

A Práxis Filosófica e o Problema da Desorientação

A “doutrina” de um pensador é o que ficou não dito no seu dizer (...)¹

Heidegger

I

A imagem do filósofo como habitante de uma *torre de marfim* é símbolo de uma fidelidade ao pensamento que, de tão ciosa de si mesma, acaba por descolar-se do mundo e das preocupações mundanas. Essa imagem persegue a filosofia desde os primórdios, ressurgindo nas variadas metáforas que se seguem àquela narrada por Platão (c.427-347 a.C.) no *Teeteto*, a do tropeço de Tales (c.640-548 a.C.) diante da camponesa trácia.² Estranho, risível ou ameaçador, o filósofo se justifica para existir, e faz isso contrapondo outras imagens aos rótulos nefelibatas. Transforme-se, por exemplo, a torre de marfim num farol. Na sua incontaminada elevação, o puro pensar operaria a luz capaz de orientar, à distância e sem enganos, a navegação humana. Apenas esse hipotético quadro a mais, e se caracteriza a complexa oscilação em que se acham metidos o filósofo e a filosofia, ora sabidamente inúteis, ora pretensamente indispensáveis. Impossível não lembrar, enfim, da décima primeira tese de Marx (1818-1883) sobre Feuerbach, no que se refere a uma filosofia historicamente mais preocupada em interpretar o mundo do que em transformá-lo.³

A metáfora mais rica, sem dúvida, é a do livro VII da *República* de Platão.⁴ O filósofo, quer dizer, aquele que saiu e contemplou a luz primordial, é o que sabe a direção da boca da caverna e que, por isso, deve orientar os demais homens, guiando a escalada dos libertos e organizando os acorrentados nos seus limites de contempladores de sombras. Mas visto não poder valer-se de uma compreensão prévia da origem da sua autoridade, a tarefa do filósofo nada teria de

¹ HEIDEGGER 1940, p. 5 (tr. fr., p. 427): "Die 'Lehre' eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte (...)". Tr. minha.

² PLATÃO, *Teet.*, 174a et seq.

³ MARX 1845, p. 5 e 533 (ed. 1888), (tr. br., p. 103).

⁴ PLATÃO, *Rep.*, 514a et seq.

simples, sendo mesmo provável que a excelência e a permanência dessa alegoria tenha a ver com a indicação que ela fornece da complexidade do problema.

De fato, Platão vê morrer com Sócrates (c.470-399 a.C.) o pensador-herói, aquele contínua e inteiramente exposto ao vento,⁵ capaz de tocar direta e vivamente os que dele se aproximavam. Finda o privilégio de uma certa idéia de ensinamento e aprendizagem, e cresce o anseio por algum modelo de orientação que, implantado, atinja simultânea e seletivamente os vários cavernícolas, dando suporte, ao mesmo tempo, à sobrevivência do filósofo entre eles. Esse projeto, entretanto, historicamente resgatado em suas razões, se deparou com os vários e imensos problemas que, desde então, constituem a trama mais ampla das questões político-filosóficas. Pois tanto o filósofo Platão quanto o filósofo de Platão, figuras abertas, inacabadas, ligam o problema da transição rumo a um estado ideal ao da preexistência, acesso, guarda, e possível tradução em linguagem ordinária, do princípio constitutivo desse estado ideal.

Pode-se dizer que o desenvolvimento posterior da filosofia ocidental não perdeu de vista o conjunto desses problemas, mas que, por razões a considerar, deu-se uma espécie de segmentação da imbricação platônica, correspondendo essas preexistência, acesso, guarda e implementação dos princípios fundamentais, mais ou menos, à ontologia, à epistemologia, à ética e à política.

De qualquer modo, a *República* nunca passou de uma utopia, e já Aristóteles (384-322 a.C.) não se poria bem de acordo, na *Política*, com as direções do seu mestre e amigo. Se, todavia, as discordâncias começaram cedo, mais de dois milênios foram necessários até que, com Kant (1724-1804), de modo inteiramente explícito, fosse colocada a pergunta pela viabilidade concreta desse projeto de instauração, a partir da filosofia, de referências últimas para o comportamento humano. Kant se refere à história dessa busca usando a figura de um “teatro de infundáveis disputas”.⁶ Colocando-se a tarefa de esclarecer por que até então a filosofia não conseguira descortinar a tão almejada medida fundamental, ele responde demarcando limites para a *razão teórica* e forjando uma grande síntese capaz de explicar os insucessos dos seus predecessores, como confusões, *anfíbolias*, ou desatenções ao dever de observar esses limites.

⁵ Cf. HEIDEGGER 1951, p. 52 (tr. fr., p. 91).

⁶ KANT 1781/87, A VIII.

Na esteira de mais um fracasso em estabelecer consenso na caverna – mesmo em círculos estreitos ou próximos da saída, nesse caso em torno da impossibilidade de contemplação direta do sol exterior e da necessidade moral de aceitação de princípios supremos discursivamente amparados – tornar-se-ia praticamente impossível aos filósofos, doravante, furtarem-se a um posicionamento diante dessa história de desacordos.

Conhecido é o encaminhamento hegeliano, que radicaliza a concepção escatológico-progressista da história para justificar, como momentos de uma marcha *dialética* rumo ao espírito absoluto, os conflitos até então observados. Igualmente difundida é a proposta de Nietzsche (1844-1900), que, nos antípodas de Hegel (1770-1831), denuncia a busca histórica de fundamentação como uma espécie de covardia atávica, de transformação subreptícia em verdade daquilo que é apenas convenção e valor. Vê-se, então, que não só o problema do princípio de todos os princípios permanece no horizonte filosófico, mas agora, também, numa espécie de dobradura da questão sobre si mesma, ganha proeminência a discordância acerca da razão mesma da impossibilidade de acordo até então experimentada.

É claro que tal retorcimento do projeto filosófico, dando vez a propostas de naturalização ou ideologização do pensamento, havia de gerar outras reações, até mesmo novas espécies de fé numa razão fundadora. Mesmo porque, outra postura possível frente ao problema descrito é a de argumentar que, "historicamente", quer dizer, a partir de uma indução a partir de "fatos" histórico-filosóficos, não se pode afirmar a peremptória impossibilidade de instauração de fundamentos. Husserl (1859-1938), por exemplo, afirma ser preciso começar de novo, com um rigor simplesmente ainda não observado, e ainda mais necessário dados os perigos então evidentes. Esse é também o tom inaugural de *Ser e Tempo* (1927), obra maior de um Heidegger (1889-1976) tido como principal herdeiro da viragem metodológica de Husserl. A citação inicial do livro, extraída do *Sofista* de Platão, justifica a necessidade de uma *ontologia fundamental* com as seguintes palavras: “(...) pois é evidente que há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a palavra *ente*; outrora também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”.⁷ Herdeiro, porém, também de Kant, Hegel e Dilthey (1833-1911), e em alguma medida já de Nietzsche, Heidegger traz o

problema dos desacordos fundamentais de volta para o primeiro plano da reflexão. Diz ser necessário trabalhar para desobstruir o caminho que leva à *questão do sentido do Ser* e, ao mesmo tempo, procura acomodar, já na fase preparatória da sua ontologia, a possibilidade mesma de extravio ou obstrução, isto é, de a compreensão humana se perder.

Decerto montar colares envolve escolher algumas contas em detrimento de outras e fazer algumas simplificações; seria mesmo um contra-senso pretender aqui formular a História da Filosofia. Mas, mesmo deixando aqui sem maiores atenções acontecimentos filosóficos importantes, como o neo-kantismo, o positivismo lógico ou os muitos desdobramentos do marxismo, não é despropositado apontar no horizonte contemporâneo o velho anseio de orientação, de elaboração de critérios de escolha, de busca de uma racionalidade aplicável tanto às decisões morais cotidianas quanto às grandes opções científicas ou políticas. Tão distintos quanto possam ser, autores como Vattimo, Arendt, Adorno, Quine, Carnap, Habermas, Gadamer, Wittgenstein, Popper, Benjamin, Sartre, Derrida e Rorty – para citar alguns – deparam-se com a atualização dos problemas fundamentais de Platão. De um lado, a ameaça de um relativismo selvagem, da falência mesma do *logos*, em qualquer das suas acepções; de outro, a postulação de leis “positivas”, dogmáticas, excludentes e violentas em si mesmas; por fim, contra o fundo dessas duas ameaças vigora o anseio de alguma forma de estabilidade, de alguma sorte de orientação, de “algo” que possa servir de bússola à humanidade. Pois é possível aventar que mesmo os que alardeiam o fim histórico do fundamento tenham em vista algum “princípio”, nem que sejam os paradoxais “princípios de anarquia”,⁸ pensados como exortações à responsabilidade de escolher, à necessidade de tolerar diferenças, ou mesmo como resignação a critérios de maioria mais ou menos sofisticados.

Pode-se dizer, sem desatenção às complexidades inerentes aos fios céticos do discurso filosófico, que *verificacionismo*, *plausibilismo*, *probabilismo*, *falibilismo*, *princípios de tolerância e espírito experimental*, *pensamento débil*, busca de *limites hermenêuticos* ou de *princípios de comunicabilidade*, ampliação das *noções de utilidade e eficácia*, tarefas de *clarificação de significado*, primados de *diferença e alteridade*, todas essas rubricas redesenham ou atualizam a

⁷ PLATÃO, *Sof.*, 244a. Cf. HEIDEGGER 1927, p. 1 (tr. br., p. 24).

⁸ Cf. SCHÜRMAN 1982.

preocupação original do *corpus* platônico – a do problema da verdade, da vigência da verdade, do homem na sua possível relação com a verdade. E aqui, mais do que uma fortuita ingenuidade terminológica, a abertura semântica e a atual discussão filosófica em torno da palavra *verdade* – ou da falência da noção *verdade* – são o próprio índice do problema em questão.

Diferente, nesta época, é que, não obstante alguns filósofos permanecerem atrelados ao projeto de finalmente encontrar ou de lançar bases para que futuramente se encontre a justa medida da razão e da verdade, a falta de consenso entre as tentativas anteriores de instauração de fundamentos aparece emoldurada por dois mil e quinhentos anos de história, oferecendo um fato, no mínimo, digno de ser pensado. E, de fato, vários dos autores citados se debruçaram sobre essa falta de consenso em abordagens diversas, falando de um “fim da metafísica”, de uma “crise de autoridade”, do advento de uma “pós-modernidade”, ou em figuras semelhantes.

Quanto aos atuais perigos, oriundos de acharmo-nos especial e fatalmente privados dessa fundamentação, eles são também objetos de conjectura. O primeiro há de ser aquele detectado por Kant, o de ver reinar o *indiferentismo* em relação ao pensamento filosófico, um indiferentismo despercebido da diluição das questões metafísicas sobre a qual se apóia.⁹ Um outro perigo, irmão do primeiro, é o de ver esse pensamento transformado em ancestral de uma tecno-ciência não muito atenta à dimensão das perguntas formuladas pelos “primitivos gregos”, e soberbamente certa, ao mesmo tempo, de poder definitivamente respondê-las em alguns anos.¹⁰ Ainda um terceiro perigo, diante dos muito freqüentes fenômenos de violência, insegurança e injustiça, é a possibilidade de uma ébria corrida à filosofia, na expectativa de que ela possa corrigir o atual projeto civilizacional, mais ou menos como um técnico conserta um televisor, ou seja, como se a filosofia fosse algo inteiramente à parte, inocente, jamais ligada a esse projeto civilizacional. Enfim, a alegoria mais adequada a esse horizonte estranho, onde convivem hegemonia técnico-científica, crise do projeto filosófico tradicional e alternativas cada vez mais variadas, talvez seja a de luzes

⁹ KANT 1781/87, A X.

¹⁰ Cf., por exemplo, o físico Werner Heisenberg (1901-1976) que diz: "Parece-me fascinante pensar que hoje, nos diversos países do mundo e com os meios mais modernos de que dispõe a tecnologia moderna, se desenvolve uma luta para resolver em conjunto problemas colocados há

que mais confundem do que orientam, numa espécie de disputa de resultado estroboscópico.

II

Essa metáfora dos faróis sugere também indagar, todavia, se o cenário que assim frenético e incerto se revela não seria capaz de estimular uma abordagem renovada do problema do filósofo e da filosofia, com ênfase na questão da *práxis filosófica*, ou seja, da sobrevivência, do possível modo de ser e exercer-se, do pensamento filosófico num mundo onde coexistem os tensionamentos, desencontros e insucessos descritos.

Uma das singularidades atuais, no que tange ao trabalho dos faroleiros, é o grande número de centros onde se faz filosofia e de filósofos que a produzem, além da velocidade com que interagem entre si as idéias produzidas. Chega a ser assustador o número de referências que deve consultar um pesquisador para capacitar-se a dizer qualquer coisa sobre algum assunto; e isso sem necessariamente falar da muito recente mídia cibernética, com sua particular aceleração.

O que se torna especialmente agudo com base nessas constatações mais concretas, é a questão da relação de um filósofo com os outros, vivos ou mortos, crescendo de importância um problema que, olhado em outros tempos, pareceria solucionável na fidelidade à *verdade*, essa mesma que até hoje não encontrou seu denominador comum. Pode acontecer até de essa lembrança ser chocante, ou mesmo imobilizadora, na medida em que nela se insinua um corporativismo inédito, fundado sobre pretensões metaéticas, quer dizer, sobre alguma espécie de ética para os que buscam estabelecer a Ética, sem que se veja em que seria menor o problema de se estabelecer uma padrão provisório de condutas e negociações.

Por certo aqui não se busca um termo de regulação ético-política para a discussão filosófica, pois isso seria uma reprodução subreptícia do problema mais geral de organização da *polis* para uma pluralidade restrita de homens, a comunidade dos filósofos. O problema aqui é o da instauração de qualquer acordo

dois milênios e meio pelos filósofos gregos e cuja resposta venhamos a conhecer dentro de poucos anos ou, quando muito, em uma década ou duas" (HEISENBERG 1969, p. 27).

estruturante, e não da fundamentação desta ou daquela teoria ou prática, tampouco da possibilidade de pactos de autopreservação. No fim, seria o próprio cenário, no que viesse a se tornar intrincado a ponto de gerar reais impasses e perplexidades, que desencorajando a insistência em tratar a questão em termos de imperativos de qualquer espécie, forçaria a reformulação dos problemas. A conjectura é a seguinte: ainda que insistíssemos na possibilidade de nos sentarmos em torno de alguma grande e imaginária mesa para traçar um plano de ação conjunta, voltariam as perguntas pela finalidade (*telos*) ou pelo princípio norteador (*arkhe*) dessa ação, ou seja, as mesmas que se encontram historicamente em aberto. Seria como se, para não desistir dessas ações, respondêssemos sem perceber: basta fazer hoje aquilo que até agora não fizemos.

O eventual esvaziamento dessa voluntariosa possibilidade, em contrapartida, leva a um ponto a partir do qual é impossível prosseguir sem uma dose forte de humildade e incerteza. Em meio a todas as necessidades e ameaças, e isso talvez seja o que mais assusta, esse esvaziamento implica desistir de reconstruções urgentíssimas que, esquivando-se de considerações maiores sobre os motivos da ruína, arriscam-se a produzir um entulho ainda mais pulverizado, quiçá um dia irreconhecível. O enigma que persiste é: como, preservando o movimento crítico-reflexivo que lhe é peculiar, a filosofia poderia ainda pretender sinalizar algo para as demais ciências e práticas humanas?

III

Recuperemos o argumento. O estereótipo da torre de marfim, tanto quanto a alegoria da caverna, tem historicamente a ver com a dificuldade de instaurar e fazer viger, no seio da pluralidade dos homens, alguma espécie de verdade ou referência fundamental. A metáfora dos faróis foi um expediente forjado para dar corpo à maneira como o problema medular da filosofia, o da ligação pensamento-ação, se apresenta contemporaneamente. Essa metáfora leva a perguntar pelo tipo de orientação que podem os vários navegantes esperar de faróis – ou de faroleiros – que sinalizam em códigos conflitantes, que se descontroem mútua, rápida e sucessivamente.

Essa última metáfora, contudo, pode levar ainda um pouco mais adiante se for submetida ela mesma a uma “desmontagem”. Isso pode ser feito a partir do próprio conflito de “concepções de mundo” que nela se mostra como *frenesi* luminoso, conflito que exige perguntar pelo paradigma de vigência ou de instauração de referências fundamentais que nela se pressupõe. É bem claro, filósofo e filosofia estão sendo pensados como fontes pontuais de luz, esperadamente estáveis e autônomas. Justamente o conflito entre as várias fontes, no que não reproduzem a estabilidade, a confiabilidade ou a regularidade das fontes de luz celestiais, cria o problema da desorientação.

É, por outro lado, essa mesma pluralidade de concepções que sugere perguntar por que pensá-los, filósofo e filosofia, “pontualmente”. Não há, na tentativa de assim contar a história da filosofia, uma estranha recusa em estender à questão da vigência das filosofias singulares o problema nodal da diversidade de concepções ontológicas, ou seja, o de pensar qualquer ente, inclusive o filosófico, no seu possível e específico modo de ser?

Aqui, um exemplo grego, mesmo que toscamente evocado, pode ajudar. Aristóteles, no livro Z da *Metafísica*, olhando para o modo como as pessoas normalmente se referem àquilo que “é”, trata os “entes individuais concretos” como candidatos primeiros à condição de *substâncias*, isto é, como modelos em relação aos quais faturalmente se pensa tudo aquilo que, em algum sentido, se pode dizer que “existe”. De fato, o realismo aristotélico, entendido a partir de pontos de vista externos, é o paradigma filosófico que mais se aproxima do chamado “senso comum”. Mas o desenvolvimento do *Metafísica Zeta* leva muito rapidamente essa concepção pontual, mesmo quando ainda restrita às coisas sensíveis ou concretas, à experiência dos seus limites e insuficiências. A questão é que, quando indagado radicalmente sobre seu modo de ser, esse ente individual concreto que, de início, se mostra “idêntico a si mesmo” e ponto de partida para usos e pensamentos, abre-se na pergunta pela unidade das suas partes, dos seus atributos e aspectos, também na pergunta pelos limites das suas possíveis transformações, mostrando-se irreduzível a algo pontual, a algo fechado em si mesmo e autônomo em relação ao contexto em que “é”.¹¹ É interessante notar que, nesse momento do texto, Aristóteles deixa em aberto a possibilidade de existência de “coisas simples”, dizendo que “o método de pesquisa que se impõe para essas coisas é de

outra natureza”.¹² Mas mesmo que admitíssemos que as filosofias possam se referir, em última instância, a “coisas simples”, elas mesmas, como obras que devem levar a essas coisas, nada têm de “simples”, existindo como formidável arcabouço de coerências e tensões.

A questão é que, levando o pensamento filosófico a sério na sua capacidade de colocar e recolocar o problema do modo de ser de qualquer coisa, seja ela Deus, uma lei, uma ação, um número, um cão ou uma pedra, pode-se perfeitamente perguntar qual é o modo de ser disso que deve vigorar como caminho de acesso à verdade primordial – a filosofia do(s) filósofo(s). Poderíamos, por exemplo, em vez de ter tomado a metafísica de Aristóteles para problematizar a “pontualidade” inspirada no modelo sensível, ter escolhido Hegel e a negatividade da sua dialética para fazer o mesmo, eventualmente até para tentar entender a presença atual da *Fenomenologia do Espírito* (1807) entre nós.

Ainda em outras palavras, seja a que resultados se possa chegar lançando mão de uma ou outra ontologia, presume-se que, para servir de referência, uma filosofia deva ser algo estável. Mas como “estável” pode significar muitas coisas, desde justificável até imóvel, passando por confiável, estruturado, previsível, regular, sólido – renova-se a indagação: residiria o fulcro dessa estabilidade filosófica em alguma demonstração remissível a um ponto, a um átomo incorpóreo e insofismável, resistente a toda dúvida, como a das *Meditações Metafísicas*? Ou, ao contrário, a coesão seria a de algum grande sistema, em que as partes se sustentam e definem mutuamente, de maneira “esperadamente imutável”?¹³ Mesmo, enfim, quando se volta a pensar em algum procedimento capaz de orientar, com *conhecimento de causa*, o olhar para onde a verdade brilha, em si mesma, para além dos arcabouços discursivos, retorna, insistente, a pergunta pela vigência desse procedimento orientador.

Fato é, o que quer que se tenha pensado a respeito desse necessário princípio de estabilidade, coisas diferentes foram pensadas. E se a distância requerida para a descrição da cena, para a constituição de uma história, induz a tratar as filosofias pontualmente, falando de semelhanças, diferenças e conflitos entre “Platão”, “Aristóteles”, “Descartes”, “Kant”, “Hegel” e “Nietzsche”,

¹¹ ARISTÓTELES, *Met.*, 1041a10 et seq.

¹² *Ibid.*, 1041b10.

¹³ KANT 1781/87, BXXXVII.

também é fato que essas grandes unidades estão hoje, mais do que nunca, de vísceras expostas, sujeitas à diversidade de interpretações e mesmo fatiadas em discussões sem fundo, a respeito de qual parte de qual filósofo deve ser salva ou condenada; e, sobretudo, sem que nenhum tribunal tenha sido universalmente reconhecido como isento e capaz desses julgamentos.

IV

Suficientemente colocado o problema – o do modo de fazer-se do pensamento filosófico no mundo, ou, como provocativamente se preferiu chamar, de uma práxis pensante atenta à sobrevivência da filosofia na *polis* contemporânea – torna-se, por tudo o que foi dito, bastante difícil apontar caminhos certos ou justificadamente melhores. Trata-se – a pista aqui é essa – de olhar de novo, à luz da pergunta pelo sentido de fazer filosofia hoje, para o caminho no qual já se anda. Quem sabe no rebatimento do problema histórico-filosófico da diversidade de ontologias sobre o modo de ser da própria filosofia, possa ela encontrar um modo de sobreviver aos projetos de fundamentação que, parecendo hoje inexequíveis, ameaçam com perigos diversos?

Heidegger, que desde a epígrafe é o pensador que inspira este ensaio, não o é, nem poderia sê-lo, à moda de alguma síntese isenta de tensões; não, sobretudo, a partir do rótulo comum de narrador de uma história da filosofia entendida como "metafísica", história a ser simplesmente superada, deixada para trás, à sombra de algum novo e soberano pensamento. Ao seguir as pistas que emergem das dificuldades intrínsecas à sua obra, ou seja, de um pensamento radicalmente dobrado sobre sua história, o mínimo que se pode esperar é alguma espécie de restauração ou atualização da profundidade abissal do *mundo*, enfim, da mesma complexidade que uma vez foi capaz de gerar *espanto* e filosofia. O "outro começo"¹⁴, de que ele começa a falar depois da sua trágica experiência política como reitor nacional-socialista, certamente se liga ao sentido dessa *vertigem* e às possibilidades de com ela lidar. Heidegger se volta, na direção oposta à do desejo de aniquilação dessa vertigem por um saber todo acabado, para o possível respeito por um mundo que, justamente ao se *recusar* à condição de

coisa simplesmente disponível ou maleável à vontade humana, continua capaz de instigar o pensar. Aqui se propõe: é a atenção continuada a essa recusa – que, no século XX, contra a camisa de força do mundo administrado forçou seu caminho das formas mais pavorosas ou absurdas –, que emerge como orientação agora possível.

Particularmente interessante é a hipótese de as várias filosofias renascerem como lugares onde privilegiadamente se mostra essa dimensão transcendente do mundo, não todavia como fundamento, mas como espécie de retração, inefabilidade ou opacidade, e de forma tão mais surpreendente quanto mais fortes e categorialmente diversificadas vierem ainda a se mostrar as luzes que pretenderam trespassá-la.

¹⁴ Cf., por exemplo, HEIDEGGER 1936, p. 228 (tr. ingl., p. 161).