugere possa ter sido uma figuração platónica do próprio Platão, antes de passar, ou não tivesse passado, pelo crivo dialéctico de Sócrates.

Pode haver nestas propostas (quando há) a preocupação muito salutar de reconduzir o trabalho da filosofia à experiência viva, e vivida, dos homens, abrindo-o criticamente a uma dimensão moral que não deve ser obliterada. Mas se o que se propõe “construtivamente” é a ingenuidade de uma como que subordinação do filosofar e, em geral, das condutas humanas a pulsões da vitalidade natural (os “instintos”, de que repetidamente fala Nietzsche), ao que se oporia como factor de decadência da espécie ou de opressão do direito à felicidade inscrito nos corpos uma razão segunda vinda não se sabe bem donde, então convém dizer que esses mestrados do corpo são de todo estranhos à intencionalidade do projecto filosófico.

O que – consinta-se-nos um rapidíssimo parênteses – não significa carência vital ou destrutiva tirania do *logos* sobre as pulsões “libertárias” do corpo. É que as sagezas que investem directamente no corpo acabam por inculcar não a libertação deste mas a sua instrumentalização, como ressalta com nitidez em certas expressões do chamado pensamento oriental. Pelo contrário, a experiência filosófica, mercê da operação originária de desdobrar pensamento reflexivo e interesses imediatos do corpo, não só emancipa na realidade humana uma dimensão autónoma do pensar (o que é evidente), como também (o que se não patenteia com tanta evidência) permite

libertar o corpo de uma sujeição directa aos ditames do “espírito”. Porque o surgimento da filosofia tem como pressuposto de possibilidade a autonomização da subjectividade *pessoal* – uma noção que não é existencial-vitalista mas ético-jurídica – porque, consecutivamente, a filosofia não pode ser voz ventríloqua do corpo, mas fala de pessoas, a emancipação do indivíduo como sujeito autónomo, que o é no seu corpo, matriz daquela “personalidade infinita” (Hegel) cuja emergência é condição necessária (mas não suficiente) do discurso filosófico, corre paralelamente à emancipação virtual do corpo como corpo. Já nas disciplinas integradas do corpo e do pensamento – do pensamento pelo corpo, do corpo pelo pensamento – tende-se não a libertar mas a laminar quer corpo, quer pensamento, resultando duplamente expropriado o princípio da individualidade.

Talvez por isso se ninguém é mais parecido com um samurai ou um faquir do que outro samurai ou outro faquir, seria absurdo procurar um tipo caracteriológico padronizado para o filósofo. O perfil máximo desenhável para a actividade filosófica não se articula a atributos de singularidade existencial mas a uma relação com a objectividade do pensamento: o único sinal por que podemos identificar um rasto comum à generalidade dos filósofos – o plebeu Sócrates e o aristocrata Platão o imperador Marco Aurélio e o escravo Epicteto, o heróico Bruno e o cobarde Hobbes, o desprendido Espinosa e o potentado de honrarias e dinheiro Bacon, o rebelde Fichte e o conformista Schopenhauer – é que todos se mostram possessos da ideia fixa de “verdade”. (Não da sua verdade, atente-se; mas da verdade, ainda quando essa verdade seja, para alguns, não haver verdades.) Esta é a sua paixão, ou, se quiserem a sua nobreza; a única, mas nobreza. Podem filósofos calar o que julgam ser a verdade ou só a insinuar, preferir-se brechtianamente Descartes a Sócrates, mas parece ser-lhes insuportável dizer mentiras filosóficas, na acepção em que S. Agostinho falou do erro com intenção. A mim pelo menos não acode exemplo algum em contrário. Talvez a isto quisesse aludir Aristóteles quando disse que a diferença entre o filósofo e o sofista passa pela diversa escolha da vida de um e de outro. Não se trata pois de uma diferença estimável em razão de maior ou menor acumulação de conhecimentos ou de mais ou menos habilidade no seu exercício – neste capítulo, o sofista até pode ser (e num certo sentido é sempre) mais sábio do que o filósofo – mas que provém de distintas morais na prática do pensamento: o filósofo não trafica com o pensar, também ele como Ricardo Reis abomina a mentira porque é uma inexactidão, ao passo que para o sofista⁷, a suprema proeza consiste em fazer passar como verdadeiro o mais falso dos discursos.

⁷ Não nos referimos necessariamente ao sofista “histórico” mas ao sofista segundo Platão, isto é, ao sofista como encenação filosófica da anti-filosofia.

E fechando o parêntese, abrimos um terceiro ponto de interrogação de certo modo por ele suscitado: que na origem da decisão de filosofar vigora um interesse da vontade, um preconceito em favor da razão no qual encontra suporte o projecto filosófico.

De novo nos socorremos do portentoso património platónico para ilustrar esta precedência: no debate Sócrates-Cálicles o segundo consegue fazer gripar o motor dialéctico de Sócrates quando, em desespero de causa, lhe objecta que, diga Sócrates o que disser, o jogo da razão a ele, Cálicles, não interessa. Contra tal declaração de guerra Sócrates não obtém ao nível lógico o mesmo êxito que contra outros interlocutores, e não obtém justamente porque é este lugar – o de interlocutor – aquilo que Cálicles recusa de maneira liminar. Com efeito, não há possibilidade de jogar xadrez contra um adversário que usa o tabuleiro não para colocar e mover as peças mas para agredir a cabeça do opositor. Platão não tematiza esta impossibilidade senão pelas vias alusivas que perpassam, com suprema elegância, ao longo dos seus diálogos: Sócrates, que desta vez não convence porque não pode convencer, faz calar o adversário usando na circunstância alguns passes de certo terrorismo verbal. Como se Platão quisesse subentender que contra os Cálicles deste mundo, só Cálicles e meio.

Diríamos então – outro tópico interrogativo em aberto – que a experiência filosófica, a diferente “escolha de vida” que supõe a opção interessada pela filosofia, recorta uma intencionalidade na relação para com o outro que tem originariamente a ver com a violência.

É um tópico explorado principalmente pelos teóricos da filosofia política, mas que possui, segundo pensamos, uma área de pertinência bem mais ampla. Que houve na emergência histórica da filosofia, indissociável organicamente do que Jean-Pierre Vernant denominou “o universo espiritual da polis”, mercê da prodigiosa proeminência, que aí se assinala, da palavra como tessitura conjuntiva do poder, uma tentativa de sublimação do arbítrio da violência natural, com seu séquito de tremores e terrores, tentativa que visa não propriamente dominar de fora, como o domador os leões, mas “superar” por absorção aquele “direito do mais forte”, reclamado exemplarmente pelo Trasímaco da *República*, sujeitando-o às leis de uma dialógica conversora dos conflitos humanos em razão na medida em que do conflito faz surgir uma razão apreensível no meio de circulação/comunicação intra-humano que é a palavra (logos) eis o que se tornou lugar comum da historiografia filosófica. Resta saber se isto que foi história de gregos, não é só história, nem só de gregos. Resta afinal pôr à prova a observação de Hegel sobre a possível actualidade do antigo: as experiências passadas da filosofia seriam passado somente do ponto de vista da história da filosofia; como experiências humanas universais, isto é, como fases da

consciência teórica dos entes humanos, revelam-se um *presente* revisível comum experiência de quem se decida a filosofar (e por isso a historicidade é uma dimensão constitutiva do trabalho filosófico).

Ora o que a emergência do “político” como condição de possibilidade e de necessidade da filosofia põe de manifesto é a abertura de um espaço de sociedade indispensável (logicamente) a que a interrogação filosófica se produza: um espaço virtual de comunicação partilhada, de dialógica de livres consciências, de trabalho comum sobre o comum discurso de todos os homens, que aponta à superação dos estádios de terrorismo da pura violência ou da opacidade enigmática de verdades sacerdotais, subtraídas, por definição, às ratificações de uma compreensão potencialmente acessível ao inteiro género humano.

Pensamos que o “núcleo racional” do projecto filosófico continua a ter a ver decisivamente com este “sentido” originário. A filosofia, como investigação e como proposta, só pode emergir e só pode circular (ainda que o não diga, ou até dizendo o contrário) no espaço de “l’homme de l’homme” (Rousseau), um espaço de cidadania virtual; e, no fundo, é desse espaço um dos possíveis testemunhos teóricos.

O que nos remete a outro nó crucial, que Fichte distendeu paroxisticamente até às últimas consequências, isto é, até aos limiões da sua inadmissibilidade: se tal se revela a razão do humano no homem, então a liberdade do sujeito que comporta a possibilidade de filosofar é seu pressuposto indefectível. Esta relação é biunívoca: só há liberdade num estado de razão porque só há razão em estado de liberdade.

Vale dizer: a acessibilidade ao discurso dialógico da filosofia implica que esse discurso seja falado por homens supostos livres, i.e., autónomos no pensar e no agir.

Visto o mesmo de outro ângulo, a filosofia constitui-se obrigatoriamente como tarefa *pública*. Por isso que as razões da razão filosófica se produzem de modo virtualmente ao alcance de todos os homens, as suas “verdades” não se podem configurar como enigmas oraculares entesourados por uns intérpretes autênticos, antes têm de se oferecer no plano da “comunidade cósmica” de que fala Kant na *Crítica da Razão Pura*, ou da “comunidade universal de consciências” designada no prefácio da hegeliana *Fenomenologia do Espírito*. A ciência filosófica é por força *cons-ciência*, uma ciência que se efectiva no entre nós e o conosco.

Donde que a filosofia não possa ser vista só como atitude individual de quem filosofa, ou esgotar-se em actos de virtude pessoal.

Pensamento em relação, o trabalho filosófico obriga-se a transcender a experiência de cada singular ente pensante, deferindo-se a uma objectividade racional *comunicável*, e porque comunicável, *colectiva*, e só comunicável e colectiva porque *objectiva*.

Insistimos: a filosofia não é – e não pode ser – a proeza individual de quaisquer magos do espírito; tem se afirmar como o dizer-se de um discurso que faz falar uma realidade meta-pessoal, embora somente se tome realidade se, quando e porque falada por pessoas. O que equivale a dizer que a filosofia se constitui como uma certa relação com os saberes teóricos e práticos emergentes com as epistemes, com as técnicas, com as práticas em geral, que faz surgir no discurso comum dos homens os valores de verdade e falsidade, de justiça e injustiça, de bem e de mal.

Verificação esta que – corolário do que acabámos de esboçar transporta, explícita ou implicitamente, duas pressuposições: que tais valores existem ou actuam para além da opinativa cabeça de cada filósofo (são objectivos, portanto); que podem ser conhecidos, como conhecidos podem ser os fenómenos que qualificam, isto é, que pode haver (pelo menos como *problema*) uma ciência das coisas deste nosso mundo.

Eis-nos chegados por vias seguramente demasiado divagantes, mau grado a sua generalidade extrema, ao *quid* mesmo da filosofia. O tópico suscitado é agora este:

O exercício filosófico, hoje como ontem, *não tem sentido* se não puser em questão (isto é, se não puser como efectiva possibilidade humana) que no mundo dos homens (natureza, subjectividade, história) haja a virtualidade de uma ciência (*latu sensu*) das coisas desse mundo.

Mesmo as filosofias anti-científicas, ou as anti-filosóficas, têm de problematizar tal possibilidade; se a liquidam à partida não chegam a pôr-se como filosofias.

E, patentemente, aqui se inscreve a bifurcação moderna entre “ciências” (em sentido estrito) e “filosofia”. Mas se o que dissemos guarda alguma pertinência, então as raízes do “científico” e do “filosófico” mergulham no mesmo solo; a questão em aberto é *como* divergem (talvez também se podendo e devendo responder à questão: porque divergem?).

Não é, como assinalámos, arvorando a filosofia em supremo tribunal de justiça das instâncias científicas, para confirmar ou infirmar os seus resultados, nem, muito menos, como super-ciência capaz de fundamentar, hierarquizar, totalizar e valorar todas as demais manifestações teóricas e práticas. Não se vê que o trabalho filosófico possa suportar convincentemente semelhante ambição, sequer os combates de retaguarda contra o imperialismo cientista que são a ideia comteana da filosofia como “síntese das ciências”, qual *holding* de gestão de uma multinacional dos saberes teóricos e práticos (mas os centros produtores furtam-se a obedecer aos *diktats* desta direcção generalista), ou a variante mais modesta da “filosofia” como prestimoso mestre de baile interdisciplinar que põe as ciências a valsar umas com as outras (só que lhe não respeitam as vozes nem o compasso e persistem em dançar ao som das músicas que vão criando), ou o projecto, muito no espírito do empirismo lógico, de re-

servar ao trabalho filosófico um papel, definitivamente dependente, de lógica de unificação das várias ciências, o que na óptica, por exemplo, de Carnap, significaria a redução das linguagens a uma linguagem única (tentativa que não terá excedido as propostas programáticas de O. Neurath e de Carnap em finais dos anos trinta e que hoje parece, como comenta Tonini, falhada se não mesmo absurda «na medida em que cada ciência forma por si mesma e segundo as suas necessidades a sua linguagem, a sua metodologia, o seu sistema de conceitos; e modifica-os incessantemente».⁸

Assim o que resiste a tais propósitos, do lado das ciências, é a natureza mesma do trabalho científico, por isso que os seus processos de validação se mostram intrínsecos ao campo específico de cada ciência. Na verdade, desde que se reconheça que as ciências não são produtos ou resultados de uma dada racionalidade externa mas agentes *produtores* dos campos racionais próprios (como escreveu Bachelard “la science instruit la raison”), o espaço possível de uma fundação unificante retrotraída parece que só poderá encontrar apoio na hipótese do “sujeito puro” ou “transcendental” a funcionar como centro de imputação de uma eidética originária. Por aí se encaminharam as pesquisas de Husserl, mas com o êxito muito duvidoso que a própria profundidade do esforço realizado denuncia.

Do lado da filosofia, porém, e dentro do programa deste texto, interessa sobretudo chamar a atenção para o que a antiga pretensão metafísica recalcou e as actuais derivas tendem a camuflar.

Que a necessidade da filosofia se articula muito mais é prospecção, digamos crítica, do que se não sabe do que à sistematização do saber constituído.

Em suma, julgamos não negligenciável que se volte a levar a sério o sentido originário de “filosofia”: uma procura de saber que, como procura, supõe sempre que se não possui o que é procurado. Sábios eram os sofistas, não os filósofos.

Aqui reencontramos o nosso tópico introdutório da força feita de fragilidades da filosofia, aqui nos cruzamos de novo com o inevitável Sócrates. O que dizia: quando convenço alguém de que é ignorante, logo as gentes imaginam que eu pretendo saber aquilo que ele ignorava. Ora não. O filósofo também não sabe. Só que é preciso saber não saber. Com efeito, o estatuto do não-saber é extremamente exigente em filosofia.

Há várias maneiras de o considerar (isto é, de o problematizar). Por exemplo: nada sei porque nada se pode saber. Ou porque o sentido se furta e tudo é enigmático, ou porque nada tem sentido e tudo é absurdo. São experiências limite dos desesperos

⁸ Vide a comunicação «Logica Maior seu Materialis» no colóquio da Academia Internacional de Filosofia das Ciências, em *Science et Métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1976.

da razão, experiências aptas a fecundar as catarses da arte mas que não convém à empresa filosófica, a qual justamente visa transcender esta desesperança radical.

Outro modo de o dizer é: nada sei de verdadeiro porque todas as verdades se equivalem. Optar por uma ou por outra vai do tempo, vai de um juízo probabilístico, vai do poder de sedução dos discursos. Esta modulação do sentido da filosofia segundo o paradigma racional da pesca à linha (Platão) ou como marketing dos produtos do pensamento também lhe não convém e foi mesmo contra semelhante sofística que se condensou o que hoje continuamos a chamar filosofia.

Então? Então, experimentemos:

“Nada sei de definitivo porque me obrigo a saber a fundo o que posso e devo saber e por esta prática dos saberes ponho a descoberto que saber é desconstrução criadora de novos saberes”.

A fórmula será pedante, estilisticamente não vale grande coisa, mas devemos confessar que nos soa melhor. Muito melhor mesmo.

Vale por dizer que o “sentido”, o destino da filosofia seria o de *descobrir*, e *disciplinar* esta sua descoberta, que não há saber absoluto, terminal, pré ou pós fundável, mas saber e verdade em construção. É por esta indefectível lacuna, por esta travessia não de desertos mas de povoados, que «nos abrimos à verdade» (Merleau-Ponty). Excelente fórmula: «nous sommes ouverts à la vérité».⁹

Abertos, não fechados com ela em casa, como teúda e manteúda de que o filósofo fosse reservatório, guardião e oráculo. Será então este o “sentido” ou alguma coisa do “sentido”?

Recapitulemos: o “sei que nada sei” filosófico obriga ao comércio no detalhe e em profundidade com aquilo que se pretende ter o direito de “não saber” sem aprofundar até aos seus extremos limites o que se pode saber, sem o que não é legítimo reivindicar que se sabe que se não sabe. Doutro modo, filosofar torna-se aquela actividade descuidada que caminha amando a vida, sem saber para onde vai, justamente apontada por Delfim Santos como o que não é filosofia; e não é com efeito.

Donde que se deva reconhecer que a ciência é constitutiva da filosofia (uma convicção teórica que, lembre-se de passagem, foi partilhada por pensadores de filosofia tão antagónicos como por ex. Popper e Althusser). Não já nos sentidos, por nós comentados, de conferir à filosofia poderes de soberania sobre as ciências, ou, inversamente, de a pôr ao serviço das tarefas científicas, mas no sentido de que a *ciência é a questão prévia da filosofia*. E aquilo que a ciência pode esperar da

⁹ Vide *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1971, p. 47.

filosofia não é que esta lhe dite comandos legiferantes ou morigeradores mas que a filosofia filosofe.

O que pode significar isto? Pode significar, antes do mais, o questionamento crítico do trabalho que se faz nos campos científicos, não de fora, em nome de uma razão *supra omnes* pretensamente ditatorial, na realidade porém estéril, mas desde dentro, respeitando obrigatoriamente as exigências cognitivas intrínsecas do domínio criticado. Se falta a observância deste requisito do conhecimento de causa, não cabe estranhar alguma exasperação ou indulgente displicência no trato dos cientistas para com a filosofia.

Questionar criticamente as ciências significará pois uma actividade de clarificação activa que, ao testar as ciências, suscita, pela remoção das falsas certezas, a in-ciência como terreno novo de descoberta.

Demarcando com precisão – “clara e distintamente”, diria Descartes – o inconcebível pelo concebível, competirá à indagação de tipo filosófico “*significar o indizível ao representar nitidamente o dizível*” como escreveu numa das suas fórmulas de infungível vigor Wittgenstein (*Tractatus*, 4.115). Assim o mesmo Wittgenstein – situando embora o enunciado em um contexto muito próprio e não inteiramente coincidente com o que sugerimos aqui – pôde adiantar a sua famosa definição do relacionamento filosofia-ciência dizendo que a filosofia não é doutrina, mas actividade que delimita nas ciências da natureza *o que é discutível* (*ibidem*, 4.112 e 4.113). Ou seja, dizemos nós, actividade que vai delimitando no campo das ciências o que não tem legitimidade de ciência mercê do processo de clarificação do que é (vai sendo) ciência.

Filosofar pode e deve significar também uma meta crítica da própria crítica filosófica, no sentido que mais recentemente foi explorado sobretudo pela chamada “escola de Frankfurt”: uma radicalização da crítica dos conhecimentos que tem de se desenvolver como “teoria crítica da sociedade” (Habermas)¹⁰, na medida em que se não circunscreve a pôr aos conhecimentos teóricos e práticos a questão dos seus limites ou da sua possibilidade, e questiona o *quem* critica, o *donde* se critica e o *como* de os objectos da crítica se apresentarem sob modos de produção e reprodução que (im)possibilitam a crítica.

É este movimento de “meta crítica” que permite abrir no argumento filosófico a dimensão ético-política da própria génese e inserção social dos procedimentos do conhecer e do agir (uma dimensão que, sabemo-lo todos, não é propriamente a de santa paz do Senhor) e, em *feed back*, deve fazer retroagir o trabalho crítico até ao interior mesmo dos dispositivos sociais, institucionais e metodológicos de produção

¹⁰ Vide o notável «balance raisonné» de G. Kortian, *Métacritique*, Paris, Minuit, 1979.

dos conhecimentos (o que, sabemo-lo também todos ou temos a obrigação de saber, não desvenda mundos de tecnicidade neutra, depois da sua jogada expectantes, à beira da mesa, em estado de excitada inocência científica, que os *croupiers* da roleta política anunciem o número da bomba de neutrões ou o que faça cair o maná das energias limpas e baratas; a verdade é que, muito pelo contrário, as estratégias de produção dos conhecimentos são, de ponta a ponta, mais do que sobredeterminadas, *atravessadas internamente* por orientações referidas aos grandes conflitos humanos, os quais, se não são na origem ciência, *sabem fazer-se ciência*, e se acerca disto houvéssemos de concluir que a filosofia não tem nada a dizer, melhor seria baixá-la já à terra, sem estar inutilmente à espera que o seu adiado cadáver teórico se desfaça em pó).

Se filosofar tem alguma coisa a ver com este programa de exigências, então a filosofia, longe de pairar sobre o mundo tal conhecimento majestático que dita aos homens e às coisas como são ou deveriam ser, é apenas um entre outros dos modos de pôr à prova as faculdades da razão humana onde quer que homens e coisas vão efectivamente agindo e sendo. Só que um modo amplamente intrometido ou, se preferirmos, comprometido: em todos os recantos teóricos e práticos da experiência humana, a filosofia pode espreitar. Espreita nas instâncias de relação dos homens com o mundo material que os envolve e constitui, espreita nos lugares da humana “sociabilidade insociável” como espreita nas zonas de formalização e convalidação do pensamento que assim se produz e assim se questiona, e não deixa de espreitar nos bastidores do que suporta a possibilidade de todas as encenações de “l’homme de l’homme”: os modos de se produzir e reproduzir a sua dimensão política; pois aquém da dimensão política não é concebível sequer a exigência filosófica: “ao princípio é a dialéctica, porque ao princípio é a cidade”, escreveu Sichirollo falando dos gregos. Isto é, de nós.

Esta recordatória define obviamente um arco de tarefas muito alargado. A filosofia aparece-nos como o decatlonista que tem de ir a todas as provas, por dever de ofício. Não para tentar bater os *records* de conhecimento dos especialistas. A sua *performance* hoje só pode ser outra: é testar esses records, aferi-los, contar os pontos, «sopesar tudo» diria Montaigne.

O que obriga a recolocar em novas bases a difícil questão do enciclopedismo do trabalho filosófico. Se como deixámos assinalado não parece que tenham futuro projectos enciclopédicos que pressuponham na filosofia a competência de tribunal superior das pluri-instâncias do real e do conhecimento, ou o poder soberano de fundação e unificação dos outros modos de saber, já será legítima a ambição filosófica

de inscrever as suas questionações críticas numa perspectivação “macroscópica”¹¹ que lhe permita reconhecer as interacções da natureza e da cultura, reconstituindo o que em linguagem hegeliana se diria os “universais concretos”: redes de acção e retroacção dos resultados da teoria e da prática. Como comentou um filósofo da ciência, Mario Bunge, os grandes continentes da cultura intelectual contemporânea estão ligados «por istmos onde o tráfego é intenso: cada ramo da cultura encontra-se em interacção com todos os outros; o contorno do todo assemelha-se a um trevo de quatro folhas».¹² Assim, a exigência crítica e meta crítica pode e deve operar num contexto macroscópico não de unificação hierarquizada mas de comunicação recíproca, em igualdade de direitos.

Tratar-se-á então de um novo enciclopedismo filosófico que, conforme o programa possível da clarificação activa, não procura a acumulação ou a hierarquização organicista dos conhecimentos, antes se propõe fazer circular a comunicação entre as macro-logias científicas e tecnológicas, investidas de dentro pelos diluentes micro lógicos da crítica. Um enciclopedismo que, segundo o testemunho de Edgar Morin, pratique o reconhecimento de que «la seule connaissance qui vaille se nourrit d'incertitudes; et la seule pensée qui vaille se maintient à la température de sa propre destruction». É interessante recordar, como, situado numa perspectiva e num contexto teórico absolutamente distintos dos de Morin, um autor português pôde há um bom par de, anos convergir, por antecipação, em posições análogas quanto à caracterização do trabalho filosófico, ao escrever, sequencialmente à sua proposta de diferenciação entre o conhecimento como prática científica e o tipo de questionações suscitadas pela investigação filosófica, que hoje uma filosofia que se encare sem ilusões sabe que o seu discurso não é da ordem do conhecimento mas da ordem do *reconhecimento* e da *prospecção*.¹³ Competiria, pois, ao trabalho filosófico proceder ao reconhecimento crítico e meta crítico das obras do conhecimento, nas

¹¹ Usamos o termo na acepção que o biólogo Joel de Rosnay popularizou (*Le Macroscopie*, Paris, Seuil, 1975, tr. port. Ed. Arcádia): se o infinitamente pequeno é observável pelo instrumental microscópio e o infinitamente grande pelo telescópio, a apreensão do infinitamente complexo requereria um instrumento mental “macroscópico” capaz de tornar visível o invisível (pois, com efeito, todos os sistemas são insusceptíveis de observação directa: ninguém vê, excepto com os “olhos da alma”, um Estado, uma cidade, uma ordem jurídica ou a balança de pagamentos, como ninguém “vê” o tempo, a informação ou a energia); o investigador de realidades sistémicas tem de criar o aparelho conceptual que lhe permita reproduzir os sistemas complexos a partir dos seus resultados, i.e., a partir da economia de sinais que manifestam a realidade dos sistemas de que aqueles resultados são resultado.

¹² A imagem é tributária da classificação “quadri-continental” dos grandes sectores da cultura intelectual que Bunge propõe: humanidades (filosofia incluída), matemática, ciências, tecnologias (as artes, os mesteres e a religião não seriam domínios puramente intelectuais, posto que os respectivos produtos se não deixam apreender em conjuntos proposicionais). Vide *Science et Technique contemporaines*, em *Science et Métaphysique*, ed. cit. supra.

¹³ J. Esteves da Silva, *Para uma teoria da história. De Althusser a Marx*, Lisboa, Diabril, 1976, 2.º v., p. 157 (sublinhados nossos).

suas imbricadas dimensões epistemológicas, metodológicas, éticas, políticas, e, do mesmo passo, prospectar o futuro do (ainda) desconhecido, delimitando o “indizível” pela rigorosa clarificação do “dizível”, tarefa nunca encerrada nem imune dos riscos da verificabilidade que vai reabrindo no ser do saber a possibilidade do não-saber. Talvez também porque, como se condensa num belo aforismo de Jaspers, o não-saber seja a origem do ter-de-querer.

É tempo, e mais que tempo, de concluir. Que nos sobra então como o “sentido” desta filosofia sem ilusões (que é todo o contrário de uma filosofia desiludida)?

Reiteremos para balanço os pontos nodais da topografia aqui esboçada:

(a) hoje como sempre, uma conduta de questionação que aplica os corrosivos lógicos da crítica às grandes cristalizações da tradição, da autoridade, do “constituído”;

(b) não uma qualquer questionação, mas que seja efectivamente lógica e efectivamente crítica;

(c) criticar o conhecido significa conhecê-lo, e não só; significa também forçar os seus limites e os limites do próprio processo de crítica até às fronteiras do desconhecido e das condições de possibilidade do acto de criticar, inscrevendo estas exigências numa perspectiva intercomunicante, não para as congelar em novas necessidades mas para abrir ao futuro as experiências do passado de que é feito o nosso presente; se em muito do que somos e fazemos “*le mort saisit le vif*”, o trabalho da filosofia, que também somos e também fazemos, deve obrigar-se a ser “*le vif qui saisit le mort*”.

Logo, a tarefa da filosofia não é tanto esclarecer a inteligência, mas contrariar a vontade: o que impede a maioria de ver as coisas óbvias é *que não quer ver* (Wittgenstein).

Donde, o estatuto precário do filósofo, esse instável personagem da cultura, no qual «concorrem inseparavelmente o gosto da evidência e o sentido da ambiguidade» (Merleau-Ponty). Com efeito, o filósofo apresenta-se como homem de lei e homem de transgressão: de lei, porque o seu espaço é o da razão, e a razão é lei como a lei razão; de transgressão, porque, opostamente ao inolvidável anti-filósofo português que dizia: “Nós não discutimos a Autoridade” (e punha maiúsculas na voz), o filósofo discute sempre. Como não há lei que não tenha emergido da discussão, ele sabe, ou pressente, que lei alguma é indiscutível.

Digamos ainda que se este é o sentido da filosofia, obviamente que tem de alijar dos seus objectivos a pretensão científica. Pois o espaço que a ciência procura preencher é onde se não transgrida: previsibilidade e certeza de resultados são os

objectivos a que o trabalho científico aponta.¹⁴ De resto, e como tem sido frequentemente ventilado desde quadrantes ideológicos diversos, quando quisesse definir-se como “ciência” a filosofia arriscar-se-ia a configurar o insólito de uma ciência sem objecto. É que em rigor não há problemas filosóficos. Tal como Russell dizia que o objecto das palavras é significar matérias que não são palavras, o destino da filosofia é filosofar sobre matérias que não são filosofia. A questionação filosófica alimenta-se do que Popper designou expressivamente por “situações problema”, exteriores à filosofia: situações científicas, lógico-matemáticas, estéticas, éticas, políticas ... (Postando-se no seu peculiar “quadro de mundo” Wittgenstein diria que «a tarefa da filosofia não é criar uma nova linguagem ideal mas clarificar o uso das nossas linguagens».) Os chamados problemas filosóficos não são produtos ideais de um novo conhecimento originário mas situações extra-filosóficas que batem à porta da filosofia para que as reconheça como problemas que interessam à dupla intencionalidade, a crítica e a macroscópica, de que releva o trabalho filosófico.

* * *

Antes de encerrar, consinta-se-me ainda um quase posfácio. Provavelmente a ideia mais repisada ao longo do guião foi a de que o sentido do exercício da filosofia não aponta hoje para os horizontes de hegemonia e de fechamento problemático que caracterizaram topologicamente o filosofar de tipo metafísico. É uma tradição que faz

¹⁴ Aponta é realmente a expressão inspirada numa passagem de Popper: «o alvo do cientista não é descobrir uma certeza absoluta, mas teorias cada vez melhores susceptíveis de submissão a testes cada vez mais severos e conduzindo-nos deste modo sempre a novas exigências esclarecedoras». O progresso das ciências aponta, portanto, não à acumulação de “certezas” mas à construção “desconstrutiva” de patamares satisfatórios de certeza. Porém, a filosofia se é com isto que também trabalha, não é exactamente a isto que “aponta”. Quanto à previsibilidade, queremos referir-nos aos “factos” ou resultados experimentais do trabalho científico, sem esquecermos que desde a revolução quântica ganharam direito de cidadania teórica, mesmo na ciência da natureza por excelência que é a física, e são passíveis de experimentação, uns “objectos” que, ontologicamente, “formam um mundo de potencialidades ou de possibilidades mais do que um mundo de coisas ou de factos» (Heisenberg). Deve no entanto dizer-se que a “previsibilidade” no mundo dos factos não foi enfraquecida, antes prodigiosamente reforçada por aquela indeterminação à escala do que Einstein designou por campos fracos (às vezes irreflectidamente transferida para outros “campos” – não por cientistas, bem entendido – talvez devido à irresistível tendência a extrapolar, em termos de más teorias gerais, a área da pertinência de boas teorias particulares, o que Wittgenstein justamente identificou, ao jeito de autocritica, como uma das doenças do “espírito” – a «tendência para generalizar o caso claro», a exigir terapia filosófica).

Aliás os problemas que a física quântica suscita realmente em sede filosófica andarão mais à volta do “núcleo” de paradoxos que Russell condensou no seu livrinho de divulgação sobre a teoria da relatividade: verificar-se que, curiosamente, o incontestável aperfeiçoamento do raciocínio humano é correlato não de uma maior mas de uma menor capacidade de provar factos (situação ilustrável em outros domínios que não só da física); que é surpreendente como sabendo extremamente pouco os homens consigam conhecer tanto; e mais surpreendente ainda que tão pouco saber lhes proporcione tamanho poder.

parte integrante dos percursos históricos da filosofia mas que hoje – repetimos: hoje; por amanhã não respondemos – parece exaurida de fundamentação e de fecundidade.

Destacando-se desta tradição, o *universum* filosófico tal se actualiza tende a fragmentar-se como realidade pluriversal, animada por um *conatus* de possibilismo multipolar, que traz à lembrança o *eros* platónico, descompressor enquanto carência de ser, desejo, apelo ao futuro, do concentrado da *anamnésis* em que condensava recordatoriamente a visão premundana da ideia.

O que gostaria de acrescentar como última sugestão de debate é se esta verdadeira inversão de sentidos na trajectória da filosofia não será atravessada, também ela, e como tudo que se produz “filosoficamente”, por uma envolvência meta-filosófica. Se não denuncia sintomaticamente o que Hegel talvez chamasse o “espírito do tempo” (aí onde os problemas se anunciam em situação da subversão ou rotura).

Durante séculos a filosofia terá sido a tentativa porfiada de erigir uma ordem ideal superadora do caos real de um mundo a contas com os limites e ameaças da natureza incontrolada, presa também dos furores e terrores advenientes da contingência da acção humana. Contra as Diferenças agressoras de um Existente fora de controlo, experimentava-se a necessidade de afirmar o Mesmo apaziguador da razão. Portadora privilegiada desta Paz Ideal, a filosofia comportou-se multiseccularmente como o Estado segundo Hobbes: era o pânico feito razão.

Mas hoje o pânico é outro. Confrontada ao balanceio entre domínio efectivo das forças naturais, convertidas em instrumentos de produção pela ciência e pela tecnologia contemporâneas, e destruição planetária, face à decorrente “objectivação” dos actos da história, uma “objectivação” dilacerada e dilacerante de que é tecido conjuntivo a “lógica” unidimensional do processo de industrialização do mundo, a contas com estruturas de hierarquia e de autoridade interiorizadas pela “cientização” disseminada até ao cerne mesmo da matéria de que se produzem as condições em que os homens vivem a sua vida, prisioneira, enfim, de toda esta metafísica realizada da qual Hegel traçou, em retrospectiva de antecipação, o recitativo épico e o epitáfio especulativo, algo de tão resplandecentemente mortuário como *Os Lusíadas* das epopeias da razão, a filosofia passou a tentar abrir, na ordem inexoravelmente real de um racional insatisfatório, as fendas de libertação que, logo após Hegel, já tinham começado a reclamar, cada qual à sua maneira, Feuerbach, Marx, Nietzsche. Procurou-se desde então, dar espaço aos direitos ideais da Diferença na envolvência asfixiante da Mesmidade.

Foi o que justamente se designou por decomposição do sistema hegeliano. Mas talvez por se não levar verdadeiramente a sério o trabalho filosófico, nem sempre se

atendeu a que, mais do que um desmantelamento teórico, se estava a sinalizar os desastres humanos do mundo de que Hegel se constituía o fiel leitor.

Sacudida pelo sopro da “era das revoluções”, sob a iminência de apocalipses vários, a ruína do que Luckaks chamou a utopia napoleónico-prussiana de Hegel atinge-nos longe e fundo. Do pânico feito razão transitou-se para a razão feita pânico, e o futuro não veio invalidar nem os temores, nem as denúncias premonitórias das grandes vozes críticas que se fizeram ouvir no meio dos escombros da suma hegeliana.

Entre a noite e o nevoeiro das grandes cremações humanas, irradiando das manchas de horror da fome, da exploração e do sangue, sobre as quais adeja, a ocidente e a oriente, o imponderável pavor termonuclear, o que fulgura com metálica nitidez é que, mais do insustentável se tornou insuportável admitir como garantida a reconciliação especulativa do “real” e do “racional”, num mundo que já fez a experiência do real da razão se manifestar como o inferno absoluto, perfeitamente “civil”, do extermínio contabilizado, carimbado, enquadrado urbanisticamente com cuidados de espaço verde, e em que a razão do real põe a pairar, na terra dos homens, o Nada espiritualizado dessa bomba tão elegantemente inteligente que é a bomba de neutrões, talvez a primeira grande novidade metafísica pós Hegel.

Se a filosofia pôde ser secularmente a arma de contra-terror da razão, arrisca-se a perder pertinência num mundo que “supera” hegelianamente todos os terrores pelo horror absoluto da Indiferença. O princípio de individuação, que emergira e se afirmara no contraponto das agressões da violência e da morte, dissolve-se como os fumos saídos das artesanais chaminés nazis, quando, assinalou-o há tempos Adorno a propósito da situação problema para a filosofia que se chama Auschwitz, os homens podem ser expropriados até do mais precário e mísero que lhes cabia de humanidade que era o de poderem viver a sua morte. E ainda assim a artesanaria de terror nazi prestava aos homens a homenagem de se obstinar em destruir neles o núcleo último da dignidade humana. A tendência hoje, no jogo de ameaças dos poderes, é para prescindir desses derradeiros resíduos de Romantismo; com efeito, para quê perder tempo com tantos cerimoniais de “persuasão”, quando se pode pôr na mesa a violência absoluta de fazer desaparecer o planeta vezes *n*?

Neste ambiente de fim de partida em que o problema político nº um se tornou a sobrevivência da espécie e a margem de cidadania quanto a essa questão vital ameaça consistir em se esperar probabilisticamente que os vários grandes timoneiros que por aí se produzem nos “vídeo” televisivos não sejam tão imbecis ou propensos à loucura homicida como aparentam ser, as angústias da razão filosófica, a sua recusa dos poderes da Totalização, talvez indiciem que a racionalidade do real e o real da racionalidade alcançaram o limiar crítico das suas astúcias, e que convém mudar

rapidamente de razões e de astúcia se se quiser fugir ao xeque mate. Se ainda se puder. A maneira única de salvar a razão, esforço sinónimo de salvar de facto o mundo dos homens, é radicalizar racionalmente a crítica das obras irracionais da razão e das razões da irracionalidade. A tarefa já não aponta a reconciliar razão e mundo, mas a uma exigência bem mais profunda e mais grave: superar os conflitos da razão consigo mesma. A isso pode ser chamada a dar o seu contributo a filosofia. Dar contributo, insistimos. Não se lhe peça muito mais, porque se pedirá em vão.

Talvez então ela sobreviva como um dos pontos de fuga consentidos ao pensamento humano para experimentar o que alguém chamou o princípio da esperança. Foi algo que esse alguém (o desesperado filósofo da esperança Ernest Bloch) soube formular belamente: a razão não pode florescer sem esperança, mas a esperança não pode ser dita se faltar a razão, nenhuma outra ciência senão esta pode ter futuro, nenhum futuro outra ciência. É qualquer coisa de que esperamos se revele um pouco menos fugaz, um tudo nada mais consistente do que o acenar de mão do desconhecido que Joseph K vislumbrou ao longe quando, no termo do processo, é convocado a morrer burocraticamente “como um cão”.