

AUTONOMIA & HISTORICIDADE

Autonomy and historicity

Abrahão Costa Andrade¹

Artigo recebido e aprovado em Outubro de 2015

Resumo: Trata-se de uma reflexão metodológica sobre o fazer filosofia, no sentido de articular o problema histórico-social do Ocidente ao problema conceitual da própria filosofia.

Palavras-chave: Autonomia. Historicidade. Método. Substância. Sujeito

Abstract: This is a methodological reflection about the act to make philosophy, to articulate the historical and social problem from the West to the conceptual problem of philosophy itself.

Keywords: Autonomy. Historicity. Method. Substance. Subjectivity.

¹ *Abrahão Costa Andrade* é Doutor em filosofia pela USP, Pós-Doutor pela UFSC e Professor de Ontologia do Ser Social no Departamento de Filosofia da UFPB.
E-mail: abrandrade40@outlook.com

Ao que tudo indica, “só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia” (Camus, 2004, p. 17). Entretanto, há controvérsias: “O que é essencial num pensamento filosófico é uma certa estrutura” (Bréheir, 1950, 41; Moura, 1988, p. 154). O contraste que se apresenta nessas duas citações desenha na superfície de seu desencontro uma dualidade de método de estudos da filosofia que é, na verdade, testemunho de um conflito anterior à toda filosofia, e que a sustenta por baixo desde sua origem. Diz respeito, para dizer rapidamente, a projetos de racionalidade rivais: um deles reivindicaria as aspirações do indivíduo; o outro, ao insistir na estrutura, respalda o todo sobre a parte, e reivindicaria com isso as aspirações de uma tradição indócil às demandas arbitrárias da personalidade individual.

Para quem está interessado na “estrutura”, os chamados filósofos universitários, fazer filosofia é saber lidar com questões *técnicas*¹. A preocupação com detalhes *técnicos* tem, com efeito, dominado de tal forma o afazer filosófico, que o trabalho filosófico, possuidor de uma natureza e de razão-de-ser precisas, tem se confundido (e se perdido) com o dar contas desses procedimentos. Como se não bastasse um curso superior em filosofia, cedo foram instituídos os chamados cursos de pós-graduação, em que a ânsia pelo primor técnico chega a seu paroxismo (quando chega, claro!), e cada novo pós-graduado pode sair da escola sem saber de nada (de interessante), contanto que saiba profundamente do detalhe técnico que escolheu estudar². E como o respaldo institucional é suficiente para dar a razão de ser de tal atividade, perguntar para que tanto esforço intelectual numa coisa dessas – suprema audácia, supremo falar de cordas em casa de enfor-

¹ Para eles, a filosofia ou se divide em escolas, segundo o estilo de responder as questões; ou em movimentos, segundo o estilo de colocá-las. De qualquer modo, para eles a filosofia é uma disciplina escolar, a que alguns ainda acrescentam o adjetivo “científico”: uma disciplina científica; há técnicas e métodos aconselháveis no seu manejo, e é fácil reconhecer de longe um bom ou um mau filósofo, de acordo com a capacidade que cada um tem de apresentar com maestria (ou sem ela) os detalhes bem realizados de um conjunto de normas e procedimentos no ato de publicar um artigo (de preferência em revistas com *qualis*) ou escrever um ensaio filosófico (a ser publicado em prestigiosa casa editorial), em ambos os casos segundo um critério de relevância estritamente técnico: publicam-se apenas estudos sobre temas trabalhados por autores de prestígio, na base de *O conceito de x na obra ou no pensamento de Y*.

² Às vezes é o conceito de religião em Marx; outras, o conceito de dèitico em Aristóteles; ou mesmo o conceito de coisa em si em Kant... Quando não, o parágrafo 58 da *Crítica do juízo*. (58 ou 59?) Não importa o tópico, contanto que a mutilação do ato de filosofar seja bem realizada: que se trate o tópico com perícia e esmero. Fazer filosofia, de pouco em pouco, e com respaldo institucional, se transforma nesse ato de zelo filológico (no melhor dos casos, sempre!), em que o importante é retrazar o percurso de uma figura de pensamento no interior da argumentação de uma obra de um filósofo (maior ou menor; mas quanto maior melhor, porque assim quem o estuda tem a impressão de se ter contagiado por essa grandeza, e muita vez chega a pensar que também é tão grandioso quanto seu objeto estudado... e ainda mais quando seu professor orientador for “aquele” e não “aquele outro”).

cado – é somente dar provas de que o indagador ainda não entrou na aura das atividades acadêmicas, e não vai atingir nunca a tal razão de ser dessa atividade morosa, mas necessária (embora por razões a se precisar), enquanto não se entregar a ela, e fazer com seus próprios recursos o trajeto que outros já fizeram com os recursos deles.

Ou seja, quem perguntar (por brincadeira) para que estudar o conceito de mônada em Leibniz só terá a resposta se perder a vida estudando (por exemplo) o conceito de *dêitico* em Aristóteles, ou algo que o valha. Mas quem aceita o desafio cai numa armadilha: tendo entregado a vida a esse estudo, o melhor negócio é passar a usar o mesmo discurso dos maiores, e aquela pergunta sobre o “para quê”, tão cheia de virtualidades no começo, perde a razão de ser na metade do percurso; e a academia, no final, só reforça seu caráter de coisa instituída, com seus índices de produtividade nas alturas; as verbas e bolsas correndo soltas (mas nunca o suficiente, entretanto), ao passo que o indagador deixa de o ser, transformando-se, também ele, quando muito, em mais um... técnico em filosofia. E, assim, ninguém precisa saber o que está fazendo, quando está fazendo filosofia; basta saber fazê-la, ou fazer parecer que o sabe, com algum arranjo, e sem precisão de voltar atrás de (e sobre) sua própria atividade, e indagar a respeito do que vem a ser essa atividade dentro do contexto social-histórico que tornou possível *sua necessidade*; tornou possível sua invenção – e também possível sua institucionalização; indagar qual a necessidade social-histórica para qual ela, a filosofia, se tornou uma satisfação.

A esse voltar atrás de (e sobre) a própria atividade filosófica seria bom chamar de uma “arqueologia” da necessidade de filosofia. Se nada vem a ser na história se não como resposta a uma necessidade criada antes de seu advento (esse o filão), então qual fora, de fato, a necessidade premente que se instaurou, no chão cru da história ocidental, no piso tosco da Grécia arcaica, para que a filosofia se fizesse *necessária* (produto de primeira ordem) e viesse a ser o que se tornou, a saber, *filosofia*?

Se respondermos a esta pergunta básica, talvez até consigamos entender porque o ato de filosofar teve que se acomodar nas academias, sob a túnica (ou a camisa de força?) da disciplina escolar, por vezes difícil e mesmo, para alguns, ininteligível, e assim dar um desconto àquelas inteligências gastas na faina de uma pesquisa em que perguntam sobre tudo, exceto sobre por que se fazem, assim, tantas perguntas. Mas elaborar uma arqueologia da necessidade de filosofar não é algo que se faça sem pressupostos. O primeiro deles é o de que, de partida, exista uma relação (julgada íntima) entre o discurso filosófico e, para alguém da inquietação de Camus sobre o suicídio e o valor da vida do indivíduo, o curso do mundo histórico-social, em que aliás indivíduos são postos como tais a reivindicar para si *um sentido*.

Explicitar essa relação, entretanto, não tem sido fácil, e muitas vezes tem sofrido o risco de parecer falsa ou artificial; quando não arbitrária. A maior dificuldade está em conseguir evitar, por amor ao rigor metodológico, e da verdade, a tentação “didática” de descrever aquela “relação íntima” pela malfadada “teoria do reflexo”, segundo a qual o discurso filosófico não seria senão a contrapartida imediata da história. É difícil explicar como ou por que uma teoria tão frouxa, para a qual nenhum grande autor, além de um ou outro obscuro professor soviético dos tempos stalinistas (Frederico, 2013, p. 77s), pode ser citado como representativo, conseguiu adentrar tão profundamente a mentalidade geral.³ Ao que parece, ninguém a desconhece, e todo mundo (quando o assunto é posto em pauta) está disposto a entender “em termos de reflexo” aquilo que, não sem embaraço, aqui é antevisto como uma teoria rival daquela do reflexo (Kosik, 1976, p. 112).

Há relação, dizemos. Não existem doutrinas filosóficas escritas no éter como não há texto literário feito de pura semiose, ou pintura somente de tinta. Mesmo a doutrina mais aparentemente abstrata ou o texto literário mais vanguardista ou uma tela de Pollock mantêm, com o desenrolar social-histórico do mundo, certas “afinidades” demarcáveis, e por razões compreensíveis e explicáveis.⁴ E, no entanto, essas afinidades não são explicáveis em termos de determinação causal do evento histórico sobre o discurso filosófico ou o literário e artístico; nem bem compreendidas se concebidas dessa forma. A “chave” do sistema ou do poema não está em um evento histórico, e não se trata de explicar um pelo outro, mas reencontrar a “substância” dos conceitos filosóficos e das imagens e signos literários ou pictóricos etc. nos vasos fundamentais do processo histórico-social, mesmo quando existe flagrante descompasso entre uns e outros.

É preciso, para captar essa difícil relação, recorrer a um modo de dizê-la sem utilizar das metáforas do espelho, do reflexo, da relação determinista de “causa e efeito”, etc. Por quê? Porque simplesmente elas são falsas, ou seja – já que a falsidade é isto –, elas são unilaterais. Seria, então, o caso dizer que o que se passa na história passa-se no conceito filosófico e na linguagem literária ou artística; o que se passa neles passa-se no processo histórico, embora não de um modo coordenável, ou subordinável, mas assimetricamente, e nem por isso com menos carga de significados? Quase isso. Acrescente-se apenas que a própria história não é um processo inexorável, mas um vir a ser, entre conservação e transformação, que faz de cada evento um acontecimento único. Desse modo, para se alcançar uma pers-

³ A esse respeito, confira-se a autoironia acerba de Paulo Eduardo Arantes: “Como era do meu dever de materialista vulgar assumido, andava atrás de uma brecha que me permitisse exibir o nexos interno à armação filosófica dos conceitos e processo social, na suposição de que nesta articulação imanente se encontrava a chave de interpretação dos sistemas”, cf. ARANTES, 1996, p. 101.

⁴ Notável exemplo de um estudo de filósofo em confronto com a sociedade de seu tempo é *Kierkegaard*, de Adorno. Cf. ADORNO, 2010.

pectiva metodológica mais verdadeira (multilateral), não é apenas aquela “teoria” do reflexo a ser evitada, mas também uma outra, espécie de contrapartida desta, segundo a qual o discurso filosófico ou o artístico e literário seja “autônomo”, não mantendo com a história corrente nenhuma relação de dependência doutrinal⁵ ou de criatividade:⁶ porque é dentro da autonomia mesma que se deve buscar atingir, como anunciávamos acima, a historicidade, seja da obra de arte, seja do conceito, seja do próprio processo histórico, que não é menos criação que a arte ou a filosofia.

Alguém já chamou a atenção, em contexto paralelo entre arte e sociedade, do quanto é fácil, para se evidenciar uma verdade, exagerá-la.⁷ O discurso filosófico e a obra de arte (literária ou outra) possuem necessária autonomia, pois é dentro desta que eles têm a propriedade de trazer à baila o novo e o incondicionado que, como tais, marcam *um acontecimento e nos fazem pensar*. Estudar um discurso filosófico, como estudar uma obra de arte, tem sido perfeitamente possível a partir meramente de uma referência às dependências internas desse discurso, como de uma obra, com o que saber algo dele é poder dizer o lugar que cada parte ocupa em suas relações com outras partes e com o todo (Torres Filho, 2001). Mas autonomia não se restringe a poder fazer emergir o inusitado; ela é também o ser capaz de reconhecer a novidade do que surgiu como novo; o que implica um conhecimento concentrado do que é antigo, sem o que não se saberia a diferença entre o emergente e o submerso; o novo e o que se coloca abaixo do novo (Moisés, 2012), e que *também* nos obriga a pensar.

Somente quem reconhece suas fontes – e elas são tanto o problema que nos aflige desde baixo quanto os muitos autores que, antes de nós, o formularam em conceitos e argumentos, signos e imagens, narrações e metáforas – pode apresentar-se como autônomo.⁸ Certo rilhante estudioso contou a história da arte como a história de for-

⁵ “É lícito, sem dúvida, e cientificamente interessante estudar um autor do ponto de vista sociológico, psicológico ou psicanalista. Nada haveria de dizer contra tal empreendimento se não fosse sua tentação de ‘esquecer’ a pretensão das doutrinas à verdade” (cf. PORCHAT PEREIRA, O., in: “Prefácio” à GOLDSCHMIDT, 1963). A afirmação segue de perto a distinção de Victor Goldschmidt entre história e verdade, in GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, in: GOLDSCHMIDT, 1963, p. 140.

⁶ O formalismo russo, o nova crítica de língua inglesa e o estruturalismo francês insistiram muito nesse ponto. Cf., para um apanhado geral da crítica literária no século 20, BRITO, 1995.

⁷ Cf. CANDIDO, 2000, p. 5: “Nada mais importante para chamar a atenção sobre uma verdade do que exagerá-la. Mas também nada mais perigoso, porque um dia vem a reação indispensável e a relega injustamente para a categoria do erro, até que se efetue a operação difícil de chegar a um ponto de vista objetivo, sem desfigurá-la de um lado nem de outro”. Um pouco de atenção à armação interna dessa frase seminal, onde uma reação “indispensável” a uma verdade termina por relegá-la “injustamente” para o lado do erro, e saberíamos por que o autor foi com razão chamado de um crítico “dialético”. A propósito, cf. ARANTES, 1992, pp. 9-45.

⁸ “Para começar por si, a filosofia talvez deva ter pressupostos que ela repõe em questão e assimila criticamente em seu próprio ponto de partida. Quem não tem primeiramente fontes não tem depois autonomia.” Cf. RICŒUR, 1996, p. 84.

mulações de problemas artísticos e tentativas de resolvê-los (Gombrich, 1999). O novo tem aparecido na arte, como no discurso filosófico, como uma formulação diferente de um problema antigo; como um problema novo no interior de soluções gastas; ou ainda como solução alternativa de um problema anteriormente posto. O filósofo, como o artista, precisa estar ciente dos problemas e das soluções que lhe antecederam, se quer fazer vir à tona alguma contribuição significativa de cunho próprio para sua profissão ou disciplina. E é esta necessidade de “estar por dentro” que reinsere o artista e o filósofo na história da arte e da filosofia (em particular), como também, com elas, na história mundial como um todo (em geral). A história mundial pôs o universo humano numa situação dentro da qual a arte, como o mito e a religião, e depois a filosofia e a ciência se fizeram necessárias. A filosofia (como o mito, a religião, a arte e a ciência) é ininteligível fora da compreensão do atendimento à tarefa para a qual ela se fez um suprimento, e uma necessidade.

Levando isso em conta, o método mais adequado de se estudar filosofia ou literatura seria aquele potente o suficiente para construir um arcabouço conceitual, método e arcabouço mediante os quais essa dupla característica do discurso filosófico e do literário pudesse ser fisgada com precisão: **sua autonomia** (com a qual ele **produz** o novo; ou mais precisamente, pela qual ele é esse novo produzido, quando é a própria noção de conceito, em seus primórdios; ou quando deixa vir a nosso encontro os tantos outros conceitos plenos e frescos de significação, criados pelos filósofos como os poetas, desde Homero, criam metáforas vivas); e **sua pertença à história** (pela qual **reproduz** – pela memória – o antigo; seja este antigo o mito, como nos seus primórdios; seja a arte; a literatura ou outras manifestações culturais, como os próprios sistemas filosóficos anteriores ao exercício atual da filosofia, ou o discurso científico, ou a linguagem ordinária e, quanto à literatura, os gêneros, a língua, as tradições populares, etc...).

Reprodução como rememoração do antigo *quanto a* dimensão da **historicidade**, por um lado, e produção do novo *quanto a* dimensão da **autonomia**, por outro, eis a contrapartida metodológica de algo que se revelará ontologicamente intrínseco à história do mundo social (a saber: a dialética entre “comunidade” <e tradição>, ao lado da pertença e da memória cultural; e “individualidade” <e modernidade>, ao lado da autonomia e da criatividade)⁹, como também conceitualmente interno à própria história do discurso filosófico, a passagem da substância (e seu sentido de coesão, logo, de coesão social; comunidade; pertença) ao sujeito (afastamento da comunidade; individualidade; autonomia, mas também alienação (Konder, 2009;

⁹ Cf. o debate entre a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias (GADAMER, 2002, p. 255s; HABERMAS, 2009, p. 295ss; RICOEUR, 1986, p. 364ss.)

Mészáros, 2006), essa possibilidade “jurídica” de se tornar disponível à exploração do trabalho de que se é portador); e, no nível da literatura, a passagem dos antigos aos modernos, da normatividade à inventividade genial; do Classicismo ao Romantismo. Mas, voltando ao aspecto somente metodológico, por aquela pertença o discurso filosófico se diria uma articulação e esclarecimento de um problema previamente posto pelo curso da História, e da História da Filosofia, ao passo que o discurso literário se daria como um contínuo num fio forte de uma ou mais tradições; por aquela autonomia as obras de filosofia e de literatura se poderiam destacar como a “solução” oferecida ou a reformulação tentada do problema sempre já posto; a obra de uma criação incondicionada, no sentido de não ser explicável como algo possível somente porque o tempo histórico fora estabelecido desta ou daquela maneira, mas como algo capaz até mesmo de desestabilizar a própria tendência atual da época histórica em questão. Isto é, o filósofo não pensa passivamente nem o escritor apenas descreve o que sua época pede que eles pensem e descrevam; o filósofo e o escritor (como o artista em geral) pensam e configuram livremente a sua época, independentemente do que essa época espera deles, embora seja a *sua* época o *quê* que eles pensam e configuram.

Aqui talvez fosse o caso de recordar Friedrich Schiller, filósofo e poeta, que dizia ser o artista filho de seu tempo, mas também um ser lamentável acaso se conformasse a se nutrir somente do que esse tempo lhe oferece ou exige dele.¹⁰ Isto também precisa valer para o filósofo, e pode ser interpretado não só como um apelo para beber na fonte do passado, como também um convite a projetar, para o futuro, vem a ser, para a saída do círculo de ferro que é, sempre, a situação limitada do tempo presente, novas fontes de nutrição espiritual; projetar algum meio de se contrapor ao presente.

Entre o passado e o futuro, o presente do filósofo, o momento em que ele lê, pensa e escreve, é o tempo do sufoco; da dificuldade de criar algo novo; mas, por isso mesmo, é o tempo que exige superar essas dificuldades, logo: é o tempo da criação; o tempo de pôr o que ainda não fora posto; e é este o instante em que sua autonomia pode esplender, porque não se sai do cerco do presente senão contrapondo-se a ele. Eis o que faz o irmão de Glauco tornar-se Platão; o professor de Alexandre, Aristóteles; o filho de Santa Mônica, Agostinho; um discípulo do grande Alberto, Tomás de Aquino; um René tornar-se Descartes; um Immanuel, Kant; um certo Georg, Hegel; ao mesmo tempo em que se possibilita dizer em qual sentido Hegel não é nem Kant nem Agostinho, nem qualquer outro filósofo, mas *ele*

¹⁰ “O artista é, decerto, filho de sua época, mas ai dele se for também seu discípulo ou até seu favorito. [...] Vive com teu século, mas não sejas sua criatura; serve teus contemporâneos, mas naquilo de que carecem, não no que louvam.” Cf. SCHILLER, 1990, p. 54s.

mesmo. O *espírito absoluto*, por exemplo, não é o *sujeito transcendental*. Entrementes, seria errôneo supor que conhecer bem filosofia fosse estudar um filósofo segundo a tarefa válida mas limitada de explicar o lugar e a ordem dos conceitos que fazem desse ou daquele filósofo o filósofo que ele é. O mesmo se podendo dizer em relação a um Balzac, Stendhal, Pirandelo, Joyce, Proust; um dia na vida de um medíocre, a vida inteira de uma sociedade em decadência.

O estudo interno da obra é um exercício árduo e necessário, porém não suficiente. Basta iniciar-se um estudo sério de qualquer filósofo, mesmo daquele considerado o melhor escritor, como Montaigne ou Nietzsche, e se verá quão árdua é a tarefa de deslindar-lhe a especificidade. Quanto a ser necessário, ninguém poderá dizer ter entendido um filósofo se não for capaz de explicá-lo a partir de seu próprio “conteúdo de verdade”.¹¹ Mas, quanto à suficiência, a compreensão conscienciosa passível de se ter de um discurso filosófico ainda não é inteiramente o ato de *fazer* filosofia. O estudo da filosofia se prolonga e se realiza na análise comparativa entre um filósofo e outro, procurando-se avaliar o quanto do problema herdado da história mundial pela filosofia e da própria história da filosofia pelo novo filósofo ganhou ou perdeu em inteligibilidade e apuro. Há um critério para essa avaliação, como veremos, e já o anunciamos sumariamente acima: a tensão entre comunidade e individualidade; ou, em termos filosóficos, o descompasso entre substância e sujeito, tradição e genialidade, que não pode ser jamais resolvido enquanto o pêndulo tender a se instalar ora em um lado, ora em outro. É um só problema, que a humanidade tenta resolver como pode; e a filosofia geral, como deve, porque foi para isso que ela foi chamada à existência.

Essa dupla exigência de se estudar a especificidade do autor e a inserção de seu discurso na constelação da história mundial e da história da filosofia, ela não é, dizíamos, de modo algum realizada sem pressupostos. Destarte, para constituir-se um postulado metodológico verdadeiro necessitam-se como também verdadeiros os pressupostos ali ativados. O primeiro deles foi mostrado acima: há relação entre filosofia e história. O segundo é o de que a filosofia, em consonância com aquela ideia de Vico (como de Marx), de acordo com a qual a humanidade não se coloca problemas aos quais não possa responder, seria uma providência tomada contra certo estado de coisas; o terceiro, devedor do segundo, é que a filosofia foi providenciada a certa altura ou época do curso do mundo social-histórico porque uma situação nova (a história econômica, social, cultural e política da Grécia, por volta do século sexto antes de nossa era) engendrou uma necessidade

¹¹ A expressão é de Walter Benjamin, no ensaio “As afinidades eletivas de Goethe” (BENJAMIN, 2000).

nova (com a crise do mito e de sua capacidade de manter unidos os membros de uma comunidade natural) para a qual ela foi se tornando uma resposta diferenciada (do discurso mítico) e especializada (como discurso filosófico, contra os outros discursos e práticas concorrentes), resposta para cuja formulação se vem desde aí demandando mais e mais filósofos. A filosofia seria, assim, uma espécie de laboratório ou estufa da história. O filósofo, pensador responsável e escritor criativo, seria um ser extremamente preocupado com os caminhos tomados e a serem tomados pela humanidade. A procura desses caminhos, que cada época experimenta, seria, então, o que provoca o filósofo a filosofar, e não um difuso amor pela verdade, pois esse tal amor já é invenção e estilização da própria filosofia triunfante.

Todo o discurso filosófico está, destarte, enraizado na historicidade de sua época; mas um novo filósofo quando surge traz na novidade de seu surgimento algo, um conceito, uma forma de pôr *de novo* a mesma questão, etc., e isso faz toda a diferença. O que o filósofo novo traz de novo é o que assegura sua autonomia. Mas ali onde o filósofo inova, mais uma vez a época, que ele tenta ultrapassar pela inovação, dá um jeito de adentrar-se no que surgiu como inusitado e tenta deixar, no imprevisto, as marcas insinuantes de suas determinações, limitando-o a partir de dentro, e forçando com isso à dialética entre o novo e o velho, independentemente da vontade do filósofo novo. E isto não é de causar espanto, pelo menos quando recordamos que, afinal, fazemos a história do mundo, mas igualmente a sofremos: o filósofo, autor de sua obra, não é o senhor do sentido dela. Por isso, não é somente uma multiplicidade de filosofias que é possível (Descartes, Espinosa, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer), mas, dentro de uma mesma filosofia, uma multiplicidade de interpretações suas.

Esse fato, a nosso ver, não é de se lamentar, ou para efeito de levar alguém a tornar-se desesperadamente “cético”, ou obrigá-lo a resolver-se sozinho com a “vida comum”; muito ao contrário: é o próprio conteúdo de verdade do ceticismo que, como se verá adiante, está nas origens da possibilidade dessas multiplicidades reais e efetivas. A multiplicidade de filosofias sobrevém para deixar a lição de que, enquanto fazemos e sofremos essa história, nós podemos, de certo modo, tomar a direção que quisermos, ou simplesmente nos deixar levar para o lado que nos impuserem, só não podemos é, enquanto houver filósofos, dizer não haver outro jeito de viver e pensar para nós, e estamos condenados ao unilateralmente disponível, aqui e agora. A prática vivida, por exemplo, pode refutar uma filosofia da *práxis* (Giannotti, 1999), mas não pode, por isso, tornar a filosofia dispensada de sua tarefa. A tarefa da filosofia e do filósofo, menos que sair dos

conflitos de teses e de interpretações, é multiplicar esse “outro jeito” e o dispor abertamente à discussão, a fim de que, com isso, possamos traçar mapas; articular alternativas de caminho; fazer possivelmente “nova” nossa própria história; e repensar a própria “prática” – por que não? – que uma vez supôs refutada a *filosofia da práxis*.

Alguém pode reclamar da filosofia, e dizer que ela formula problemas, sim, mas não oferece solução; ou antes, que ela oferece tantas soluções quantos filósofos houverem, e como os filósofos não se entendem entre si, amontoam-se soluções diversas e contraditórias, de modo que, em vez de facilitar nossas escolhas (e nos indicar *um* caminho), a filosofia mais obstrui a possibilidade de uma boa decisão, para com sua orientação tecermos os rumos de um processo histórico bem sucedido, ou de uma conduta pessoal beneficiária de uma felicidade possível. O que não percebemos, todavia, é que a multiplicidade dessas filosofias é um alívio contra a sufocação de um pensamento único, e que, afinal, a filosofia existe, em sua multiplicidade, para dizer, com isso, da nossa responsabilidade em relação ao fazer-se de nossa história; ou seja: somos nós, organizados politicamente, que temos de efetivar a solução para nossos problemas, e não um achado filosófico que o fará em nosso lugar, tampouco um filósofo ditador que, dono da mais alta verdade, saberia administrar o melhor para a gente.

Mas, então, para que a filosofia, se no final das contas somos nós quem vamos resolver (ou não resolver) nossos problemas? É que sequer saberíamos qual seria, de fato, mesmo, e afinal, o nosso problema, se ele não fosse formulado pela filosofia que, para tanto, precisa das ciências e outras atividades culturais (como a arte, o mito, a festa), com as quais a filosofia se instrui e mediante as quais ela procura atingir certa unidade, unidade que, formulada em termos conceituais, melhor designa aquilo que se nos dá como problema, como tarefa por fazer. Sequer saberíamos o que seria uma “solução”, se não fossem as muitas soluções (contraditórias, decerto) oferecidas pela história da filosofia; e inclusive, sem a filosofia e sua caudalosa história de contribuições desencontradas, bem que poderíamos tomar a primeira solução que se nos ofertasse (rápida e límpida e nítida), sem que tivéssemos como saber o que seria uma *boa* solução.

Com efeito, a filosofia é a articulação discursiva de um único e fundamental problema, ao mesmo tempo em que sua história é a história de como alguns autores sofreram esse problema fundamental, ou como o absorveram de tal modo que fizeram dele o próprio centro de seus discursos filosóficos, oferecendo precisas soluções (filosóficas) para ele, depois de o ter reformulado em termos conceituais. Entretanto, isto não quer dizer seja a filosofia uma panaceia: o

mundo está cheio de problemas, e cada um de nós tem os seus aos montes; mas há, dissemos, *um* problema fundamental, que ocorreu uma vez na história e, desde aí, não cessou mais de se repetir (seja como farsa, seja como tragédia)¹² e se aprofundar, e nos atingir por todos os lados, produzindo os outros tantos embaraços em que cada um e todos estamos metidos; e é desse problema fundamental que nasce a necessidade da filosofia, e é para cuidar dele (em termos conceituais) que a filosofia permanece em vida.

Poder-se-ia dizer que a história da filosofia, por parte de alguns, tem sido não a história do esquecimento do ser, mas muitas vezes a história do esquecimento desse problema único. E daí a necessidade de recordá-lo, não só para recolocar o discurso filosófico na ordem do dia de sua própria história e da história, esse evento de três mil anos ou um pouco mais que permanece atual, como também para livrar de certa esclerose o estudo da filosofia. Para tanto, é preciso mostrar, primeiro, como o mito e a religião cuidavam de evitar a ruptura nas frestas da qual surgiria “o problema” *da* filosofia e, depois, mostrar a filosofia como uma forma de trazer ao pensamento e à linguagem esse problema a ser resolvido pela humanidade ocidental que, para formulá-lo antes de resolvê-lo, mergulhou as duas mãos no abismo do sentido poético sempre aberto e no entanto informulável do qual pôde inventar com o que colheu desse mergulho o campo transcendental a que chamamos de “filosofia”.¹³

O surgimento da filosofia só foi possível graças ao problema para o qual ela, formulando-o, é, de uma só vez, a primeira marca da existência real do problema, e também uma de suas primeiras soluções. Falar no plural de “problemas” da filosofia é já perder de vista o essencial (Porta, 2007). O problema fundamental *da* filosofia, que não é imediatamente um “problema filosófico”, é a desordem do mundo social (e o sofrimento daí decorrente): a experiência com o mal, esse nada de ser que infesta o ser e, sobremaneira, o perturba no centro próprio de sua ordem em desalinho, é quando surge o desequilíbrio entre o indivíduo moral e o conjunto da vida social de dada comunidade. O tipo de discurso que se caracterizou tradicionalmente como *filosofia* nasce *dessa* desordem, *para* ela e *contra* ela, e desde o começo em uma relação ambígua com as forças sociais estabelecidas.¹⁴

¹² Cf. MARX, 1997, p. 21: “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (Cf. para um comentário dessa frase à luz da crise contemporânea, ZIZEC, 2011.)

¹³ Para mais detalhe sobre isso, cf. ANDRADE, 2014; 2015.

¹⁴ Neste sentido, é absolutamente digna de nota a correção que Conrado Eggers Lin faz a W. Jaeger, quanto à questão da *Dike*, da justiça, quando afirma que, a partir de Hesíodo, “a palavra direito, *dike*, se converte no lema da luta de classes” (JAEGER, 2010, p. 134). Para Lin, “Hesíodo era, na realidade, um camponês culto, proprietário da terra que trabalhava e, nesta medida, [...] Hesíodo é o porta voz desta classe média, cuja linguagem ele fala: os

As inúmeras tentativas de tornar *filosófico* o discurso acerca do mundo têm-se traduzido em modos multifacetados de encontrar uma *arché* (em grego: *princípio*, mas também *governo*; metafísica, mas também política) a partir do qual a unidade da ordem social, uma vez em crise, em processo de dissolução, pudesse restabelecer-se em certa nova unidade (satisfatória ao novo contexto), sempre sob a pressuposição de que o que mantém essa ordem unitária, ou mais rigorosamente, *comunitária*, seja o consenso em torno de um princípio básico;¹⁵ ou, na melhor das hipóteses, sob a pressuposição de que exista um princípio básico, mesmo, no conhecimento (ou aceitação) do qual se possa assegurar (Voegelin, 2010, p. 132) a unidade da ordem (cós mica, física, sem dúvida; mas também social, moral e política).

Isto, todavia, não implica em dizer que a filosofia seja uma funcionária *ad hoc* dos organizadores de sociedade. O conceito que a filosofia traz à linguagem ao fazer do discurso sobre o mundo um discurso “filosófico”, ou seja, ao se fazer a si mesma como “filosofia”, nunca é providência imediata para a orientação do mundo. Contudo, a filosofia se fez uma atividade na história, e a história já não pode mais ser contada como se não houvesse filosofia. O mesmo Eric Voegelin explica isso nos termos de uma dissociação entre ecúmeno imperial (a conquista do mundo habitável pela força das armas) e ecúmeno espiritual (a conquista do mundo pensável pela força da simbolização), dissociação pela qual a própria noção de um serviço da filosofia à história passa a ser vista como bizarra (Voegelin, 2010, p. 236), pois nunca se tratou de saber até que ponto, por exemplo, a filosofia de Aristóteles esteve presente na conquista do Oriente por Alexandre, mas de como o pensamento filosófico poderia rivalizar com as armas, ganhando o mundo por outros meios, ao explicitar em si mesma o verdadeiro problema do mundo, aquele para o qual a resposta das armas surge devido à má formulação do problema.

valores fundamentais são o trabalho e a justiça. (...) *Dike*, ‘justiça’, diríamos nós, não é o símbolo dessa luta de classes, senão que, pelo contrário, o símbolo da aparente conciliação de classes que se logra com o Estado, isto é, com a imposição de uma classe a outra por meio de um corpo jurídico mais ou menos coerente e uma força militar que o efetive.” (LAN, 2000, p. 42) E é digna de nota essa observação porque, enquanto Jaeger faz ver o que está por trás (a luta de classe), e Lin aponta para o que está para a frente (a aparente tentativa de conciliação representada pelo Estado), nós podemos ver o que está no centro da *Dike*: a situação sempre problemática da condição tensa da vida social e política.

¹⁵ “O rei é o mediador da ordem cósmica que por ele flui a partir de deus para o ser humano; e o relato histórico dá testemunho da vontade dos deuses que governam a existência e a ordem da sociedade no tempo”. (Cf. VOEGELIN, 2010, p. 127).

Referências

- ADORNO, TH. W. **Kierkegaard**. Trad. A. L. M. Vals. São Paulo: UNESP, 2010.
- ANDRADE, A. C. **O atual**: ensaio sobre a instauração filosófica da realidade, 2014. Inédito.
- ANDRADE, A. C. **Ceticismo & verdade**: o sentido poético da sociabilidade, 2015. Inédito.
- ARANTES, P. **O fio da meada**. São Paulo: Paz & Terra, 1996.
- ARANTES, P. E. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. São Paulo: Paz & Terra, 1992.
- BENJAMIN, W. **Oeuvres**, v. I. Trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz e P. Rusch. Paris: Gallimard, 2000.
- BREHIER, E. “La philosophie et son passé” e “La causalité en Histoire de la philosophie”, in: **La philosophie et son passé**. Paris: PUF, 1950.
- BRITO, J. B. B. de. **Signo e imagem em Castro Pinto**. João Pessoa: EdUFPB, 1995.
- CANDIDO, A. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- FREDERICO, C. **A arte no mundo dos homens**: o itinerário de Lukács. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método II**. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GIANNOTTI, J. A. **Certa herança marxista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Trad. O. P. Pereira. São Paulo: Difel, 1963.
- GOMBRICH, E. H. **História da arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HABERMAS, J. **A lógica das ciências sociais**. Trad. M. A. Casanova. Petrópolis, Vozes, 2009.
- JAEGER, W. **Paideia**. A formação do homem grego. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KONDER, L. **Marxismo e alienação**. Contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Trad. C. Neves e A. Toribio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LAN, C. E. **Introducción histórica al estudio de Platón**. Buenos Aires: Colihue, 2000.
- MARX, K. **Os 18 brumários**. Trad. L. Konder e R. Guimarães. São Paulo: Paz & Terra, 1997.

- MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MOISÉS, C. F. **Tradição & ruptura: o pacto da transgressão na literatura moderna**. Vila Velha, ES: Opção, 2012.
- MOURA, C. A. R. de. História stultitiae e História sapientiae. **Discurso**. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 17. São Paulo, 1988.
- PORCHAT PEREIRA, O. Prefácio” à GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Trad. O. P. Pereira. São Paulo: Difel, 1963.
- PORTA, M. A. G. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2007.
- RICOEUR, P. **Du texte à l’action**. Essais d’hermeneutique II. Paris: Seuil. Point Essai, 1986.
- RICCEUR, P. **Leituras 2**. A região do filósofo. Trad.: Nicolas N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. Trad.: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990, pp. 54s.
- TORRES FILHO, R. R. Dogmatismo e anti-dogmatismo: Kant na sala de lição, in: **Cadernos de filosofia alemã**, n. 7. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.
- VOEGELIN, E. **Ordem e história, IV**. A era ecumênica. Trad. E. Bini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 127).
- ZIZEK, S. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. Trad. M. B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.