

Julio Cabrera

Diário de um Filósofo no Brasil

2ª Edição



Editora UNIJUÍ

Diário de um Filósofo no Brasil

Coleção Filosofia, 35

Julio Cabrera

Diário de um Filósofo no Brasil

2ª Edição



Editora **UNIJUÍ**

Ijuí
2013

© 2010, Editora Unijuí
Rua do Comércio, 1364
98700-000 - Ijuí - RS - Brasil -
Fones: (0__55) 3332-0217
Fax: (0__55) 3332-0216
E-mail: editora@unijui.edu.br
Http://www.editoraunijui.com.br

Editor: Gilmar Antonio Bedin

Editor-Adjunto: Joel Corso

Capa: Léo Pimentel (<<http://amantedaheresia.blogspot.com.br>>)

Responsabilidade Editorial, Gráfica e Administrativa:

Editora Unijuí da Universidade Regional do Noroeste
do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí; Ijuí, RS, Brasil)

Primeira edição: 2010

Segunda edição: 2013

Catálogo na Publicação:
Biblioteca Universitária Mario Osorio Marques – Unijuí

C117d

Cabrera, Julio.

Diário de um filósofo no Brasil / Julio Cabrera. – 2. ed. – Ijuí :
Ed. Unijuí, 2013. – 280 p. – (Coleção filosofia ; 35).

ISBN 978-85-419-0020-1

1. Filosofia. 2. Filosofia - Brasil. 3. Lógica. 4. Ética. 5. Cinema.
I. Título. II. Série.

CDU : 101.1
101.8

Editora Unijuí afiliada:



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



Com a coleção *Filosofia* a Editora Unijuí soma-se às iniciativas editoriais que publicam obras que se inscrevem no complexo horizonte das reflexões filosóficas de nossa época. A coleção inicia no ano em que o curso de Filosofia desta universidade comemora 45 anos e visa a dar publicidade a textos que, sob diferentes perspectivas e compreensões, contribuam para estimular e consolidar o atual e relevante interesse por temas e escritas de caráter filosófico.

Conselho Editorial

Aloísio Ruedell – Unijuí
Antônio Sidekum – Faccat
Cecília Pires – Unisinos
Edmilson Alves de Azevedo – UFP
Ernildo Stein – PUC/RS
Hector Benoit – Unicamp
Inácio Helfer – Unisinos
João Carlos Brum Torres – UFRGS
José Oscar de Almeida Marques (Unicamp)
Maria Constança Peres Pissara – PUC/SP
Maria das Graças Souza – USP
Míroslav Mílovic – UnB
Noeli Dutra Rossatto – UFSM
Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC – Rio)
Oswaldo Giacóia Jr. – Unicamp
Odilio Alves de Aguiar – UFC
Renato Janine Ribeiro – USP
Robson Ramos dos Reis – UFSM
Rodrigo Duarte – UFMG
Sérgio Lessa – Ufal
Scarlett Marton – USP
Wolfgang Leo Maar – Ufscar

Comitê Editorial

Claudio Boeira Garcia – Unijuí
Paulo Denisar Fraga – Unifal – MG
Vânia Dutra de Azeredo – PUC – Campinas
Joel Corso – Editor Adjunto da Editora Unijuí

SUMÁRIO

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO	11
PALAVRAS PRÉVIAS.....	17
PARTE 1 – ACERCA DA EXPRESSÃO “NÃO HÁ FILÓSOFOS NO BRASIL”	19
Introdução.	19
Seção 1. Que significa “Filosofia” e quem são, afinal, “filósofos”? (Uma tentativa de perder as definições)	20
Seção 2. Que significa a expressão “no Brasil”? Em direção ao ato singular de filosofar	27
Seção 3. Que significa “não haver”?.....	43
Não houve?	44
Não há?	64
Não haverá?	71
Carta aberta aos jovens estudantes de Filosofia diante de uma grande decisão. O que preferes ser: um grande comentador ou um pequeno filósofo?.....	79

PARTE 2 – TENTANDO PENSAR NA ERA DA PROFISSIONALIZAÇÃO (Um depoimento pessoal).....	93
Introdução: Um filosofar oscilante entre a Análise e a Existência (Lógica Lexical e Metafísica da Vida).....	93
Caderno 1: Filosofia da Lógica e da Linguagem. Crítica da lógica formal e construção de uma lógica lexical (Minhas investigações após <i>A Lógica Condenada</i>).....	96
Introdução.....	97
Críticas à lógica como instrumento de análise filosófica	97
Construção de uma lógica: redes de conexões predicativas	110
Escrevendo, pela primeira vez, a história da lógica	116
Caderno 2: Ética. Nascimento, morte e valor da vida humana: a constituição da ética negativa.....	123
Introdução: acerca das desvantagens da impopularidade	123
Três pensamentos livres.....	130
Primeiro pensamento livre: não existem diferenças entre nascer e morrer.....	130
Segundo pensamento livre: a vida humana é dolorosa e antiética	137
Terceiro pensamento livre: todos os humanos são iguais em sua desvalia.....	145
Caderno 3: Cinema e Filosofia. Imagens, conceitos, conceitos-imagem.....	158

Onde tudo começa	158
O cinema na trilha do pensamento: nada de “tradições” privilegiadas.....	160
O cinema antiafirmativo	160
O cinema não argumenta, a Filosofia tampouco (Contra as colocações de um filósofo argentino).....	162
Conceitos-imagem e logopatia em 17 takes.....	164
PARTE 3 – NOVOS PENSAMENTOS SOBRE FILOSOFIA NO BRASIL APÓS A TRAVESSIA.....	171
Descobrimo a pólvora: o caso René Descartes.....	171
O filósofo cordial (Conversa com Sérgio Buarque de Holanda via Margutti e Flusser)	185
Especulações em torno de um texto filosófico Pau Brasil.....	200
Melancholia: a Filosofia no Brasil entre a extinção e a nova Alexandria (Uma reflexão sobre três tipos de textos filosóficos)	213
Morte de um filósofo (Fragmentos de uma entrevista hipotética)...	241
ESCRITOS DE JULIO CABRERA.....	261
REFERÊNCIAS.....	269

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO

Nesta nova edição do livro de 2010 foi acrescentado, na Parte 3, o texto “Melancholia: a Filosofia no Brasil entre a extinção e a nova Alexandria (Uma reflexão sobre três tipos de textos filosóficos)”, e foram feitas numerosas correções no texto original; a mais incisiva acontece na exposição da minha Filosofia da lógica na Parte 2; correções menores, mas nunca insignificantes, talvez jamais sejam detectadas a não ser por leitores minuciosos que cotejem ambas edições. As referências bibliográficas mudaram e o presente prefácio foi escrito.

Durante os dois últimos anos, em participações diversas de eventos sobre Filosofia na América Latina e no Brasil, inclusive durante a histórica Semana de Filosofia da UnB em junho de 2011, transmitida pela Internet, integralmente dedicada à questão da Filosofia no Brasil, assim como no V Encontro Nacional e III Encontro Internacional do GT “Ética e cidadania” da Anpof, na Universidade Federal do ABC, no IX Colóquio Antero De Quental sobre a relação entre a filosofia portuguesa e a brasileira em São João Del Rei e no III Encontro do GT “Filosofar e ensinar a filosofar”, realizado em Salvador, assim como nas sessões anuais do Corredor das ideias do Cone Sul, sediado pelo Brasil no ano passado, e no IX Congresso brasileiro de Bioética em Brasília, tive oportunidade de comprovar o enorme interesse do público culto em geral pelo destino incerto da Filosofia na América Latina e pelas magras possibilidades atuais de fazê-la com as próprias mãos, carne e ossos (como gritara Don Miguel de Unamuno há mais de um século), interesse que não parece

igualmente partilhado pela comunidade de filósofos profissionais para a qual a filosofia está decididamente no bom caminho. A atitude oficial de formar apenas conhecedores competentes da tradição filosófica europeia, no que chamo a “tecnologia do texto”, opera como poderoso mecanismo de exclusão que já não se sente como tal.

Gostaria que este Diário pudesse ser lido como um livro sobre exclusão intelectual, sobre os processos mediante os quais trabalhos filosóficos são ignorados em sua própria existência, no sentido de passar a não existir, ou, ainda mais radicalmente, não conseguindo sequer vir à existência. A ideia central é de existir no mundo uma divisão arbitrária e injusta entre pobreza e riqueza intelectuais; as “vítimas intelectuais” de acúmulos injustos de riqueza intelectual, são autores de discursos sem voz, cujas produções são dispensadas e jogadas num grande lixo cultural. Especificamente no Brasil, me pergunto como Matias Aires, Artur Orlando, Farias Brito, Jackson de Figueiredo, Mário Ferreira dos Santos e Vicente Ferreira da Silva, entre muitos outros, podem ter “desaparecido” dos estudos filosóficos brasileiros.

São os países intelectualmente ricos os que fazem desaparecer filósofos brasileiros, produzindo nossa pobreza intelectual, ou há mediações a ser estudadas com cuidado? Parece claro que a própria intelectualidade brasileira e latino-americana opera diretamente mecanismos de desaparecimento de filosofias autóctones, induzidas por grandes políticas internacionais de produção de miséria intelectual; não se trata de um fato “natural”.

A exclusão é operada por meio de categorias específicas, tais como “qualidade”, “originalidade” e “universalidade”, conceitos que fazem parte de uma populosa família de conceitos eliminatórios; o próprio termo “Filosofia” funciona como tal, o que poderia surpreender. Na contramão da tarefa tradicional dos conceitos – enquadrar, articular e auxiliar no entendimento de questões – estes conceitos excluintes trabalham num

sentido destrutivo e eliminador. O conceito de “qualidade”, em lugar de descrever seu objeto, o constitui com a intenção de discriminar e marginalizar; nos conceitos eliminatórios a sua tarefa excludente é a principal, e sua área de inclusão é residual.

O presente Diário, em suas entrelinhas, acentua uma diferença de raiz entre o pensamento desde a Europa e o pensamento desde a América Latina: a questão da sua própria existência. Quando um europeu filosofa, todos seus problemas são de essência; não há nenhuma dúvida acerca do existir de seu pensamento. Quando um latino-americano se põe a filosofar (e isto se poderia ampliar, por exemplo, para africanos e outros pensamentos marginalizados), ele tem de provar que seu filosofar existe, que ele tem direito a refletir. Seus problemas de essência são problemas de existência, a existência mesma de seu filosofar. Chamo a isto uma exigência de “insurgência” do filosofar latino-americano: para vir a ser, o filosofar desde a América Latina tem de se insurgir contra a exclusão intelectual, sobre o pano de fundo de uma exclusão mais abrangente; não estritamente porque “queira” insurgir-se, mas porque não o deixam “surgir” de outra forma, porque é obrigado a surgir reativo desde a sua já decretada in-existência. O filosofar desde a América Latina é reativo e insurgente ou não é; trata-se de uma imperiosa necessidade de sobrevivência.

Esta obrigada insurgência não deveria conduzir à ideia mítica de uma espécie de “identidade-substância”, ou de “ser autêntico” insondável que ainda teríamos de descobrir, uma ideia, em grande medida, herdada das metafísicas europeias; tampouco se trata de rejeitar os projetos nacionais em nome de alguma pretensa “universalidade” da Filosofia. As filosofias nunca são “universais” de maneira inocente, isenta ou neutra, mas sempre desde algum lugar. São universais perspectivados. Isto não nega universalidades, mas as situa; só há universalidades

situadas. O pensar desde o Brasil (ou desde qualquer outro lugar) não perde universalidade, mas a conquista, porque faz o universal perder a sua abstração e ganhar uma concretude histórica.

Os filósofos europeístas costumam declarar que “não há” filósofos no Brasil nem na América Latina; “grandes filósofos”, só na Europa. A primeira e mais óbvia resposta a isso, contudo, seria perguntar-lhes se conhecem realmente o pensamento latino-americano, brasileiro e não brasileiro; se já leram a teoria lógica do uruguaio Carlos Vaz Ferreira, a teoria dos valores do argentino Alejandro Korn, a estética metafísica de Graça Aranha, a estética geral do peruano Alejandro Deustúa; ou a filosofia da pessoa humana do mexicano Antonio Caso, a Filosofia da lógica de José Vasconcelos, também mexicano, ou a teoria literária de Pedro Henríquez Ureña, da República Dominicana; ou a teoria da mitologia de Vicente Ferreira da Silva, a Filosofia da pessoa do argentino Francisco Romero, ou a teoria dialética do Carlos Astrada, também argentino; a antropologia da dominação do peruano Augusto Salazar Bondy, a filosofia da solidão do mexicano Octavio Paz, a Filosofia do americano do mexicano Leopoldo Zea, ou a teoria lógica de Garcia Bacca, espanhol naturalizado venezuelano; ou a crítica do argentino Enrique Dussel contra o marxismo, a teoria do ser como dever-ser de Miguel Reale ou a lógica da diferença de Luiz Sérgio Coelho de Sampaio, ambos brasileiros. Penso que não conhecem devido a todo este enorme acervo filosófico ter sido impiedosamente submetido aos mecanismos de categorias eliminatórias (e, em virtude disso, considerados trabalhos “não genuinamente filosóficos”, “carentes de universalidade”, etc., etc.).

Autores brasileiros e hispano-americanos não fazem parte do universo de leituras dos estudos filosóficos, programas de pesquisa, ementas, programas, currículo, etc., da vida acadêmica brasileira normal; eles pertencem, na melhor das hipóteses, a áreas de interesses de especialistas, com seus próprios encontros e publicações, que de vez em

quando até criam alguma disciplina concentrada de “pensamento latino-americano”; trata-se de um tipo de estudo marginalizado, tolerado (às vezes ironicamente) e praticado por grupos específicos de profissionais que, numa grande medida, mantêm algum contato com o filosofar eurocêntrico tradicional, sob o risco de se transformar em completas raridades profissionais dentro de suas próprias instituições.

Curiosamente, o Brasil “engancha” com o pensamento latino-americano não por meio de seus “filósofos profissionais”, mas pelos seus sociólogos (Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso), economistas (Theotônio dos Santos, Celso Furtado), pedagogos (Paulo Freire), antropólogos (Darcy Ribeiro, Roberto Da Matta, Viveiros de Castro), historiadores (Sérgio Buarque de Holanda), geógrafos (Milton Santos), etc. Talvez seja chegado o momento de deixar de lado estas distinções acadêmicas, que atrapalham mais do que esclarecem, e considerar a todos estes como filósofos, mesmo sem diploma (e talvez esta seja, nestes tempos, a única maneira em que ainda é possível sê-lo).

Por outro lado, há também uma marcada tendência de autores hispano-americanos se debruçarem sobre questões latino-americanas “esquecendo” dos pensadores brasileiros ou colocando-os numa posição secundária, no registro do “também”. Nas histórias do pensamento latino-americano, como a de Carlos Beorlegui (2006), a maioria de autores hispano-americanos continua sendo esmagadora, inserindo-se apenas, em certos momentos estratégicos, breves menções a autores brasileiros apenas para não esquecê-los totalmente. De fato, quando viajo para o México ou outros países latino-americanos, eles nem sequer ouviram falar de nenhum dos filósofos brasileiros que eu menciono, nem clássicos nem atuais, de maneira que após brasileiros terem feito desaparecer hispano-americanos, o Brasil é por sua vez submetido a um poderoso mecanismo excludor dentro da situação latino-americana. Por que isto acontece?

Creio que um estudo cuidadoso da língua portuguesa por parte de hispano-falantes, e da língua espanhola por parte de brasileiros, sem confiarem no pretense “parecido”, seria um enorme passo à frente para comover o atual eurocentrismo dos nossos estudos filosóficos. A língua, porém, não é tudo. As línguas não constituem obstáculos objetivos a não ser a partir de projetos políticos. O fato é apenas que as línguas não comunicam tudo o que pretendem; mas o problema não é esse, uma vez que os inconvenientes poderiam ser superados mediante esforços recíprocos; o problema é entender por que esses esforços não acontecem e por que não há vontade de empreendê-los, considerando que tanto brasileiros quanto hispano-americanos fazem enormes esforços, por exemplo, para aprender grego, alemão ou francês (não conto aqui o inglês, que na nossa atual situação se aprende não como “segunda língua”, mas como primeira). A questão das línguas é, pois, relevante, mas secundária. A questão primária é: Por que as linhas horizontais entre brasileiros e hispano-americanos são ignoradas enquanto ambos se referem verticalmente a um mesmo referencial externo?

Espero que este Diário, originalmente escrito para estudantes, mas lido e comentado por professores de diversas áreas e pelo público culto em geral, sirva para abrir modestamente uma discussão sobre todas estas questões prementes que não recebem a atenção devida nas aulas tradicionais de Filosofia. Nos últimos anos, a minha lista de agradecimentos cresceu; gostaria de lembrar aqui, entre outros muitos, Daniel Pansarelli, Filipe Ceppas, Luiz Alberto Cerqueira, José Mauricio de Carvalho, Carlos Pérez Zavala, Rafael Alves, Vinicius Saldanha, Fabiano Lana, Orlene Barros e Gabriel Silveira, por novas discussões sobre o sentido e o absurdo de tentar fazer Filosofia no Brasil e na América Latina.

Julio Cabrera, Brasília, junho de 2012.

PALAVRAS PRÉVIAS

(Primeira edição)

Este Diário é, ao mesmo tempo, um breve relatório de minha obra filosófica e um testemunho da maneira como os filósofos tiveram de fazer as suas Filosofias na mudança do milênio na parte sul-americana do planeta, onde se assumir como filósofo foi considerado arrogante e irresponsável. Pelo seu estilo diversificado e experimental, e pelo inevitável recurso à própria biografia, este Diário é uma obra literária tanto quanto filosófica, se utilizarmos estes termos como usualmente. O leitor já verá que, na minha maneira de entender a Filosofia, essas distinções são superficiais e dispensáveis.

O Diário está estruturado em várias partes. Na primeira, faço considerações acerca de como eu vejo a atual situação da Filosofia no Brasil. Na segunda, narro três aspectos da minha trajetória de pensamento: Filosofia da Lógica, Ética e Cinema e Filosofia. Tento explicar como, pensando desde uma maneira peculiar de entender a Filosofia, surgem três reflexões bem díspares, mas profundamente articuladas. Em cada caso se alude, de uma maneira ou outra, às dificuldades de “profissionalizar” estes pensamentos. Na terceira, acrescento novos textos sobre Filosofia no Brasil após ter feito o percurso pela minha Filosofia.

O presente Diário não foi escrito para velhos professores, mas para os numerosos jovens de qualquer tempo que se interessam por Filosofia e não se sentem compreendidos pelas instituições nem ouvidos pelos

seus professores e orientadores. Quero mostrar-lhes que talvez já sejam filósofos sem sabê-lo, e que seus processos de “habilitação” podem fazer com que deixem de sê-lo. “Jovens de qualquer tempo” significa que este Diário também é destinado àqueles jovens que os atuais professores alguma vez já foram, mas que não foi escrito para os professores em que esses jovens se transformarão um dia.

Espero que a minha própria paixão reflexiva lhes sirva de alguma coisa.

Agradecimentos especiais para Gonzalo Armijos, Leônidas Hegenberg, Jorge Jaime, Paulo Margutti, Adriano Naves, Antonio Paim, Jorge Alam Pereira, Cecília Pires, Maurício Saboya e Murilo Seabra.

Julio Cabrera (Brasília, 2009)

kabra7@gmail.com

ACERCA DA EXPRESSÃO “NÃO HÁ FILÓSOFOS NO BRASIL”

Introdução

Uma década atrás alguém publicava uma apelativa manchete a propósito de um recente livro de um pensador local. Ela rezava assim: “Enfim um filósofo brasileiro!” Fiquei surpreso, pois eu pensava que já existiam filósofos brasileiros. Isso me deu a consciência de que a comunidade filosófica local ainda esperava por um filósofo. A convicção geral, e nunca mais revista, é – me parece – que durante os séculos anteriores ao 20 “não houve” filósofos no Brasil, mas apenas diletantes e autodidatas confusos e dependentes das diversas correntes europeias; e que nos séculos 20 e 21 também “não há” filósofos no Brasil, mas tão somente humildes e esforçados “técnicos da Filosofia”, especialistas universitários competentes tentando se inserir nas atividades filosóficas internacionais, por meio do comentário e a análise de autores e Filosofias. Assim, a não existência de filósofos no Brasil parecia fato, e sobre fatos, como se diz, não se discute.

O propósito do presente texto, contudo, é, precisamente, discutir esse pretenso fato, visando a mostrar que não se trata de um fato em absoluto. A minha questão metodológica inicial será a recusa em aceitar que “Não há filósofos no Brasil” seja um fato do tipo, digamos, de “Não há janelas em meu quarto” ou “Não havia livros de Heidegger em Caran-

diru”. Sustentarei que, dada a complexidade da própria questão acerca da natureza da Filosofia, há pelo menos um sentido em que é possível dizer que houve muitos filósofos no Brasil nos séculos anteriores ao 20. E que, atualmente, ao lado dos “especialistas” universitários competentes, e às vezes entre eles, continua a haver filósofos, ou, ao menos, a continuar querendo existir, contra tudo e apesar de tudo.

A verdade ou falsidade daquela frase (“Não há filósofos no Brasil”) vai depender, pelo menos, de três questões preliminares, que vêm já como embutidas na própria emissão da mesma:

- (1) O que significam as palavras “filósofos” e “Filosofia”.
- (2) O que significa a expressão “no Brasil”.
- (3) O que significa “haver” nas expressões “não há”, “não houve”, “não haverá”.

Vou abordar estas questões nessa ordem, como se a frase em questão tivesse a seguinte sequência: “Filósofos – no Brasil – não há (não houve, não haverá)”. Faço, pois, um convite aos jovens estudantes de Filosofia para empreendermos, juntos, esta viagem; descobriremos muitas coisas cruciais para futuras escolhas.

Seção 1. O que significa “Filosofia” e quem são, afinal, “filósofos”? (Uma tentativa de perder as definições)

No atual panorama acadêmico de Filosofia profissionalizada, o problema inicial não é a dificuldade em saber o que seja Filosofia, mas, pelo contrário, o problema de sabermos perfeitamente o que ela seja. De acordo com os padrões monotonamente recitados pela comunidade de filósofos, Filosofia é atividade de reflexão teórica, com vocação univer-

sal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental. Todo mundo aceita esta caracterização de Filosofia. O problema não é, pois, o de não sabermos o que seja Filosofia, mas de sabê-lo demasiado. Eu gostaria de poder recuperar aquele âmbito onde a Filosofia não consegue ser definida com tanta precisão, onde ela ainda é problema.

Recuso-me, em geral, a partir do pressuposto de que Filosofia seja uma coisa só, que todo mundo sabe o que é. Os leitores de meu livro *Margens das Filosofias da Linguagem* (Brasília, 2003) sabem que sustento uma visão plural do filosofar, que Filosofia não é para mim uma única coisa, mas muitas coisas. Num primeiro pensamento, filosofar poderia ser visto, num viés um tanto romântico, como a maneira fundamental de instalação do homem no mundo, uma maneira insegura, temerosa, ignorante, insatisfeita, desejante, incompleta. Pode-se vincular o filosofar com o desamparo da finitude, seja qual for o âmbito em que a reflexão se manifeste, seja na Filosofia da Matemática ou na Filosofia da existência. Nesta visão, o caráter filosófico não se adquire mediante a apropriação dos tecnicismos do pensamento, mas com o próprio ser no mundo. E, de acordo com ela, todos somos filósofos. Num segundo pensamento, porém, nem todos somos filósofos, apenas aqueles seres perguntantes que não só vivem as suas inseguranças insatisfeitas mas as transformam numa forma de sensibilidade para o esclarecimento. O filósofo não será apenas o humano desamparado e incompleto, mas aquele humano que ousa lançar-se sobre seu desamparo e incompletude com paixão reflexiva, com menos medo da loucura que da mediania.

A Filosofia profissionalizada potencializou os meios de indagação de assuntos e, de certa forma, levou-os a um grande aperfeiçoamento desde o ponto de vista de sua tecnicidade instrumental. Também os transformou num poderoso mecanismo de dominação. A Filosofia profissional, contudo, não criou nada, simplesmente processou e inter-

pretou a finitude de uma maneira determinada. O desamparo fica como oculto ou camuflado embaixo das formas profissionalizadas do filosofar, tanto na Filosofia analítica quanto nos estudos dos “especialistas em Nietzsche”. A fragilidade intrínseca a todo filosofar (a todo viver) fica como disfarçada numa maneira aparentemente firme, segura e técnica de “dominar os assuntos” e construir argumentos, mas nem mesmo ali o filosofar consegue esconder seu desamparo original. Pensar, indagar e indagar-se não são coisas que o humano faça por opção, mas algo ao qual ele é impulsionado pelo simples fato de ser. Este é o ambiente onde prefiro pensar a Filosofia: um lugar onde ela perde a insolente precisão da sua atual definição acadêmica.

Filosofar, pois, nesta minha primeira visão, não é uma forma de vida entre outras, mas a forma humana de viver, inclusive a daqueles que nunca leram os “grandes filósofos”, nem tiveram contato com a “tradição filosófica”, mesmo a daqueles que sequer sabem ou entendem o significado da palavra “Filosofia”. A inserção humana no mundo é sempre reflexiva, embora o seja no nível mais elementar e primário, ou se exprima nas linguagens mais primitivas e balbuciantes. Trata-se de um tipo de saber (e de ignorância) que tenta satisfazer-nos e atormentar-nos em nosso próprio ser, em nosso ter-surgido, não apenas em nossas necessidades intramundanas. No filosofar não é primordial a aquisição de informações. Pelo contrário, de certa forma, filosofar pode ver-se como uma maneira de desinformar-se, de descartar informações, de virar-se com o que se tem, de fazer reflexões minimais sem se deixar atordoar pelo excesso de dados. Como filósofos não se trata de “saber mais”, mas de “ser mais” mediante uma indagação sobre o mundo. E por mais erudito que um filósofo possa vir a ser, nunca deveria esquecer da carência fundamental que o constitui, e que não demanda preenchimento ou satisfação, mas simples consumação numa forma de existência.

Nesta trilha, quero ver a Filosofia como a vida exuberante, variada e autocriada do pensamento, como um grande anseio de expandir-se, de ser mais e de ser de muitas formas. Quando a vida do pensamento explode, não sabemos se vai manifestar-se crítica ou acriticamente, radical ou não radicalmente, racional ou não racionalmente. A expansão e diversificação do pensamento caracterizam a vida da Filosofia, a vida do pensamento, e não a sua postura “crítica”, ou “racional”, ou “fundadora” ou “universal”. Proclamar inicialmente que a Filosofia será crítica, radical ou racional, é como tentar prever as suas insuspeitadas formas de desenvolvimento. Para preservar a concepção vital da Filosofia conservando seu pluralismo de formas, quero concebê-la na sua variedade irreduzível e, por conseguinte, com todas as Filosofias em andamento, sem nenhuma delas eliminando as outras.

A minha ideia inicial é, pois, que a Filosofia tem uma natureza *múltipla*, e que a partir dela surgem muitos tipos de textos (orais ou escritos) que podem se considerar filosóficos, desde textos de análise lógica e consideração científica até escritos existenciais, místicos e autobiográficos. Não gasto meu tempo tentando mostrar que algum pensador “não faz Filosofia” ou que “não é filósofo”. Não assumo aqui nenhuma atitude de escândalo diante da multiplicidade ou do “caos” do termo “Filosofia”, ou de impaciente exasperação diante de sua “indefinição”, pois vejo a multiplicidade do filosofar como um desdobramento da sua própria natureza, não como um penoso acidente histórico a ser lamentado e resolvido.

Nesse âmbito reflexivo eu coloco, neste Diário, uma crítica contra a “Filosofia profissional” não pelo fato de ela erguer uma certa visão de Filosofia, mas por ter entendido essa forma como uma definição permanente e redutiva das suas múltiplas formas; não por ter desenvolvido a vida da Filosofia numa certa direção viável, mas por ter pretendido

legislar sobre essa exuberante forma de vida chamada pensamento. As articulações acadêmicas do que a Filosofia deva ser ou não, parecem descartá-la como impulso variado e incerto de indagação.

A Filosofia, como a vida mesma, desenvolve-se num *continuum* vital de pensamentos, desde a máxima articulação lógico-analítica até o mergulho existencial no fluxo do vivido. Análise e existência são suas polaridades, e as Filosofias se desenvolvem numa gama rica e variada dentro desses extremos. As escolhas filosóficas são norteadas pelos dois grandes medos do ser humano: o medo à incerteza e o medo à certeza, o medo de tudo estar indeterminado, e o medo de tudo estar determinado, o medo a perder o sentido e o medo de perder a liberdade. Na minha concepção da Filosofia, a opção pelo pluralismo é a opção de deixar os humanos terem os medos que se possam permitir. Não obrigá-los a viver medos dos quais não saibam se defender. Nenhuma estrutura acadêmica deveria determinar como a vida filosófica de um ser humano deverá desenvolver-se, mas fazer tudo para que as mais variadas formas surjam, se oponham e convivam.

Tampouco a Filosofia, como eu a vejo, seja ela a mais analítica ou a mais existencial, tem especiais compromissos com o mais “profundo”, com o interessante, o importante e não banal, com o novo ou menos evidente. O filósofo não é um malabarista sempre na obrigação de apresentar o inaudito. Uma das coisas que um filósofo, instintivamente, “escolhe” é o particular nível de “profundidade” em que seu pensamento será capaz de se desenvolver. Deverá encontrar seu próprio ambiente, seu próprio ar, o meio onde possa respirar livremente, seja na superfície ou nas profundezas. Um filósofo genuíno não pensa tentando evitar dizer trivialidades, coisas que todo mundo sabe, nem anunciar algo particularmente impressionante e insondável (lembrar o frequente tédio dos professores em congressos de Filosofia por não escutarem “nada de novo, nada que já não se saiba”). Um pensamento autêntico poderá compor-se

de trivialidades, enquanto seja importante colocá-las novamente. Um filósofo poderá encontrar o que procura na superfície do pensamento, nas coisas que todo mundo visualiza.

Não tento aqui definir a Filosofia, mas, pelo contrário, despojá-la de toda definição fixa, deixá-la o mais livre possível para ela mesma achar suas definições mais cabíveis, provisórias, celebradas ou desabonadas. Assim como quero vê-la livre de qualquer obrigação “crítica”, “teórica” ou “profunda”, gostaria de vivê-la sem o estigma do afirmativismo edificante que a tem perseguido ao longo dos árduos tempos, como uma luta contra a retórica, o relativismo, o ceticismo, o pessimismo e o niilismo. Creio que a Filosofia não tem o dever de buscar a edificação conceitual, a salvação pelas ideias, ou a construção de uma sociedade justa. Quanto menos “tarefas” ela tiver, melhor. Não descarto a possibilidade de a sofística, a retórica, o relativismo, o ceticismo, o pessimismo ou o niilismo serem poderosas formas de pensamento. Não é a minha tarefa como filósofo “vencer o ceticismo”, “superar o relativismo”, “ir além do niilismo”, ou “não se deixar abater pelo pessimismo”, mas ponderar se o ceticismo, relativismo, niilismo ou o pessimismo podem desenvolver-se como legítimas possibilidades do pensamento. Se o ceticismo for correto, deveremos ser céticos. Se o relativismo vê aspectos importantes do real, deveremos ser relativistas. Se a nossa reflexão nos leva a ver o mundo como nada, deveremos ser niilistas e pessimistas. Um filósofo não tem apostolados nem missões nem a obrigação de se engajar em cruzadas. Não tenho, pois, nesse sentido, qualquer concepção afirmativa do filosofar. A atividade filosófica é, para mim, impiedosa, incisiva e sem perdão e vai até onde as suas categorias a conduzam. Uma Filosofia poderá abalar os valores que sustentam a nossa sociedade, ou poderá, inclusive, destruir seu próprio sustentador. É uma tarefa perigosa, cujos desfechos não podem ser previstos.

Nesta visão da Filosofia, entender o filosofar em termos “profissionais” (como conjunto de conhecimentos históricos e técnicas de abordagem) é tão estranho quanto entender a vida humana mesma – como nosso surgimento no mundo – em termos profissionais, como conceber a vida profissionalmente, como ser um “ser humano profissional”. A Filosofia não consiste primordialmente em algum conjunto de conhecimentos acumulados ao longo do tempo, nem na organização sociopolítica e institucional de tais conhecimentos. Desaparecida a raça humana, quando outros seres não humanos (suponhamo-los não finitos e, portanto, não necessitados de Filosofia!) visitem a Terra desabitada e encontrem arquivos com obras de filósofos e seus muitos comentários (muitos deles em português), eles não terão acesso, por meio disso, ao *filosofar*, não saberão o que foi a Filosofia no planeta Terra, pois o filosofar é um tipo de inserção no ser que terá desaparecido com os seres humanos, e disso não haverá registro.

Gostaria, pois, que esta visão plural vital e negativa da Filosofia não a definisse, mas a liberasse para suas possibilidades mais próprias, sejam elas as mais “articuladas” e lógico-analíticas, sejam as mais “fluidas” e hermenêutico-existenciais, atividades filosóficas com uma tendência para articulação lógica, objetiva e argumentativa, e outras com anseios de manifestar experiências vividas em sua fluidez histórica, temporal. O filósofo tenta apresentar o mundo e, ao mesmo tempo, desenhar o próprio rosto na empreitada. Este duplo registro carrega diferentes estilos reflexivos, uns mais argumentativos, outros mais narrativos. Eu considero que a Filosofia abrange ambas as dimensões, o que nos permite chamar “filósofos” a pensadores tão díspares quanto Rudolf Carnap e Sören Kierkegaard (possivelmente os dois polos extremos do filosofar-vida), e sem que em Carnap estejam ausentes os elementos vividos nem em Kierkegaard os elementos argumentativos.

Isto significa que eu não considero que o que Carnap fez esteja “malfeito” porque lhe “faltam” elementos históricos e existenciais, ou que Kierkegaard esteja “errado” porque “lhe falte” rigor argumentativo, nem concordo com qualquer movimento que tente desqualificar o que eles fazem como sendo “sem sentido” ou como não sendo “Filosofia”, nem com aqueles que tentariam “corrigi-los” ou reduzi-los a outros estilos textuais (o que não exclui comparações e confrontos críticos, enquanto não impliquem redução ou eliminação).¹ Prefiro deixar aos filósofos a tarefa de desenvolverem as Filosofias que melhor sentem e que sejam mais capazes de fazer, sem impor-lhes obrigações, nem missões, nem coações metodológicas ou estilísticas. Para mim, cada um deles estará fazendo *Filosofia* em seu pleno direito, explorando as tendências articuladas ou vivenciais da atividade filosófica em certos graus e níveis de sua reflexão ou análise. Eu vejo a Filosofia como um constante oscilar entre o mais estruturado e o mais histórico, entre a arquitetura lógica dos argumentos e as grandes vivências fundadoras. E é compreensível que os pensadores concretos possam ter mais ou menos sucesso numa ou noutra destas empreitadas. Deixemos as pessoas pensarem. Estamos fazendo isso no Brasil?

Seção 2. O que significa a expressão “no Brasil”? Em direção ao ato singular de filosofar

A opinião hoje dominante dentro do que podemos chamar a “situação” brasileira, entre os professores de Filosofia, é que não tem qualquer sentido colocar a questão de uma “Filosofia nacional”, ou de uma “Filosofia brasileira”. Claro que a expressão “Filosofia brasileira” poderá ser aceita sem problemas – assim se diz – caso se pretenda com

¹ Cfr. Meu livro *Margens das Filosofias da linguagem*, 2003, parte IV.

ela apenas apontar para as atividades filosóficas (sejam do tipo que for) efetivamente realizadas num país chamado Brasil. Seria só isso, porém. A expressão “Filosofia brasileira” torna-se escabrosa, pelo contrário, quando sugere que deva existir algo assim como uma Filosofia ligada com uma certa “maneira de ser”, com um “espírito nacional”, o qual removeria a Filosofia de seu caráter “universal” como dado pela tradição filosófica ocidental. Isto já é monotonamente repetido por todos os professores e não merece por parte deles qualquer reconsideração mais ambiciosa.

Eu vou concordar aqui com esta posição oficial, não porque a questão não seja controversa e importante, mas porque este não é meu ponto de maior interesse. Vou admitir que se um filósofo pensa no Brasil ou (como direi) *desde o Brasil*, ele não fará “Filosofia brasileira”, mas pura e simplesmente “Filosofia”. Embora esse filósofo faça uma atividade que denunciará as suas origens de alguma maneira (em grande medida), não proposital, como é nórdico o pensamento de Kierkegaard, britânico o pensamento de Locke, norte-americano o pensamento de Dewey, brasileiro o pensamento de Farias Brito e argentino o pensamento de Domingo F. Sarmiento. Deixo, pois, a polêmica sobre Filosofia e nacionalidade para uma outra oportunidade, apenas frisando que penso haver aí uma questão genuína e polêmica, e não apenas algo absurdo do qual não vale a pena ocupar-se.

Quero distinguir aqui, entretanto, várias expressões, em geral superpostas, fundamentalmente três:

- (a) Filosofia brasileira.
- (b) Filosofia no Brasil.
- (c) Filosofia desde o Brasil.

Parece-me que os professores de Filosofia confundem sistematicamente estas três questões quando sustentam as suas reiteradas teses antinacionalistas e universalistas, pois aceitar a afirmação “Não há Filo-

sofia brasileira” (no sentido “nacional” que foi antes mencionado), não implica obviamente aceitar “Não há Filosofia no Brasil”, e tampouco implica (não obviamente) aceitar “Não há filósofos desde o Brasil”. Esta diferença entre “no” e “desde” pretende ter aqui a seguinte relevância: “no” significa apenas que há uma série de pessoas que estudam Filosofia dentro de um país (no sentido acadêmico perfeitamente claro que foi posto no início desta reflexão), e apresentam trabalhos filosóficos em encontros nacionais e internacionais. Essas pessoas fazem as mesmas coisas que outras pessoas fazem em outros meios (na Dinamarca ou no Chile). Simplesmente trata-se de atividade filosófica que acontece, de fato e por acaso, no Brasil e não na Dinamarca ou no Chile. Assim, eu dou a este “no” todo o sentido da gratuidade geográfica e nacional que a ideologia predominante exige.

Pelo contrário, quando falo de “Filosofia (e de filósofos) *desde o Brasil*”, não falo neste sentido puramente gratuito, nem tampouco, como veremos, num sentido puramente geográfico, posto que pensadores que pensam desde o Brasil carregam uma série de influências e referenciais não estritamente brasileiros, num sentido puramente geográfico ou local. Trata-se de um “desde” vital e reflexivo. Pensadores que pensam desde o Brasil, e que assim fazendo, fazem simplesmente Filosofia (não “Filosofia brasileira”), a fazem, entretanto, a partir de sua inserção individual num meio reflexivo particular, não se limitando a simplesmente desenvolver um estudo (em geral, um comentário) que poderia ter sido pensado a partir de qualquer outro lugar e por qualquer outro indivíduo. Assim, um filósofo *desde o Brasil* (o que se diz aqui sobre o Brasil aplica-se, obviamente, a qualquer outro país) foge, ao mesmo tempo, da pretensa (e frequentemente enigmática) necessidade de uma “Filosofia brasileira”, mas também da total gratuidade do “universalismo” impessoal da Filosofia “profissional” universitária.

Filósofos que pensam *desde* o Brasil farão simplesmente Filosofia (e não “Filosofia brasileira”), mas não farão Filosofia que qualquer outro poderia ter feito desde qualquer outro lugar, nem farão meros comentários sobre Filosofias feitas em outros lugares. Não serão, pois, nem pensadores ultrapessoais (“pensadores nacionais”) nem pensadores “impessoais” (“técnicos da Filosofia”, como é hoje recomendado), mas filósofos *pessoais*: eles terão apresentado em seus textos a sua pessoa filosófica, a sua procedência de pensadores. Os filósofos não estão nacionalmente filiados, mas tampouco são conjuntos de exilados. A estes eu chamo “filósofos *desde o* Brasil”, pensadores que não são nem exóticas entidades nacionais nem comentadores anônimos.

Nesta linha de pensamento, o fato de se negar que exista algo como “Filosofia brasileira” não implica negar que exista “Filosofia *no* Brasil”, e isso é algo que os próprios professores aceitarão sem problemas, pois a Filosofia que acontece num país pode ser feita por “estudiosos de Filosofia”, cada vez mais bem subsidiados e mais competentes, no sentido “profissional” destes termos. A grande controvérsia não se apresenta aqui, mas tão somente quando se introduz a terceira categoria, a de “filósofos *desde o* Brasil”, e quando se sustenta, como eu o faço, que aceitar que não há “Filosofia brasileira” (no sentido nacional) não implica aceitar que não possa haver filósofos que pensam *desde* uma nação, pois a situação considera que, mesmo quando se desfazem de sua ilusão de querer fazer “Filosofia nacional”, os pensadores brasileiros não conseguem (por “carência de tradições”, por “falta de cérebro filosófico”, ou por outros motivos) serem simplesmente filósofos (não digamos “filósofos brasileiros”). Isto eu creio ser errado, e não simplesmente errado, mas me parece constituir um erro fatal, capaz de apresentar um enorme perigo para o futuro da Filosofia no Brasil e para os jovens que hoje estudam Filosofia.

A minha convicção é que existiram no passado e existem atualmente filósofos brasileiros, neste sentido de filósofos que pensam desde o Brasil. (E também, é claro, existiram e existem filósofos argentinos, chilenos, bolivianos, paraguaios, indianos, japoneses e africanos. Assim se entendermos Filosofia não apenas como uma atividade profissional entre outras, mas como um modo de ser do humano, com toda a imprecisão exposta na seção primeira, como poderia um povo existir sem Filosofia?). Por outro lado, filósofos podem existir no Brasil e em outros lugares, mas se não existirem os mecanismos informacionais, institucionais e valorativos, que permita visualizá-los, eles não serão descobertos. Pelo contrário, tentarei mostrar que a estrutura atual de nossa comunidade filosófica tende a ocultar e mesmo eliminar sistematicamente o filosofar quando ele aparece. De nada serve alguma coisa existir se a lógica da distribuição de informações impede que as pessoas a vejam.

Hoje nós temos um aparato de informação (publicação de livros, elaboração de bibliografias) que nos permite visualizar perfeitamente trabalhos filosóficos alemães e norte-americanos de todos os níveis, mas que nos impede a visualização de grandes esforços reflexivos sul-americanos. Todo mundo conhece *Mortal Questions*, de Thomas Nagel, mas poucos conhecem a *Metafísica de la Muerte*, do mexicano Agustín Basave Fernandez, publicado 14 anos antes do livro de Nagel. Quantos professores de Filosofia brasileiros conhecem o pensamento de Octavio Paz, Angel Vasallo ou Francisco Miró Quesada? A “não existência” de Filosofia no Brasil (e em muitos outros países) pode ser um efeito produzido pela particular distribuição da informação hoje imperante no mundo, pela particular estrutura das instituições de ensino e de pesquisa e por ideias unilaterais do que tenha ou não valor como Filosofia. Alterando estas condições, começaremos a “ver” os nossos filósofos, ou seja, quando deixarmos de buscá-los nos lugares errados e com as imagens e expectativas erradas.

Dentro do contexto da atual profissionalização da Filosofia, pelo contrário, a questão se coloca como se não existissem ainda filósofos no Brasil, e tivéssemos de criar as condições para eles virem algum dia a existir. Tanto os que não acreditam numa Filosofia no Brasil (nem no sentido nacional de uma “Filosofia brasileira” nem mesmo numa Filosofia desde o Brasil), os “universalistas” ou “internacionalistas”, quanto os que acreditam, sempre a questão toda está colocada em termos fortemente sociais e institucionais. Os primeiros pensam que é necessário criar uma comunidade de estudiosos de textos, de bons comentadores e conhecedores de Filosofia clássica e moderna, capazes de gerar *papers* e livros que possam concorrer dignamente no plano internacional. Essa deve ser considerada, segundo eles, como a contribuição brasileira à Filosofia. A ideologia universalista parece-me hoje predominante entre os professores de Filosofia de todo o mundo, mas com feições próprias no Brasil e demais países de América Latina, de acordo com a atual geopolítica filosófica. Por outro lado, os escassos críticos da Filosofia acadêmica defendem que se deve criar condições sociais, culturais e mesmo institucionais que favoreçam um pensamento original e criador, devendo-se lutar contra o colonialismo ainda presente nas mentes dos pensadores brasileiros, que os leva a copiar moldes externos em vez de “pensar por si mesmos”. Em ambos os casos, *todo* o problema do filosofar original e criador é pensado dentro dos termos de um preparo sociocultural que permitiria um futuro desenvolvimento do pensamento filosófico: do ponto de vista universalista, deve-se preparar gerações de eruditos e comentadores, criando-se então uma comunidade de contribuidores à Filosofia internacional; do lado independentista, deve-se criar uma “massa crítica” (para empregar o jargão) que abale as estruturas da “dependência cultural” e prepare as condições para um pensamento independente.

Após assumir a ideia de Filosofia exposta na seção anterior, este tipo de abordagem deve deixar-nos totalmente perplexos, pois ela sugere que um filósofo deva ser o produto de algum ambiente sociopolítico e

cultural favorável, de tal forma que, dadas certas condições, o filósofo poderá surgir. Daí que a posição dominante tanto quanto seus detratores gastem muito tempo falando das condições sociais e culturais de criação de Filosofia, das condições da formação filosófica no atual contexto cultural, do número de traduções existentes, da criação de pós-graduações de nível, e assim por diante, como se estas questões fossem as únicas decisivas para a gestação de um pensamento filosófico autêntico e criador, como se a partir de condições sociais determinadas fosse surgir, agora sim, um autêntico filósofo.

Após a primeira perplexidade que isto produz, começo a pensar na melhor maneira de formular as minhas próprias ideias a respeito desta difícil questão. Creio que em todas essas análises é sistematicamente esquecido o motivo profundamente *singular* do ato de filosofar, singularidade que independe, inclusive, do tipo de filosofar de que se trate: pode ser um pensamento fortemente pessoal (tipo Kierkegaard) ou marcadamente social (tipo Marx) ou mesmo acentuadamente erudito (tipo Husserl ou Heidegger), sem que essa singularidade deixe de se manifestar. Ainda que surja, inevitavelmente, num meio social e cultural particular, este não será suficiente para gerar um pensamento sem a participação decisiva de uma personalidade que sofre determinados problemas e não pode evitar colocá-los em textos, escritos ou orais. O pensamento surge da própria vida do filósofo, tanto de seus desgarramentos pessoais quanto de suas perplexidades intelectuais, inseparáveis uns dos outros. Certo que seu pensamento estará inserido num determinado meio social e cultural que ele irá, de uma forma ou outra, refletir. Alguém não começa a filosofar, contudo, somente porque as condições sociais e culturais do país onde por acaso vive chegaram a um ponto em que filosofar se tornou possível. O filosofar próprio surge *também* de uma vontade singular de expor o mundo de uma maneira inevitavelmente pessoal (mesmo que se trate de um filosofar social e público).

O ato singular de filosofar pode inclusive provocar uma forte ruptura com as “condições existentes”, e comumente a provoca. A poderosa vontade de manifestar uma visão das coisas – do ser, do conhecimento, da linguagem, da ética, da estética, da fé, do número ou da mente – está inserida numa sociedade histórica e culturalmente datada. Esta consideração sociocultural, no entanto, jamais será suficiente para explicar ou motivar o surgir de um pensamento filosófico. Havia no ambiente de Kierkegaard algo como uma “Filosofia dinamarquesa”, ou um particular “ambiente filosófico” que pudesse prever o surgimento do caso Kierkegaard? Nem antes nem depois de Kierkegaard existiu algo como um ambiente social e cultural dinamarquês que propiciasse o surgimento de um pensador tão profundamente original (e tão profundamente nórdico!) quanto Kierkegaard. Este foi, simplesmente, um pensador torturado por motivos pessoais (a influência do pai, seu aspecto físico desconsolador, seu noivado) e intelectuais (a questão religiosa, a questão estética), que *teve a vontade*, a sensibilidade e o talento de colocar em discursos e em livros sua particular visão do mundo, mesmo que o que ele escrevesse fora tecido (como parece inevitável!) com os elementos que sua época e seu ambiente lhe proporcionaram, em particular o vizinho ambiente alemão. Se for verdade que “não há filósofos no Brasil” (como não os havia na Dinamarca), não será somente por não termos aqui as “condições sociais e culturais” para o surgir de um filosofar próprio. Pode também estar faltando (por motivos complexos que tentarei analisar) o outro elemento, a decisão filosófica fundamental, a vontade de pensar, o ato singularíssimo.

Isto leva-me naturalmente a um segundo ponto. No Brasil e em muitos outros países latino-americanos (e talvez também em outros) se tem a ideia de que se precisa de um longo “preparo” para gerar um pensamento próprio. Fala-se em “etapas”, uma primeira de aquisição de material de estudo (traduções, etc), uma segunda de elaboração de Filosofia comentada e erudita, e, finalmente, uma de Filosofia original

e própria. Fala-se (e isso me deixa literalmente aterrorizado) de queimar gerações e gerações de jovens filósofos em prol do atingir uma geração que, finalmente, fará Filosofia. Acredito que esta ideia de que para filosofar se precisa de um grande “embalo” seja perigosamente destruidora e simplesmente falsa. A mesma está baseada na acentuação desmedida na preparação das “condições sociais e culturais” e na ávida aquisição de informações, sem que a singularidade e afirmação do ato criador filosófico se ponham em relevo. De certa maneira, enquanto as condições sociais e culturais são extensivas, e tomam muito tempo, o ato singular de filosofar é intensivo e pontual, e pode ser assumido em qualquer momento (com resultados os mais variados). Não estou sugerindo que um filósofo surja por milagre só pela própria vontade; o ato singular é uma aventura e comporta sempre um grande risco. Para assumir este risco, porém, não se precisa de nenhum “embalo”, nem queimar gerações, nem absolutamente nenhum “preparo” prévio além do que já temos: estamos em condições de tentar filosofar por contra própria se tivermos a sensibilidade e a vontade de fazê-lo, o que sempre será uma empreitada árdua, um salto nas trevas, como sempre tem sido.

O profissional acadêmico certamente contestará esta minha concepção da Filosofia. Dirá que se trata de uma concepção “abstrata” da atividade filosófica que parece surgir do nada, sem história nem sociedade, uma concepção subjetivista ou arbitrária, que torna a Filosofia um acidente gratuito, mágico e inexplicável. Parece ponto pacífico, entretanto, conceder que um filosofar precise de uma base na prática social na qual o filósofo está inserido, e isto nunca será aqui negado. A minha tese é que um filósofo não surge automaticamente de uma prática social ou de um meio social favorável, nem deixa de surgir num desfavorável (como o menino do filme inglês “Billy Elliot”, que se torna bailarino numa comunidade de mineiros). Permitam, por favor, que fale de meu caso particular (lembre-se: isto é um Diário): que eu nascesse num país (Argentina), numa cidade (Córdoba) com uma intensa atividade chamada

Filosofia, cidade com uma das universidades mais antigas da América (fundada em 1613), com um bom departamento de Filosofia, etc., tudo isso, *per se*, não me tornou um (bom ou mau) filósofo. O que me tornou um (bom ou mau) filósofo foi uma experiência primordial e a vontade de explicitá-la por meio da escrita e da exposição oral; foi a infelicidade, o desamparo, um certo tipo de sensibilidade diante da desonestidade das pessoas, um grande inconformismo com as maneiras falaciosas com que as pessoas raciocinavam, etc. Claro que, de maneira inevitável, eu acabei descrevendo estas experiências precisamente nos termos que a minha cultura me proporcionara, mas isso é trivial e ninguém irá negá-lo.

O filósofo poderá, inclusive, surgir *em oposição* às práticas vigentes (como eu penso que deverá, em grande medida, acontecer no Brasil, como tentarei mostrar depois). Um certo conjunto de práticas poderá não possibilitar (ou mesmo impedir) o surgimento de filósofos, e estes poderão surgir reativamente. Mesmo nesses casos, todavia, eles vão dar expressão as suas Filosofias nos termos (mesmo que opositivos e não confirmadores) que as suas comunidades lhes forneçam; é por isso que seu ato singular de filosofar não será nem “mágico” nem “inexplicável”, mas alguém terá de decidir, às vezes contra a desmoralização imposta pela comunidade (como aconteceu, por exemplo, no caso de Frege), *que irá filosofar*, apesar de tudo e contra tudo.

O paradoxo de um filosofar que não surge automaticamente de seu meio cultural mas que, de todos os modos, o reflete, pode ser amenizado distinguindo a perspectiva da decisão singular de filosofar e a perspectiva da inserção desse filosofar num meio e numa época. Não imaginamos Kierkegaard dizendo algo como: “*Construirei uma obra que represente o auge do ponto de vista moderno sobre a moralidade*” (que é aproximadamente a interpretação que MacIntyre faz dele em *After Virtue*). Ou: “*Farei textos que se tornem alicerces de uma Filosofia da existência*”, pois estes são elementos socioculturais introduzidos “de fora” do ato singular

de filosofar. O filósofo acabará tendo, pelo lado externo, uma significação sociocultural nos termos de seu âmbito de atuação, mas ele mesmo não precisa levá-los em conta e muito menos considerá-los a motivação crucial de seu filosofar. Um filósofo simplesmente filosofa, e do resto os outros se ocuparão.

É interessante e ilustrativo (embora um tanto deprimente) examinar as objeções que os professores de Filosofia opõem a este indispensável “ato singular do pensamento” (ou seja, a este meu entendimento do que seja ser filósofo), pois será a partir delas que poderemos entender as estruturas que hoje produzem e avaliam o trabalho filosófico neste país e em grande parte do mundo. Eles costumam apresentar objeções mais ou menos automáticas. (Este é um fenômeno notável. Parece típico da academia adotar *arguições-padrão* que *a totalidade* dos seus membros partilha, sem qualquer destaque individual de opiniões ou pontos de vista diferenciados). Vejamos, pois.

- (1) *“Não se pode começar a filosofar desde o nada. Isso não existe. Toda vez que nos ocorre um problema, há uma inserção do mesmo em uma tradição filosófica e, por conseguinte, em uma literatura disponível sobre a questão. A maneira séria de fazer Filosofia é, dado um problema, procurar a literatura relevante inserida nessa tradição, e conhecê-la profundamente, antes de escrever qualquer coisa sobre a mesma, sob o risco de, por desconhecimento, incorrer em repetições, em coisas já sabidas ou em ingenuidades”*. (O famoso terror a “descobrir a pólvora”, sobre o qual escrevi um texto incluído na Parte 3 deste Diário).
- (2) *“Pretender filosofar a partir de nada, apenas pelas próprias forças reflexivas, faz cair no diletantismo, na improvisação e no autodidatismo falsamente autossuficiente (ou no “achismo” do “eu acho”), atitudes que acompanharam a atividade filosófica no Brasil durante os séculos anteriores ao 20. Este tipo de filosofar diletante, de pretensos ‘livre-pensadores’, se tentado ainda nos dias de hoje, é simplesmente irresponsável, e cria “Filosofia frouxa”,*

aquela que se faz a partir da ideia vaga de que “todos somos filósofos” e de que cada um de nós pode e deve ousar filosofar a partir da própria pessoa e dos próprios pensamentos e experiências. Pelo contrário, todo e qualquer tratamento sério de um problema passa por um conhecimento das arguições existentes na comunidade, dentro das quais as próprias colocações e pensamentos terão de se situar”.

Também faz parte desta ideia profissionalizada do pensamento o domínio adequado de uma metodologia de acesso aos textos (uma “tecnologia do texto”), uma capacidade reflexiva e argumentativa sólida que não se apoie apenas em meras intuições, mas em raciocínios bem encadeados e rigorosos, que possam propiciar resultados novos aos problemas tratados, ou maneiras diferentes de visualizá-los. Assim, domínio da literatura, argumentatividade e obtenção de resultados são as características mais claras da atividade filosófica academicamente concebida. Isto configura o caráter de “sério” e “responsável” para qualquer empreendimento filosófico que pretenda hoje ter alguma visibilidade.

O professor acha que esta maneira de fazer Filosofia constitui a *única* maneira *séria* de fazê-la, que não há alternativas viáveis que mereçam qualquer consideração. De fato, o debate não está sequer aberto. Esta incapacidade de avaliar alternativas e de ponderar outras maneiras de fazer Filosofia seriamente leva para aquela que me parece ser a característica mais grave da atual situação da Filosofia no Brasil: a ideia de estarmos no caminho certo, de estarmos, aos poucos, crescendo e nos aproximando dos grandes centros produtores de Filosofia, conseguindo escrever e apresentar trabalhos que nada ficam a dever aos seus semelhantes europeus ou norte-americanos.²

² Este otimismo é claro ao longo do livro *Conversas com filósofos brasileiros*, no qual muitos dos entrevistados falam animadamente das atuais condições da atividade filosófica no Brasil. Seu otimismo funda-se, especialmente, em três fatores: criação de um público

Resumindo esta tentativa de “radiografia”, diria que os professores de Filosofia estão caracterizados por uma série de medos que os afastam de qualquer ato singular de filosofar: medo do diletantismo e do autodidatismo, medo de “descobrir a pólvora”, medo de que, em Filosofia, se possa afirmar “qualquer coisa”, medo das intuições soltas sem argumentação sólida, medo de toda forma de pré-profissionalismo, medo da “Filosofia frouxa” de baixa qualidade, medo da rejeição pelos padrões internacionais de qualidade, medo da “má formação”, medo de pensar sem ter-se “reciclado” adequadamente, e, finalmente, o pior de todos os medos, o medo das alternativas (pois se não existisse este último medo, todos os outros seriam amenizados).

Eu sustento que, a persistir esta atitude, *o surgimento de filósofos desde o Brasil (ou o reconhecimento daqueles que já tentaram ou tentam ousar sê-lo) está simplesmente impossibilitado por princípio*. Entre outros motivos, porque essas não foram características daqueles que consideramos hoje grandes pensadores (os mesmos que os próprios professores de Filosofia consideram como tais). A suspeita, porém, é que nem mesmo pequenos filósofos conseguiriam filosofar seguindo essa política de pensamentos. Assim, na medida em que pensadores do atual contexto se atrevessem a pensar no estilo em que o fizeram os filósofos (grandes ou pequenos, e seja qual for o resultado – ridículo ou genial – da empreitada), eles simplesmente não seriam visualizados. Se não for demonstrado que não mais podemos (por algum motivo) filosofar como os grandes filósofos, parece haver aqui uma grave inconsistência no filosofar acadêmico.

O aluno Ludwig Wittgenstein não receberia nem diploma de mestre em nossas universidades: ele não revisou toda a literatura relevante, apenas deu uma olhada (muito apressada em alguns pontos) nos escritos

filosófico, a boa qualidade das Pós-Graduações e o significativo aumento do número de boas traduções de obras filosóficas (Cf., por exemplo, Nobre; Rego, 2000, p. 54, 55, 56, 79, 211, 342, 413).

de Frege e nos *Principia Mathematica*, e já se lançou temerariamente a escrever o que ele achava dos problemas ali expostos. Estes problemas estavam, na verdade, diretamente vinculados com questões que o atormentavam, tais como os limites do que podia ser dito e a relação de formas de vida com os problemas filosóficos. Ele teve uma maneira muito pessoal de apropriação da problemática fregeano-russelliana. O *Tractatus* apresenta teses sem justificação, quase nunca argumenta, e expõe os pensamentos em forma aforística e fragmentada, às vezes mostrando-se difícil seguir o “fio condutor”. A obra, pois, não segue os padrões de argumentatividade e extração de resultados que se esperaria de uma obra filosófica séria. Wittgenstein também afirma, no prefácio da obra, não estar preocupado com a originalidade de suas ideias, ou seja, com o fato de outros terem pensado o mesmo que ele, e muitas vezes manifestara dúvidas acerca do valor do que escrevia: aquilo devia, de todas as maneiras, ser pensado, além ou aquém de que fosse ou não uma contribuição “valiosa” à Filosofia.

Às vezes se considera o caso Wittgenstein como especialmente fácil, dadas as características de sua personalidade e seu modo muito peculiar de filosofar. Vejamos, no entanto, o caso de um outro filósofo que não possui tais características, e que muitas vezes foi tomado como protótipo de filósofo acadêmico. Immanuel Kant era, certamente, erudito, bom conhecedor da história da Filosofia e inclusive da história da ciência, além de possuir conhecimentos científicos sólidos; ele foi um professor e inclusive um funcionário. Pareceria enquadrar-se muito bem dentro das normas acadêmicas atuais, mas o aluno Kant também seria reprovado numa boa pós-graduação brasileira, pois apesar de ter feito muitas leituras de história da Filosofia, esses conhecimentos sempre vêm à tona, em suas obras, num viés apropriativo, dentro do seu próprio projeto filosófico. A questão não é, portanto, a erudição, mas o particular uso que dela é feito. Quando Kant critica Locke ou Leibniz ou Descartes, nunca está fazendo “revisão de literatura” (como tal, seria uma revisão

muito “frouxa”!), mas ele o faz sumariamente e sempre de um ponto de vista muito pessoal, sem entrar em pormenores e tendo em vista seus próprios objetivos como pensador. Tanto no desconhecimento da história da Filosofia por parte de Wittgenstein quanto no conhecimento que dela tinha Kant, aparecem sempre predominantemente ou a originalidade da abordagem ou a apropriação pessoal desses conhecimentos.³

Aqui os professores podem voltar ao ataque por meio de outros argumentos também muito conhecidos e sempre repetidos nos mesmos termos. Não creio que alguém pudesse provar que também os grandes filósofos, apesar de tudo, fizeram as suas Filosofias seguindo padrões acadêmicos profissionais, de maneira que penso que aqui somente se poderia replicar da seguinte maneira: “É verdade – diriam eles – que os grandes filósofos transgrediram normas, mas eles podiam fazê-lo porque eram geniais. As normas acadêmicas constituem o procedimento aconselhado para todo tipo de pessoas comuns, desprovidas de genialidade e, muitas vezes, de mero talento. Significa que, se um gênio aparecer, poderá fazer Filosofia sem observá-las, mas se trata sempre de casos excepcionais, em que a alta qualidade das idéias dispensa as imposições metodológicas”.

A noção de “gênio”, contudo, tornou-se hoje problemática. Ela tem sido uma noção idealista-romântica plausível no século 19, mas intragável nos dias atuais. Quando não tem sido uma noção claramente metafísica, ela pôde ser explicada cientificamente pela biologia mas sempre de maneira problemática, não como uma propriedade que apareceria em alguns indivíduos sem nenhuma intervenção do ambiente.

³ A lista de reprovados poderia aumentar incluindo Aristóteles, que nunca conseguiu especializar-se e escreveu dispersamente sobre tudo (lógica, ética, poética, estética, metafísica, etc., etc.); também Platão, cuja obra filosófica é feita em forma literária, e não no estilo expositivo adequado; também Agostinho e Descartes, que escreveram autobiografias, e assim por diante. É muito raro encontrar um único pensador importante que seja também um bom expositor de outras Filosofias.

De tal forma, também a organização social contribui fortemente para que determinados indivíduos tenham sua “genialidade” reconhecida, e essa mesma organização social pode decretar a inexistência de gênios. A genialidade é largamente construída de acordo com as expectativas de grupos culturais e projetos específicos: mesmo com bases biológicas, não é algo tão simples que desça dos céus e caia sobre a cabeça de algum feliz agraciado. Os filósofos que, desta forma biológico-social, foram considerados “geniais”, construíram as suas Filosofias como qualquer outra pessoa, aplicando a sua inteligência e porque se propuseram a fazê-lo. Não fizeram suas Filosofias porque fossem gênios, mas fizeram-nas e o resultado foi considerado genial.

Assim, supondo que não tenhamos problemas com a noção de gênio, pelo menos na sua formulação pós-metafísica, parece claro que não é necessário ser gênio para filosofar.⁴ Filosofamos sempre com o que temos, com as forças da nossa inteligência, com um certo tipo de sensibilidade e com certas condições, como todo mundo. Talvez nem Geulincx, nem Reinhold, nem Hans Cornelius, nem Farias Brito fossem *geniais* em nenhum sentido do termo (nem no sentido metafísico idealista forte, nem no sentido pós-metafísico biológico, nem num sentido puramente social), mas isso não os remove da Filosofia nem lhes nega a condição de filósofos, se eles instauraram, na sua reflexão, o ato singular de pensar, e se conseguiram desenvolver uma vida filosófica em torno desse ato, enfrentando todos os limites imagináveis. Deflacionar a noção de “gênio” e não se deixar amedrontar pelos grandes filósofos pode ser uma maneira de reencontrar a atividade filosófica como assumindo aquela atitude estreitamente ligada ao nosso estar aí, algo que sempre

⁴ Cfr. Armijos Gonzalo (2004a), p. 70 et seq.

teremos de fazer na medida das nossas pobres forças. Cada filósofo, grande ou pequeno, é sempre ultrapassado pelo que pensa, se é que pensa de verdade.

Seção 3. O que significa “não haver”?

Recapitemos. Se entendermos “Filosofia” neste sentido plural, diversificado e existencial, qual poderá ser o significado de se afirmar que “Não há Filosofia” num determinado país, como o Brasil ou outro? Pretender-se-á afirmar que nesse país nunca foi explorada *nenhuma* das dimensões do pensamento, nem a dimensão da articulação lógico-argumentativa, nem a dimensão existencial do filosofar? *Nada* em absoluto? É isso sequer possível? Afinal de contas, que significa este curioso e taxativo “não haver”?

Se a expressão “no Brasil” é tão complicada quanto a reflexão da segunda seção o mostrara, e se a noção de “Filosofia” se entende, como tentou vê-lo a primeira seção, de forma estreitamente ligada com o ser aí humano (como algo que, ao contrário do que acontece com as ciências positivas, é tão difícil de precisar), não deveríamos ser mais cautelosos e evitar o convencimento inabalável da frase “*Não há* filósofos no Brasil”, apresentada normalmente como “fato”?

Eu sustento que se entendermos “Filosofia” nesse sentido flutuante e plural tão bem ilustrado pela nossa tradição ocidental, que abrange todo tipo de temáticas, atitudes e estilos filosóficos, desde o diálogo platônico e o poema parmenídico até o tratado kantiano, o *Bildungsroman* dos idealistas alemães e os diários de Kierkegaard, é pelo menos temerário afirmar, de maneira absoluta e sem contrastes, que “*Não há* filósofos no Brasil” no sentido de “não houve” no passado, “não há” no presente, nem talvez precise “haver” no futuro pensadores genuínos no Brasil.

“Não haver” é conjugado, nas discussões usuais, em vários tempos verbais. Vou dividir as minhas desavenças neste ponto central focando os três tempos verbais do verbo “haver”, tentando analisar seus pretensos alcances eliminatórios.

“Não houve”?

Eu tenho sobre esta incômoda questão da “Filosofia no Brasil” basicamente duas ideias-mestras, uma crítico-negativa e a outra positiva. A minha ideia crítico-negativa central é que, nos séculos anteriores ao 20, houve no Brasil *filósofos sem Filosofia*, ou seja, pensadores que exerceram o que eu chamo o ato singular de filosofar, mas que, em sua grande maioria pelo menos, não conseguiram escrever obras à altura de sua atitude filosófica (apesar de, na pior das hipóteses, nos deixarem muitos pensamentos dignos de ponderação). Enquanto que, no século 20, após, sobretudo, a criação das universidades e a “profissionalização da Filosofia”, se passou para a situação inversa, a de *Filosofia sem filósofos*, ou seja, para um ambiente de elaboração competente e até brilhante de trabalhos filosóficos, mas sem aquela atitude filosófica singular de primeira pessoa que sempre caracterizou o verdadeiro pensador. Poderia se dizer que, nos séculos passados, as obras foram como que atropeladas pelos seus autores, enquanto que, no século 20, os autores foram atropelados pelas suas obras. Vou tentar analisar isso com mais vagar.

Em torno da criação das universidades e a profissionalização da Filosofia no século 20 penso haver alguns equívocos e ideias estereotipadas. Critica-se veementemente aos pensadores dos séculos 18 e 19 por terem sido diletantes e autodidatas (Lembrar, por exemplo, a apreciação de Antônio C. Villaça citada na história de Jorge Jaime, 1997, vol. I, p. 213: “*A fase pré-universitária da Filosofia brasileira se caracteriza pelo autodidactismo, pela falta absoluta de requisitos metodológicos. Vivíamos*

naquele transoceanismo... isto é, a eterna glosa do pensamento europeu”). Aqui se confundem as coisas: o autodidatismo não está conceitualmente vinculado com o “transoceanismo” e a glosa, nem o amadorismo com a erudição livresca. Precisamente na segunda metade do século 20, assistimos à simultaneidade do profissionalismo (ou seja, da superação do autodidatismo e do amadorismo) com a erudição livresca: os profissionais são tão ou mais eruditos e ligados a glosas e comentários do que eram os amadores autodidatas. Por outro lado, nada impede que filósofos criativos e independentes sejam autodidatas ou amadores: se, porventura, não existiram (o que ainda deverá ver-se), não há uma impossibilidade de conceito entre ambas as coisas. O que as universidades conseguiram com a profissionalização da Filosofia foi o aperfeiçoamento das metodologias de estudo erudito de autores e de comentários e glosas, que ultrapassaram enormemente o nível de fidelidade, rigor e conhecimento das fontes, se comparado com o que se fazia no século 19. Nada disso, contudo, diminuiu o “transoceanismo” ou a “erudição livresca”, antes pelo contrário, acabou incentivando a ambos.

Como se sabe, os positivistas brasileiros se opuseram ferrenhamente à criação de universidades, que eles consideravam instituições autoritárias e parasitas. Eles estavam empenhados em livrar o saber do domínio da igreja em favor de um saber independente, aplicado e socialmente útil (“positivo”), incompatível com o que chamavam de “pedantocracia”, ligada com a fome de diplomas e titulações das classes privilegiadas ascendentes. A criação de universidades iria abrir espaços para castas eruditas, que se transformariam em “*repetidores de doutrinas puras, sem aplicação à vida nacional*” (Costa, 1967, p. 138). Diante do projeto de 1881 de criação de uma universidade no Rio de Janeiro, os positivistas foram contra, vendo-as como instituições que, além de “*sistematizar a pedantocracia*”, se constituiriam em forças contrárias à liberdade espiritual, pelo fato de dependerem diretamente do Imperador (p. 186). Segundo eles, as castas universitárias seriam compostas daqueles

funcionários desvinculados de preocupações pelo bem comum, o que, segundo Teixeira Mendes (apud Costa, 1967), propiciaria “*o triunfo dos medíocres*”, facilitando a ascensão dos novos burgueses “*nos quais não é profunda a inteligência nem robusta a moralidade...*” (p. 190). O projeto de criação da universidade não teve sucesso.

Os positivistas, porém, foram finalmente derrotados, tanto nessa frente de luta quanto em outras. Parece-me que eles apresentaram, em seu momento, uma certa configuração histórica de uma atitude que se denominou, às vezes, de “cientificismo”, e que, segundo os estudiosos da Filosofia no Brasil, seria um dos traços marcantes da cultura deste país. O cientificismo parece-me uma atitude fortemente reativa, em relação a um interesse muito profundo do brasileiro exatamente pelo contrário da ciência, qual seja, as questões existenciais e religiosas, sempre de forte apelo, e que me parecem ser as principais e mais fortes. De qualquer forma, a derrota final do positivismo não se deveu ao seu cientificismo, mas, pelo contrário, por não ser suficientemente cientificista, por colocar-se numa atitude metafísico-religiosa contrária à ciência (o que muito diz sobre a particular recepção do positivismo no Brasil, que já era religioso na própria fonte comtiana). A reação anti-positivista veio da Física e da Matemática, pelas mãos de Otto de Alencar e Amoroso Costa (Paim, 1999, p. 121-122). “*Precisamente a essa derrota do positivismo entre os cultores da ciência no país deve-se a criação da universidade, na década de trinta*” (p. 122).

A fundação das universidades no século 20 foi saudada como tendo permitido, por meio da profissionalização, a geração de um genuíno pensamento filosófico no país. Isto é, como tantas outras coisas, “lugar comum”, algo que se repete já sem pensar mais no assunto. Vamos por partes. O pecado capital dos positivistas brasileiros (pelo menos de alguns deles) consistiu na sua irracional submissão à obra e figura de Auguste Comte. Disto não se segue, porém, a não ser falaciosamente, que a

postura dos positivistas diante da questão das universidades tenha sido totalmente errada. A descrição das motivações e feições das universidades, oferecida pelos positivistas está, como é óbvio, fortemente datada, mas é inevitável sentir, quando lemos esta história, uma impressão de familiaridade, uma semelhança muito forte com observações críticas que se poderiam colocar, e que alguns efetivamente colocam, às atuais universidades. Ou, por acaso, envelheceram absolutamente as ideias de as academias serem fortemente controladas pelos seus financiadores, ou delas saírem apenas eruditos e pedantes, com pouca ligação com a comunidade, escassa utilidade pública, repetidores de doutrinas e coisas do gênero?

Na linha argumentativa que venho aqui desenvolvendo, e tratando do caso particular da Filosofia, o autoritarismo das universidades, no que se refere ao estabelecimento de uma maneira perfeitamente regimentada de fazer Filosofia, parece, pelo menos, argumentativamente sustentável. O que a universidade forma são, de fato, especialistas e comentadores, que são formados na estrita medida em que admitem observar normas fortemente institucionalizadas, que devem ser seguidas à risca por todo aquele que, hoje em dia, pretenda desenvolver de maneira bem-sucedida uma carreira universitária em Filosofia. A criação de universidades não parece ter feito nada para o surgimento de filósofos, no sentido de seres que pensam e vivem uma Filosofia. No máximo (o que não é pouco) as universidades criaram um ambiente de discussão e a oportunidade de se encontrar com outras pessoas que também se interessam por Filosofia. Um estudante de Mestrado, entretanto, já se dá conta, após poucas semanas de observar a paisagem, que não poderá pensar fora das normas impostas pela instituição, seja qual for seu talento individual ou a solidez e interesse do que pretendia pensar.

Nesse sentido, as universidades são autoritárias, como temiam os positivistas, não por existir hoje algum tipo de censura de cátedra ou de ingerência direta do Estado ou da Igreja nos assuntos acadêmicos, mas porque a própria comunidade internalizou os mecanismos repressivos. De todas as formas de censura, esta é a mais difícil de detectar e combater. Algumas universidades tentam resistir, abrindo espaço para estudos mais personalizados, mais inseridos no contexto nacional, ou valorizando o pensamento mais aberto a temáticas latino-americanas, etc., mas com isso elas pagam o preço de serem frequentemente malconceituadas pelos organismos fiscalizadores, não recebendo subvenções, ou sendo obrigadas a se colocarem na trilha da competição para tentar atingir, aos poucos, o “padrão de excelência” das “grandes universidades”. Nos últimos 20 anos fecharam as suas portas todas as Pós-Graduações que estudavam o pensamento brasileiro, consideradas “de baixa qualidade”.

O “autodidatismo” e o “diletantismo” dos filósofos pré-profissionais no Brasil, notadamente os do século 19 e primeira metade do 20, não foram incompatíveis com a forte presença de várias características muito interessantes que, em grande medida, perderam-se na etapa profissionalizante. É totalmente aceito nos meios acadêmicos brasileiros que a etapa pré-profissional não teve qualquer mérito intrínseco a não ser o preparatório para a etapa profissional, e que foram as universidades as que permitiram criar genuína Filosofia no país. Isso, no entanto, parece simplório e controverso. Muitos filósofos (nem todos!) do século 19 e da passagem do 19 para o 20 apresentavam, me parece, algumas das três seguintes características: (a) um forte interesse pela apropriação dos outros filósofos de uma maneira peculiar, sem submeter-se a eles, nem apenas repeti-los ou comentá-los; (b) um forte interesse por desenvolver um pensamento próprio, gerar categorias e vocabulários, um sistema ou um universo de ideias que não fossem apenas comentários (nem mesmo apropriativos, como em (a)); (c) por último, um forte interesse pela inserção do próprio pensamento (seja no sentido da apropriação, seja no

sentido da criação) na realidade nacional, nos problemas e visões de um país chamado Brasil. Eu acredito que a grande Filosofia, de Tales e Platão a Habermas e Wittgenstein, apresentou sempre estas três características marcantes, de maneira que se elas estavam presentes em, pelo menos, alguns pensadores do período pré-profissional, foi desvantajoso tê-las abandonado por completo.

Pode ser árduo provar que tais características estiveram presentes no passado, mas que elas *não* estão presentes na atual maneira profissionalizada de fazer Filosofia é algo do qual não resta a menor dúvida. Nesta Filosofia, pelo contrário, recomenda-se o estudo fiel e minucioso dos textos – quase invariavelmente europeus – sem qualquer “salto apropriativo” ou tentativa “criativa”. Se um estudante tentar fazê-lo, será prontamente chamado à ordem; se algum professor o fizer, será olhado com ironia pelos colegas: “Olha só, pretende ser filósofo!” Claro que a apropriação reflexiva de um pensador por outro dará ao acadêmico toda a impressão de se tratar de alguma “má interpretação”, ou de algum estudo “mal fundamentado”. E é assim mesmo! A leitura heideggeriana de Kant ou a nietzscheana de Spinoza, se vistas como comentários interpretativos, são simplesmente deficientes! No que se refere à terceira característica, o apelo às raízes nacionais será monotonamente criticado desde a perspectiva da tese “universalista” da Filosofia e da crítica contra toda forma de “nacionalismo”.

Eu sustento que, na etapa pré-profissional, encontramos em alguns pensadores as três características mencionadas, mas também penso que, no século 19 e na passagem para o 20, nos deparamos, quase que exclusivamente, com um impressionante mostruário de projetos filosóficos fracassados. Creio que não houve qualquer um deles que fosse inteiramente bem-sucedido. Mesmo assim, hoje a situação parece pior, porque isto nem sequer é tentado. Os pensadores do passado ainda tinham chances de fracassar, porque arriscavam. Hoje, pelo contrário,

vivemos numa época em que um “profissional” da Filosofia pode, por meio do comentário autorizado, da especialização séria e atualizada e do trabalho filosófico tecnicamente brilhante, ser reconhecido pelos seus pares como “bom filósofo”, sem que se lhe seja exigido mais nada em termos de apropriação, criação ou reflexão própria e vivida. Com isto quero dizer, contra a narrativa dominante, que nem a criação de universidades e a introdução da Filosofia profissional foi algo *absolutamente* positivo, nem o espírito e procedimentos da Filosofia pré-profissional algo *absolutamente* negativo. Esta história tem de ser narrada de uma forma mais equilibrada.

Os trabalhos pioneiros do professor Antônio Paim, no que se refere ao resgate da memória do pensamento brasileiro, devem ser inicialmente mencionados; em particular seu clássico “História das ideias filosóficas no Brasil”, obra que parte da segunda Escolástica portuguesa e chega até a ascensão do positivismo, passando por apuradas análises do ecletismo e a Escola de Recife. Ao professor Paim lhe devemos também numerosos estudos pormenorizados de pensadores brasileiros, quase esquecidos fora dos círculos de especialistas e totalmente ausentes dos currículos de filosofia das universidades. Num viés mais maximalista e menos seletivo, o professor Jorge Jaime publicou mais recentemente na Editora Vozes, a partir de 1997, quatro volumes intitulados *História da Filosofia no Brasil*, onde ele parte, no primeiro volume, do período colonial, referindo-se, entre outros, a pensadores como o Padre Antônio Vieira, Matias Aires e o português Silvestre Pinheiro Ferreira, de forte influência no pensamento brasileiro. Ainda no primeiro volume o professor Jaime refere-se ao período imperial, analisando autores como Diogo Feijó, Domingos Gonçalves de Magalhães e Tobias Barreto. Por último, na “fase republicana”, cuja exposição começa também no primeiro volume, aborda os pensamentos de Silvio Romero, Arthur Orlando, Farias Brito e Graça Aranha, entre outros. No segundo volume encontraremos exposições de pensadores como Renato Kehl, Vicente Licínio Cardoso,

Oswald de Andrade, Jackson de Figueiredo, Pontes de Miranda, Artur Versiani Veloso, Djacir Menezes e Mario Ferreira dos Santos. No terceiro são apresentados, entre muitos outros, Miguel Reale, Primo Nunes de Andrade, Roland Corbisier, Vicente Ferreira da Silva, Vilém Flusser e Paulo Freire. Detenho a enumeração antes do último volume, que trata já de autores atuais, porque pretendo apenas referir-me aqui ao passado (no registro do “não houve”), remoto ou mais recente.

Centrando-me mais no período que abrange os séculos 19 e 20, os livros de Antônio Paim e Jorge Jaime nos contam como o sergipano Tobias Barreto, formado em Direito, vive a adesão ao positivismo e seu posterior abandono dentro de uma reflexão – pouco sistemática e quase sempre polêmica – sobre as relações entre cultura e natureza, dando também impulso aos estudos de Filosofia do Direito. O também sergipano Silvio Romero, igualmente formado em Direito, escreve obra vastíssima sobre Direito, política, Filosofia e Literatura, dentro de uma postura positivista e num estilo antiespeculativo, materialista e declaradamente antimetafísico. O pernambucano Arthur Orlando, formado em Direito, critica Tobias Barreto e faz reflexões sobre Direito e Filosofia, entre elas uma reflexão materialista do problema da morte e ensaios sobre crime e infanticídio. É autor de um curioso livro filosófico-literário, *O meu álbum*, espécie de coletânea de poemas filosóficos.

O cearense Farias Brito, formado em Direito, reage contra o positivismo e tenta uma espécie de história da Filosofia moderna norteadas por certos interesses morais e religiosos, seguindo um fio condutor schopenhaueriano pessimista no contexto de uma Filosofia do espírito. O maranhense Graça Aranha, também formado em Direito, teve uma participação destacada na famosa Semana de Arte Moderna de São Paulo, em 1922, e escreveu obras como *Estética da vida*, expondo uma espécie de estética metafísica na qual apresenta o terror como sentimento

primordial, vinculado com as artes e as religiões; todas as sensações são entendidas como sensações de arte, e a vida toda norteada pelo aprimoramento dos sentidos.

O médico paulista Renato Kehl, influenciado por Nietzsche e Ortega y Gasset, formula a doutrina do “bioperspectivismo”, situado, como o autor diz, “entre o determinismo e o fatalismo”. O engenheiro carioca Vicente Licínio Cardoso elabora uma Filosofia da arte de 400 páginas, em que define a arte como “o primeiro grau de apreensão da verdade”, desenvolvendo um tipo de humanismo nacional. O poeta e jornalista paulista Oswald de Andrade foi uma das grandes figuras do modernismo brasileiro, irreverente e polêmico, elaborando o “antropofagismo filosófico” (“*Só me interessa o que não é meu. Lei do Homem. Lei do antropófago. Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente*”). O sergipano Jackson de Figueiredo, formado em Direito, pensador cristão, vitalista e pascaliano, escreve longos ensaios sobre Farias Brito, tematizando a questão do sofrimento como “contato trágico com o ser”. O jurista alagoano Pontes de Miranda realiza uma erudita e extensa obra (144 volumes) no campo da Filosofia do Direito, da Sociologia e da teoria do conhecimento.

E prosseguindo: o mineiro Artur Versiani Veloso, formado em Direito, ocupa-se ativamente com questões metafisológicas (especialmente em seu livro *A Filosofia e seu estudo*), refletindo acerca da natureza da atividade filosófica, de sua definição, sua linguagem e as suas relações com a ciência, a arte e a religião. O cearense Djacir Menezes, formado em Direito, faz uma crítica das epistemologias modernas, assumindo um monismo de inspiração hegeliana de exposição muito técnica. O paulista Mário Ferreira dos Santos, formado em Direito, publicista, foi autor de uma vasta Enciclopédia das Ciências Filosóficas em vários volumes, cuja culminância é uma “Filosofia concreta”, uma espécie de método dialético

para captar e resolver problemas filosóficos numa matriz complexa, e que contém esboços de uma ética apodíctica e uma Filosofia política entre Nietzsche (de quem foi tradutor) e o utopismo anárquico.

O jurista paulista Miguel Reale é autor de teorias filosófico-jurídicas de difusão internacional, especificamente a sua “teoria tridimensional do direito”, além de ter desenvolvido uma Filosofia dos valores e uma ideia de homem como dever-ser, que carrega uma crítica contra a ontologia. O militar naval gaúcho Primo Nunes de Andrade formulou uma teoria lógica (em seu livro *Elementos de lógica*) na qual critica a exposição habitual da lógica e seus formalismos artificiais, em benefício de uma lógica natural que acompanhe o movimento do conhecimento científico real. O paulista Roland Corbisier, formado em Direito mas com estudos em Filosofia, foi um filósofo existencial, mais para Gabriel Marcel que para Sartre, interessado em utilizar categorias da Filosofia da existência para a elaboração de um programa de ação política, após certa decepção teórica com o tomismo e “práxica” com o marxismo.

O paulista Vicente Ferreira da Silva, formado em Direito, também desenvolveu uma Filosofia de tipo existencial, após ter-se dedicado a questões de lógica matemática, apropriando-se de Schelling e Heidegger e estudando as mitologias fundantes das culturas. O pensador tcheco, naturalizado brasileiro, Vilém Flusser, foi um filósofo da linguagem que desenvolveu uma teoria relativista, de acordo com a qual as diversas linguagens determinam diferentes mundos: a linguagem não apenas organiza a realidade, mas a cria. O pernambucano Paulo Freire é autor de teorias pedagógicas de alcance internacional, dentro de um projeto educacional de libertação dos oprimidos, numa linha de pensamento e ação de inspiração marxista.

Diante do livro do professor Jaime, e ouvida a frase famosa (“Não há filósofos no Brasil”), as perguntas inevitáveis são: Que fazer com todos os trabalhos desta pequena amostra? Não são Filosofia? E por que

não? Pretende-se sustentar que esses trabalhos não são “boa Filosofia”? Nenhum deles? Em nenhum aspecto? E quais são os critérios utilizados para afirmar tal coisa?

Tendo em vista essa impressionante massa de trabalhos reflexivos, existem, pelo menos, duas atitudes extremas. Uma delas é a do próprio professor Jaime, e, em parte, a de outros historiadores do pensamento brasileiro que tentam heroicamente “valorizar” cada um dos autores tratados, mesmo aceitando críticas como sendo justas acerca do sucesso das diversas empreitadas. Em todo caso, trata-se, para Jaime, de autênticos filósofos, de pensadores que constituem uma tradição do pensamento brasileiro (apesar de, ao longo da leitura dos quatro volumes, o leitor sentir que aquilo que precisa ser tão veementemente “valorizado” talvez seja vivido, no fundo, como precisando fortemente dessa atitude).

Do outro lado, do lado da “Filosofia profissional” dominante, a indiferença, ou mesmo o desprezo pela maior parte destes autores é notável, considerando-os apenas como parte da história da cultura nacional, mas sem possibilidades de atribuir-lhes (com raras exceções, como Miguel Reale ou Paulo Freire) qualquer valor filosófico. Uma boa representação deste outro ponto de vista extremo está exposto no fascinante livro do professor Paulo Arantes, *Um Departamento Francês de Ultramar* (1994), no qual, após apresentar o famoso “método estrutural” de fazer Filosofia, inspirado em autores franceses como Goldschmidt, base da Filosofia uspiana dos anos 60, o autor declara:

...o verdadeiro desprezo era de fato cultivado pelas gerações uspianas mais “técnicas” – simplesmente não havia lugar na “compreensão” goldschmidtiana para a incipiente produção local. (...). Cruz Costa teria se contentado com uma observação bem terra-a-terra: sem dúvida, até prova em contrário, o método estrutural em história da Filosofia é o melhor que há, inclusive do ponto de vista propedêutico num meio intelectual ainda a reboque (...) (p. 100).

Arantes especula que Cruz Costa respondesse a seus críticos mais ou menos da seguinte maneira:

...pensando agora na matéria vil com que trabalho, salta aos olhos (...) o arrematado disparate que seria explicar Tobias Barreto ou Farias Brito “segundo a ordem das razões”, para não falar do martírio em vão (...) a que se resumiria a proeza especulativa não só de tornar-se discípulo fiel (...) do pensador municipal da Floresta Negra, mas de rescrever-lhe o galimatias, “respeitando todas as suas articulações estruturais” (1994, p. 100).

A resposta desta ala para as perguntas iniciais é simples: a maioria disso tudo nem merece análise, a não ser análise histórica, e mesmo assim, em muitos casos, penosa. Melhor deixar tudo isso para trás e tentar fazer autêntica Filosofia nos moldes institucionais profissionalizantes. Aqui, porém, vemos claro como um método de análise filosófica pode eliminar Filosofias: assumindo o “método estrutural” uspiano, as obras filosóficas de Tobias Barreto, Farias Brito ou Mário Ferreira dos Santos simplesmente *desaparecem*.

A minha questão aqui é perguntar se não haverá atitudes mais equilibradas entre essas duas visões extremas: a “valorização” a qualquer custo e o repúdio total. Para buscar uma tal atitude torna-se indispensável voltarmos aos pontos da seção 1, e tornar a perguntar-nos, com a teimosia necessária, o que é Filosofia e quem são, afinal, filósofos.

Nos livros dos professores Paim e Jaime não há apenas historiadores e comentadores, mas pessoas que, com suas próprias forças reflexivas, abundantes ou escassas, tentaram apresentar algo como um pensamento apropriador da Filosofia, seja na forma de um pretense “sistema” (Farias Brito, Mário Ferreira dos Santos), seja na forma de ensaios de estilo mais jornalístico (Tobias Barreto, Arthur Orlando), seja na forma de reflexões semipoéticas ou aforísticas (Vilém Flusser, Arthur Orlando, às vezes Djacir Menezes, etc). Assim sendo, quando o título do livro do professor

Jaime fala em *História da Filosofia no Brasil*, utiliza o “no” num sentido diferente do meu (como exposto na segunda seção deste trabalho), mais perto da minha ideia do “desde”, ou seja, de pensamentos “a partir de uma situação”, compreendidos com as próprias forças reflexivas, sejam elas de qualquer qualidade e potência, e sejam os resultados obtidos satisfatórios ou não.

Ou seja, no “período maldito”, na “história negra” da Filosofia no Brasil, encontramos pessoas com atitude filosófica, com intuítos de elaboração de um pensamento, um forte envolvimento existencial, uma preocupação com um pensamento elaborado desde a própria situação (com variados tons de nacionalismo) e uma boa diversidade de estilos filosóficos. Na perspectiva pluralista da Filosofia, apresentada na primeira seção desta parte, estas características parecem ter acompanhado as atividades filosóficas em todos os países e em todos os tempos, e não parecem ser desprezíveis de maneira absoluta e sem mediações. O que se quer afirmar então quando se fala que “não houve filósofos” nesse período?

Lembrando das duas dimensões do filosofar antes comentadas – a dimensão estruturada e a dimensão existencial – pareceria ter havido nos pensadores brasileiros do período em apreço um forte acento na segunda sobre a primeira, mesmo nos mais pretensamente “sistemáticos”. Encontraremos em todos os autores mencionados (ficando dentro desta modesta amostra) um forte envolvimento pessoal com uma experiência filosófica identificatória (a superação interna do positivismo em Tobias Barreto, a reconstrução espiritualista da história da Filosofia em Farias Brito, o projeto político “concreto” de Mário Ferreira dos Santos, ou o empunhamento das mitologias fundantes por Vicente Ferreira Da Silva), algo que raramente ou nunca encontramos, creio, nos pensadores atuais, malgrado as diferenças de qualidade dos resultados obtidos nas diferentes empreitadas. Parece que enquanto a parte estruturada (não

quero dizer “sistemática”), num sentido lógico-argumentativo, funciona melhor atualmente do que no passado, a dimensão existencial era muito mais intensa no “período negro” do que na atualidade, como se os pensadores tivessem hoje deixado de ter obsessões para passar a ter apenas “quebra-cabeças filosóficos” para resolver, e, sobretudo, autores para comentar, não mais projetos filosóficos pessoais que possam ser expostos em primeira pessoa. Os projetos filosóficos de todos aqueles pensadores ficaram no meio fluido da reflexão, na narração literária de uma experiência filosófica balbuciante, faltando-lhes, quase sem exceção, aquelas articulações mais científicas que permitiriam estudá-los segundo o “método estrutural” francês, tão bem exposto por Paulo Arantes.

Se assumida a concepção plural, porém, e a Filosofia for vista como uma atividade que oscila permanentemente entre esses dois polos, com que direito poderíamos dizer que “não houve filósofos no Brasil” apenas sobre a base daqueles pensadores terem conseguido explorar melhor uma das dimensões do filosofar do que outras? Parece claro que quando se diz, como “fato indiscutível”, que “não houve filósofos no Brasil” no passado, se quer dizer a seguinte trivialidade: “Não houve filósofos como hoje os concebemos desde a fase profissionalizada, ou seja, expositores rigorosos, com sólidas leituras feitas, capazes de construir um texto argumentativamente, de maneira objetiva e sem deixar-se apenas conduzir por experiências ou intuições”. Numa palavra: não havia uspianos no século 19. De forma igualmente dogmática e excludente, entretanto, não poderíamos também dizer o contrário? Ou seja, que não existem hoje genuínos filósofos porque não temos agora pensadores capazes de envolvimento existencial com projetos filosóficos próprios, identificatórios de uma certa obsessão reflexiva, que estejam mais preocupados com os processos de reflexão do que com os resultados efetivos? Desde a concepção pluralista que assumo, não temos porque dizer nem uma coisa nem a outra, mas admitir que, tanto no passado quanto na atualidade

foi feita, simplesmente, *Filosofia*, da maneira como os pensadores foram capazes de fazê-la, acentuando uma ou outra das suas dimensões, tendo mais ou menos sucesso nelas, etc.

Paulo Margutti, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), profundo pesquisador da Filosofia no Brasil, também concorda (contra a visão oficial, embora num outro viés) em que há, de fato, filósofos no Brasil. Ele inclusive tem uma visão mais larga do que a minha e inclui também os “intérpretes originais de filósofos europeus”, e os que ele chama “literatos-filósofos” (Guimaraes Rosa, Graciliano Ramos, Clarice Lispector, etc.). No que se refere à primeira categoria, tenho as minhas cautelas: creio que Spinoza não seria filósofo apenas por ter oferecido uma nova interpretação de Descartes, nem Nietzsche se apenas tivesse feito uma nova interpretação de Schopenhauer, nem Hegel se tivéssemos conservado apenas o livro no qual compara Schelling com Fichte. Eles fizeram isso, mas fizeram muito mais. A outra categoria eu aceito plenamente, a dos literatos-filósofos, que coincide parcialmente com a minha ideia de que, por exemplo, também o cinema pode ser filosófico (Cf. meu livro *O cinema pensa e o Caderno 3 da Parte 2 deste Diário*).

Há pensadores que conseguem assumir reflexivamente seu desamparo e sua finitude mediante a arquitetura de trabalhos fortemente articulados, enquanto há outros que conseguem isso por meio de uma paixão reflexiva mais pessoal e insegura. Estes dois estilos de pensamento não deveriam estranhar-se mutuamente, nem disparar as consabidas frases tipo “Isso não é Filosofia”. O que acontece é que, na Filosofia profissionalizada das universidades, este momento singular da reflexão, este envolvimento com uma experiência que nos torna filósofos, passou a ser considerado, na expressão de Arantes, como uma “veleidade filosófica” a ser “disciplinada”, ou como uma pretensão injustificada (1994, p. 63). Hoje em dia parte-se da premissa de não sermos filósofos,

de sermos apenas comentadores e historiadores; assim, o que na era pré-profissional era uma possibilidade dramática da própria aventura do pensamento (entender que, afinal de contas, não somos filósofos), agora é simplesmente um ponto de partida assumido, um axioma desanimador e desmoralizante.

Creio ser verdade incontestável que muitos dos pensadores daquele “período negro” fracassaram. Lembrar, por exemplo, o que Miguel Reale disse sobre Farias Brito nos *Estudos de Filosofia brasileira*: “...a obra de Farias Brito parecerá uma experiência filosófica intensamente vivida, concluindo por admirar, talvez, mais ao filósofo do que a sua Filosofia” (1994, p. 184). Muitos desses pensadores fracassaram porque se colocaram na posição de filósofos, porque arriscaram e perderam. Não é isso mais meritório, mais vital e mais filosófico do que se recusar a própria possibilidade dramática do fracasso, assumindo desde o início uma espécie de “fracasso metodológico”, de aceitação de não ser filósofo e, por conseguinte, de nem sequer ter a possibilidade de fracassar, como só um filósofo pode fracassar? Talvez o fracasso reflexivo possa ser o único de autenticamente filosófico que muitos pensadores consigam atingir.

Quando, ao lermos pensadores do passado, cruamente atendemos apenas ao “produto”, esquecemos de tudo o importante e decisivo que pode ser para um filósofo de hoje, e para um país como o Brasil, aquilo que se pode extrair de uma forma de vida capaz, de tão extraordinária, de ofuscar as obras que conseguiram desajeitadamente sair dela (*The singer not the song*. Uma boa canção pode ser bem reproduzida até por um artista medíocre, mas uma vida extraordinária não pode ser vivida por qualquer um). O que um filósofo faz de mais relevante poderá ser algo que não se deixa “legar” para a posteridade, algo que, em sua intensidade, esgota-se em si mesmo, como uma chama. E tanto pior para a avidez produtivista da posteridade.

O próprio Farias Brito, assim como outros pensadores mais bem-sucedidos do que ele no produto (penso num filósofo-artista como Graça Aranha, por exemplo), mostraram também uma característica fundamental de um autêntico filósofo: a tentativa de se debruçar sobre o real, sobre as coisas mesmas, em lugar de sistematicamente falar sobre textos e autores, ou sobre textos de textos. No caso de Brito, sua profunda ânsia de falar sobre o mundo atolou no seu incansável falar sobre autores. Graça Aranha, porém, é um romancista (ou seja, alguém com profundas experiências criativas) que tenta, em alguns de seus livros, uma reflexão estética sobre o real, uma espécie de esteticismo metafísico, contrapondo a visão estética do mundo à atitude científica, que fragmenta o real. Não creio que hoje sejam feitos livros como *O Espírito Moderno* e *a Esthetica da Vida*, no sentido de obras de reflexão pessoal que trabalham obsessões próprias, oriundas de experiências com o mundo, e sem temor a coincidências com outros filósofos (a ideia aranhiana de uma superação estética da dor do viver, tão nietzscheana neste contemporâneo de Nietzsche, é desenvolvida com extraordinária independência).

Se finalmente não temos naquele período sistemas de Filosofia ou pensamentos estruturados que hoje pudéssemos analisar “à francesa”, isso poderia não ser um sinal de “não ter havido Filosofia” naquele período, mas precisamente do contrário, *de tê-la havido*. E o fato de hoje termos muitos trabalhos analítico-estruturais “de excelência” talvez aponte para o caráter pouco ambicioso e pessoal desses trabalhos, malgrado a sua perfeição técnica, inimaginável em períodos anteriores. Parece-me que as apreciações usuais (repetidas já sem reflexão) são simplórias e não adentram nos paradoxos da situação mais profunda da Filosofia no Brasil.

Em uma outra linha reflexiva diferente da aqui apresentada, Renato Janine Ribeiro, em seu texto *Não há pior inimigo do conhecimento que a terra firme...* também se refere à atual tendência acadêmica de

atenuar o espírito de aventura que deveria acompanhar o investigador filosófico, sempre apoiado numa confortável e prematura bibliografia. “...o mais tentador, o melhor mesmo, é expor-se ao que o objeto ou o corpus traga de novo, de inesperado. Sei que isso vai contra quase tudo o que se aconselha na universidade. (...) Por isso, se posso recomendar algo, é que o jovem pesquisador se exponha mais a seu objeto de trabalho”.⁵

Um outro aspecto importante do que se fazia naquela época era que os pensadores liam e escreviam acerca de outros pensadores, e que todos eles estavam preocupados com a criação de tradições de pensamento, não em sentido nacionalista (apesar de alguns deles se inclinarem para alguma forma de nacionalismo), mas no sentido da procedência situacional de um filosofar. Desta maneira, Silvio Romero escreveu sobre Tobias Barreto, Arthur Orlando sobre Romero e Tobias, Clóvis Bevilacqua sobre Arthur Orlando, Jackson de Figueiredo sobre Farias Brito, Djacir Menezes e Pontes de Miranda, Alcides Bezerra sobre Vicente Licínio Cardoso, Vilém Flusser sobre Vicente Ferreira da Silva, etc. Atualmente, no período profissional, isso quase não acontece, os professores, com raras exceções (vide as vibrantes polêmicas de Bento Prado e Oswaldo Porchat sobre Filosofia e ceticismo) não se leem nem muito menos escrevem livros ou artigos uns sobre os outros (Os “debatedores” em congressos leem apressadamente o *paper* que têm a obrigação de comentar, às vezes tomando conhecimento do mesmo um dia antes da apresentação).

Pelas próprias características da “comunidade profissional de filósofos”, prefere-se não falar uns dos outros, em primeiro lugar porque não acreditam que o colega possa escrever algo realmente importante que mereça estudo (depois de tudo, não somos filósofos. Vide Arantes, 1994, p. 167); em segundo lugar, por receio de ofender e com isso prejudicar relações proveitosas para a política universitária. Os filósofos profissionais

⁵ Janine Ribeiro, Renato. *A universidade e a vida atual*, 2003. p. 128.

estão bastante ocupados em comentar autores longínquos, do primeiro mundo, sejam do passado ou atuais, dos que são especialistas competentes e dos que não têm que “se cuidar”. Este cenário começa lentamente a mudar, a julgar por algumas coletâneas recentemente publicadas (por exemplo, vide as discussões na Unisinos em torno das ideias de Carlos Cirne-Lima acerca da dialética), mas ainda há muito por fazer.

A contrapartida disto parecem ser os “livros-homenagem” (ou *Festschriften!*) que, de um tempo para cá, as universidades começaram a publicar para homenagear algum colega, ideia que me parece extraordinária. O que chama a atenção é que os artigos publicados na coletânea não se referem, em geral, ao pensamento do homenageado, nem falam de suas obras ou concepções, mas estão compostos de artigos acerca de filósofos consagrados, clássicos ou contemporâneos, cuja única ligação com o homenageado costuma ser uma dedicatória inicial ou a menção de algum fato pessoal. O mais surpreendente é que o próprio homenageado aceite ser lembrado (ou melhor, esquecido) dessa maneira puramente pessoal e amigável, sem que se faça qualquer alusão a seus escritos. Isto não é assim em todas partes: quando foi publicado um livro similar em homenagem ao professor Francisco Miró Quesada, em Lima, Peru (*Lógica, Razón y Humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada*, 1992), a totalidade dos textos se referiam ao pensamento de Miró Quesada. Isto também, aos poucos, começa a mudar timidamente no Brasil (Por exemplo, no *Festschrift* a José Henrique Santos, publicado pela UFMG (*Ética, Política e Cultura*, 2002), em meio a artigos sobre Kant, Schelling e Spinoza, Marcelo Aquino, Marcelo Perine e Nelson Gomes escreveram textos críticos sobre aspectos do pensamento do homenageado) e Márcia Tiburi escreveu um texto sobre Alvaro Valls no seu livro-homenagem, dentre diversos estudos sobre Kierkegaard. De todas as maneiras, poucos parecem notar, no meio das afirmações automáticas de que “não

houve filósofos no Brasil” no passado, que, na verdade, estamos assim, aos poucos, retomando um tipo de interação que já foi bastante usual naquele passado hoje tão sumariamente desprezado.

Na base destas análises eu contesto, pois, a ideia habitual de que, na passagem da etapa pré-profissional para a profissional, tudo se ganhou, nada foi perdido. Creio que ganhamos muitas coisas, mas que perdemos outras que talvez deveríamos tentar recuperar, de uma maneira adequada aos novos tempos. Antes anunciei uma ideia crítico-negativa e uma outra construtiva e positiva. Esta última consiste basicamente na proposta de nos esforçar por conservar o que há de melhor em ambos os períodos: a nossa atual competência na elaboração de obras filosóficas e aquela antiga capacidade de envolvimento pessoal com as questões reflexivas. Unindo ambas as coisas, obteríamos o que poderíamos denominar uma *competência profissional de primeira pessoa*.

Concluo este tópico com um pensamento perturbador: se há elementos para sustentar que aqueles pensadores do passado não careceram de todo valor filosófico num sentido absoluto, e que o estudo de suas obras, mesmo as menos bem-sucedidas, ainda pode ser hoje proveitoso para um estudante de Filosofia, mesmo como projetos singulares que podem não ter dado certo (mas deram certo os projetos filosóficos de Geulincx, Mersenne, Hans Cornelius e Nicolai Hartmann?), por que são então sistematicamente excluídos dos programas de estudo, dos currículos universitários, dos temas apresentados em congressos e simpósios, nacionais e internacionais, de Filosofia? (Já houve um professor alemão, frequentador assíduo de encontros brasileiros de Filosofia, que me perguntou certa feita qual era o motivo de os expositores brasileiros nunca apresentarem pensadores do Brasil em seus trabalhos). A suspeita cresce no sentido de esses pensadores estarem sendo excluídos não pela sua “falta de valor” (que, pelo que vimos até aqui, é assunto pelo menos controverso), mas pelo simples fato de serem brasileiros (ou seja, por não

serem tão “competitivos”, para usar o jargão profissional, quanto pensadores alemães ou britânicos, dentro do atual mercado de talentos). Se, no entanto, eles são excluídos por serem brasileiros, ou seja, por motivos puramente nacionais, aplica-se aos que os *excluem* as mesmas críticas que eram habitualmente dirigidas pelos “universalistas” contra os que pretendiam *incluir* baseados apenas em motivos nacionais. Os pensadores brasileiros devem ser incluídos ou excluídos por seus próprios méritos, pelas suas personalidades filosóficas e pelo interesse de suas obras, e não pelo fato de serem brasileiros (ou argentinos ou indianos).

“Não há”?

Ao longo da primeira metade do século 20, e até na atualidade, ou seja, em pleno período da “profissionalização”, muitos pensadores brasileiros continuaram tentando fazer Filosofia de maneira mais pessoal e apropriativa, conservando, de certa forma, algumas características do período pré-profissional, e com isso sendo marginalizados ou simplesmente ignorados pela “comunidade”. Lembrar que, por exemplo, Pontes de Miranda, Versiani Veloso, Djacir Menezes, Mário Ferreira dos Santos, Roland Corbisier, Vicente Ferreira da Silva, Vilém Flusser e Paulo Freire fizeram as suas Filosofias em período “profissional”. Outros nomes que poderiam ser acrescentados seriam os de Luiz Sérgio Coelho de Sampaio, filósofo da lógica que trabalhou com uma “lógica da diferença”, Carlos Cirne-Lima, que tenta há muitos anos uma apropriação muito particular da dialética, e eu mesmo, nas linhas narradas na Parte II deste Diário, entre muitos outros. Lembremos, contudo, que estes pensadores ou são ignorados ou não são considerados entre os filósofos mais representativos do Brasil na hora de fazer escolhas e figurar em antologias. Quando se afirma que, na época atual, continua a “não haver” filósofos no Brasil,

estes pensadores não são devidamente considerados, ou são vistos como os últimos prolongamentos de um tipo de Filosofia que se prefere hoje não fazer mais.

O que dizer, no entanto, acerca daqueles que são hoje considerados filósofos, que são entrevistados em coletâneas na condição de representantes do pensamento filosófico nacional (aqueles que proferem invariavelmente as conferências magistrais nos plenários de encontros nacionais de Filosofia)? Estes pensadores certamente “existem”, mas eles mesmos não gostam de se reconhecer como “filósofos”. Assumem-se, de maneiras mais ou menos explícitas, como “profissionais” da Filosofia, no sentido de comentadores autorizados e competentes, como “técnicos da inteligência filosófica”, na expressão de Paulo Arantes, sérios e modestos trabalhadores que não pensam nem fazem questão de terem um “pensamento próprio” ou de viverem uma “experiência filosófica” que os identifique como pensadores.

Não quero defender que a Universidade de São Paulo (USP) forneceu o modelo único de fazer Filosofia no Brasil (uma afirmação pelo menos controversa), mas continua sendo útil entender esse modelo, saber contra quê ele estava tentando reagir na sua época, e também seus limites e inconvenientes atuais, que já começam a ser visualizados e reconhecidos (ainda de formas inseguras ou retificadoras) pelos seus cultores mais lúcidos. A réplica automática da comunidade a respeito deste ponto é negar que exista hoje um modelo uspiano único, mas eu aqui estou fazendo história e falando do surgimento original deste modelo. Volto para isso ao livro de Paulo Arantes como fonte óbvia para entender este fenômeno. O imaginário central do projeto uspiano, a sua motivação matriz, na formulação arantiana, parece ser o seguinte: *“Todo mundo pretende ser filósofo; não existe timidez nem cautela; bastam leituras apressadas das últimas modas européias e algumas intuições e ‘vivências’ para que alguém se ponha a escrever um livro e, pior ainda, tente publicá-lo,*

transmitindo idéias em parte desorganizadas e confusas, em parte sem novidade alguma, pois já presentes nos filósofos clássicos, antigos ou modernos. A isto, é melhor opor-lhe a seguinte atitude: Filosofia é para filósofos, não para nós, modestos estudiosos de Filosofia; melhor dedicar-se ao estudo interno das grandes Filosofias, evitando assim cair no ridículo da repetição ou a ingenuidade; publicar pouco ou nada; estudar muito e ensinar, sobre tudo ensinar, no sentido de formar mais e mais alunos neste modelo de filosofar”. Veneno e antídoto são fornecidos juntos.

Alguns excertos do texto de Arantes em que diversos aspectos deste imaginário estão presentes, são os seguintes. Ao referir-se, nas primeiras páginas, à recepção do modelo por parte dos alunos, ele comenta: “*Os alunos respondiam a este clima de simpatia pelo acatamento incondicional, ou quase, pois a cada ano sempre havia o pequeno contingente desenganado dos que queriam ‘Filosofia’ e não comentário de texto*” (p. 16). Note a expressão “*acatamento incondicional*” para descrever (acho que fielmente) a atitude que se esperava dos estudantes, e a exasperação diante do reclamo dos dissidentes (com “*Filosofia*” entre aspas, sugerindo que esse grupo, realmente, não sabia bem o que queria). Curiosamente o autor, em várias partes do livro, denomina de “*dogmática*” (expressão forte) qualquer tentativa de contestar ou refutar uma Filosofia desde fora, em lugar de dedicar-se ao estudo da sua estrutura interna, basicamente irrefutável. Com tudo isto queria evitar-se, igualmente, as famosas “*flutuações*” dos estudiosos brasileiros em torno de tudo o que vem de fora, dar uma estabilidade aos estudos filosóficos que diminuísse o grau de dependência e instabilidade (“*...antepor pelo menos um filtro a todas as importações vindouras*”, p. 19).

“Em resumo, adotávamos um método de inegável valor propedêutico e profilático, porém especializado em produzir o vácuo histórico em torno do discurso filosófico, cuja autonomia se devia preservar.(...) também vinha a calhar um procedimento que, ao escamotear a continuidade social das idéias,

barrava-lhes o caminho dogmático natural. À medida que se mantinha à distância a ganga das ‘vivências’ e outros dengues (...) era o que melhor nos convinha (...)” (idem, p. 19).

O fluxo histórico do vivido, tudo o que fosse vivencial, fora excluído como não sendo filosófico, prestando-se exclusiva atenção ao estudo objetivo e textual de ideias sempre alheias (pois quem somos nós para produzi-las?). Mais adiante fala-se ainda que isso “...seria o antídoto mais eficaz contra a praga dos surtos, das vertigens súbitas” e “...à febre novidadeira de algumas cabeças-de-vento” (p. 20).

Em contraposição às “cabeças-de-vento” que pretendiam ser filósofos, o autor se reconhece abertamente, e com ele inclui a todos os que querem fazer Filosofia seriamente no Brasil, “*modestamente como técnicos da inteligência filosófica*” (21), não como filósofos. A página 22 do livro é, sem dúvida, uma das mais mortalmente claras acerca do que se esperava da Filosofia por esses tempos: “*É que o Método incluía uma cláusula restritiva severa, explicitamente enunciada pelo mestre: deixemos a Filosofia para os filósofos, dizia Goldsmidt (...) Quando muito a Filosofia, se viesse, viria por acréscimo. (...) Visto que o mal a prevenir era o dogmatismo precoce, cumpria represar, multiplicando os anos de aprendizagem, a natural inclinação especulativa de cada um*” (p. 22. Ver também p. 44). Aqui qualquer aceno para o que antes chamei o “ato singular de filosofar”, seria explicitamente abafado já na própria fonte como sendo o perigo maior para um filosofar “sério”.

Arantes reconhece que “*...tanta prudência foi aos poucos se convertendo em franca timidez (...) o método na verdade promovia um sistema de inibições, funcionando ao mesmo tempo como álibi e carapaça protetora. No fundo, temia-se mais que tudo o ridículo (...) Desse ângulo restrito menciono o zelo, possivelmente o mais paralisante de todos os que nos tolhiam: escrever pouco e raramente (...) A escrita escassa e sofrida combinava bem com a modesta consciência metodológica que nos cortava as asas...*” (p. 22. Ver também p.

74, 78, 158). Afirmações não menos taxativas sobre o mesmo tema: “... lembremo-nos todos de que não somos filósofos, ou melhor, se algum dia a Filosofia der o ar de sua graça, será por acréscimo e ao término de um infundável aprendizado de técnicas intelectuais criteriosamente importadas (Pelo menos era assim que se falava aos mais moços nos primeiros anos dos 60)” (p. 160).

Uma das preocupações maiores deste modelo, como foi mencionado de passagem, era colocar uma barreira de contenção para as “flutuações”, para o hábito do intelectual brasileiro de aderir a modas e trocar de Filosofia em curtos períodos. “Alguém acostumado a observar o movimento das marés numa cultura dependente como a nossa (...) louvaria o tirocínio de quem preferira a trilha batida de uma cultura escolar, porém organizada, à quimera das grandes adivinhações avulsas” (p. 18). Arantes chama a isso: “Uma reviravolta decisiva em nossa malsinada dependência cultural”. E completa: “O influxo externo por certo continuaria determinante, uma razão a mais para louvar o tirocínio do referido transplante civilizatório, pois afinal um pastiche programado em início de carreira é bem melhor do que uma vida inteira de pastiches inconscientes” (p. 61. Ver também 75, 76, 101).

Em grande medida esse modelo foi instituído não apenas por estritos motivos filosófico-reflexivos, mas também por prementes questões políticas. Arantes fala, já no início de seu livro, de “um processo reconhecidamente doloroso, porém imperativo”, de enquadrar o “pequeno mundo acadêmico” dentro dos padrões da “ordem social competitiva” (p. 16). Tratava-se de colocar a Filosofia no processo produtivo para garantir a sua sobrevivência na esfera tecnológica do disponível e do controlável, transformando-a num item entre outros dentro da modernização. Pois se a Filosofia é (como Arantes reconhece, p. 64, 82), uma atividade de contornos indefinidos, que não tem objeto, nem metodologia nem estilos determinados, mas atualmente adquiriu tudo isso (Filosofia virou estudo competente de fontes e comentários, *tem como objeto* textos de filósofos,

e *deve escrever-se* em forma de teses, dissertações ou *papers*), a Filosofia deve ter ganho tudo isso pelo efeito de uma decisão política, e não pela sua própria natureza. É claro que a padronização de procedimentos técnicos é muito mais “produtiva” que a criatividade autoconstituente. Dentro deste processo se produz uma autêntica “proletarização” dos professores de Filosofia, hoje literalmente sobrecarregados de tarefas administrativas, docentes e de orientação, que mal deixam tempo para refletir, mas que, paradoxalmente, os torna “mais produtivos” no sentido tenebrosamente curricular do termo.

Mesmo que possamos entender este modelo como resposta plausível para uma situação de caos cultural e de premência política, o exagero dessa postura não exigiria atualmente uma nova reviravolta? Reviravolta na qual fossem reconsiderados os aspectos vivenciais e criativos do filosofar, após o interregno do “melhoramento técnico”, e reconhecendo este como um momento importante da atividade filosófica brasileira, mas fazendo-o interagir, de uma forma mais inteligente e cuidadosa, com o ato singular de filosofar? Obviamente, isto demanda também um posicionamento político repleto de complicadores. Talvez, no entanto, sejam as atitudes o primeiro aspecto que deveria começar a mudar: devemos continuar sendo assim tão céticos e negativos a respeito de podermos ser filósofos, genuínos filósofos, e não apenas “técnicos da inteligência filosófica”? Não está mais do que na hora de deixarmos de ser “dogmáticos precoces” para tentarmos ser refutadores maduros? Devemos continuar tendo tanto medo assim dos “Grandes Filósofos”? E é tão difícil ser filósofo, ou, ao menos, fracassar na tentativa?

Em que medida o reconhecimento da nossa pequenez é ainda necessário para alimentar um projeto filosófico ao mesmo tempo comedido e criador? Não podemos aceitar, sem irresponsabilidade, sermos, ao menos, pequenos filósofos, mas filósofos? Não está mais do que na hora

de recuperarmos, já sem os medos dos anos 60, as nossas “vertigens” e “adivinhações”, mas agora sem o despreparo e a desorientação que abundavam naquela época, e contra os quais a estratégia uspiana foi, em seu tempo, método eficaz? Até porque a ideia, tão bem exposta por Arantes, de que a Filosofia poderia surgir (como uma “graça”) apenas a partir do trabalho técnico universitário, é pelo menos esdrúxula: Filosofia surgindo de comentários não seria como gatos parindo cachorros? A Filosofia não surge como possível e esperançoso epifenômeno do trabalho do comentário ou da exegese, não se cria Filosofia em espaços pequenos. Nada assegura que a Filosofia surgirá naturalmente de trabalho técnico sem uma mudança estrutural na atitude. A Filosofia jamais virá “por acréscimo”.

Em segundo lugar, a flutuação a respeito de ideias, tanto as vindas de fora quanto as aqui geradas (Antônio Paim e Cruz Costa historiaram exaustivamente também as muitas flutuações em torno de pensamentos nacionais), deveria considerar-se assim tão negativamente? O próprio Arantes reconhece que aceitar um modelo único não nos tirará da dependência, mas apenas a afunilará, a tornará mais estável. Parece-me, porém, não haver nada de intrinsecamente errado no fato de estarmos sempre em movimento, sempre na busca, mudando de temas, autores e vivências, como acontece também com os pensadores europeus, que passam por fases as mais diversas, por contradições e paradoxos, por autocríticas e retificações. O próprio autor tem dificuldades em diferenciar a instabilidade que lhe interessa criticar das flutuações de, por exemplo, Oswaldo Porchat, que muito enobrecem seu esforço reflexivo pessoal: “...nem de longe Porchat é tão volúvel como os antigos próceres da inteligência brasileira...” (1994, p. 169). Ficar com um único modelo importado de fora é apenas uma tentativa de congelar a dependência, mas nenhum passo terá sido dado na direção de superá-la.

O que quero sugerir aqui é que se, de acordo com a ideologia oficial, “não há filósofos no Brasil” inclusive em nossos dias, não é esta uma questão ontológica puramente objetiva (como o “não haver” janelas em meu quarto), mas uma constatação que decorre da vigência (ainda que hoje crítica e hesitante) de um modelo em crise, que praticamente decreta *ab initio* que não há filósofos no Brasil, que não poderia havê-los, quase que não deveria havê-los, que é imoral e irresponsável que existam. Não é estranho que “não existam filósofos no Brasil” quando a frase é dita a partir de um modelo que sistematicamente os exclui e não permite visualizar ou ridiculariza aqueles que ainda tentam sê-lo. Creio que à medida que esse modelo for afrouxando suas restrições mais autoritárias, os filósofos irão, como por milagre, aparecendo, não digo “grandes filósofos” (seja isso o que for), mas filósofos como sempre existiram, pensadores na estrita medida de seu próprio ousar reflexivo e de suas forças de comprometimento e talento especulativo e expressivo. Começaremos a visualizar os que já existem. Isso, porém, nos leva naturalmente para o nosso último ponto, o mais importante de todos: o futuro!

“Não haverá”?

Se já foi decidido que “não houve” nem “há” atualmente filósofos, mas apenas diletantes mais ou menos irresponsáveis (antes) ou competentes técnicos da Filosofia (hoje), o que acontecerá no futuro? Esta conjugação do verbo “haver” (“haverá”) afeta diretamente as novas gerações de estudantes de Filosofia nas universidades. Eles é que têm um futuro, não nós, mas qual futuro? Que Filosofia eles poderão ou quererão fazer?

As respostas para estas questões não são nada misteriosas ou tão difíceis de prever, a persistirem as condições da situação atual, pois tudo está já como projetado pelas formas habituais de dar aulas e, sobretu-

do, de orientar trabalhos de Pós-Graduação, para que as novas levas de jovens pensadores simplesmente reproduzam o modelo austero e embarquem docilmente em algum projeto exegético, bem orientados por um pesquisador consagrado. Ignoro se se trata de uma experiência partilhada por todos, mas eu, como professor da UnB há mais de duas décadas, constato periodicamente a presença de sensibilidades filosóficas no período da Graduação, jovens que pensam e escrevem de maneira pessoal e apaixonada, com ideias e intuições profundas e estilos de exposição criativos e contestadores. Eu os vejo, porém, definhando no final do curso, enquadrando-se em seus “Mestrados profissionalizantes” e capitulando definitivamente em seus longos e penosos Doutorados. Uma enorme quantidade de estudantes talentosos renuncia, atualmente, a seus interesses filosóficos mais genuínos em prol de temas e autores consagrados, e de seu melhor enquadramento nas estruturas temáticas e metodológicas recomendadas, por não encontrarem orientadores para seus projetos. O pior é que muitos destes estudantes nem percebem já ter renunciado a coisa alguma, considerando aquele processo de enquadramento (com muito doutrinamento) como perfeitamente “natural”. Eles pensam que as decisões institucionais foram as suas próprias, que eles, realmente, *decidiram* alguma coisa.⁶

Quando eu lecionava no Rio Grande do Sul tive em meus cursos um estudante excepcional, precisamente porque não se limitava a ser um “estudante”, esse autômato captador de informações e arguto especulador

⁶ Fico feliz em ver que não estou sozinho nesta constatação: “...nos primeiros quinze anos em que lectionei no curso de Filosofia da USP, isto é, de 1976 até 1990, mais ou menos, em cada classe eu sempre tive pelo menos um ou dois alunos excepcionais, que me entregavam trabalhos criativos nas idéias e até na forma (...) Pois de dez ou mais anos para cá não recebo nenhum trabalho assim, e me recuso a acreditar que os atuais alunos sejam piores. Têm até mais informação. Provavelmente, o que acontece é que se impôs um molde de leitura filosófica que os dissuade de qualquer aventura própria, de qualquer viagem intelectual. A questão é saber quanto custa esse molde, e se vale a pena” (“Erros e desafios da Filosofia no Brasil, hoje”. In: Janine Ribeiro, Renato, 2003, p. 132).

de avaliações. Creio (e não temo dizê-lo, a esta altura já tão avançada de meu texto) que ele *era um filósofo*, no sentido de uma sensibilidade apropriativa em contato com um mundo que o atormentava, por mais incipientes que fossem ainda as suas leituras, que ele, por outro lado, fazia regular e apaixonadamente. Esse estudante tinha uma excepcional capacidade para exprimir suas ideias por escrito, tanto em forma de aforismos quanto de textos monográficos. Trabalhava muito, lia sem parar, produzia textos muito além do exigido pelos professores, e, quando nos encontrávamos, falava livremente de suas obsessões (sobretudo éticas e metafísicas), mostrava-me o que tinha escrito, escutava e criticava o que eu dizia, nunca ficando na usual situação de dependência assimétrica a respeito do professor mais velho. Eu tive a fortuna de passar vários anos estudando e discutindo com esse aluno, que acabou exercendo uma influência duradoura em meu próprio pensamento.

Os anos se passaram, ele acabou a sua Graduação e partiu, como os rituais universitários o exigem, para fazer seu Mestrado. Seus novos professores perceberam de imediato estar diante de um rapaz “muito inteligente”, porém algo “autodidata” e “diletante”, muito “disperso”, com “interesses variados”, uma pessoa sobre a qual se devia trabalhar muito ainda para “formá-lo”, para disciplinar sua inteligência pré-profissional. Quando o rapaz expunha suas ideias em seu novo meio, como sempre tinha feito, começou a perceber incompreensão e uma marcada ironia por parte de seus novos professores e mesmo de seus colegas: quem era este insolente rapazinho de 20 e poucos anos que pretendia ser filósofo? Começaram a sugerir-lhe que devia fazer muitas leituras para tentar enquadrar seus interesses dentro de uma literatura e uma tradição de pensamento. O rapaz começou a se dar conta de que não lhe seria possível continuar pensando fora dessas trilhas, se ainda pretendia um diploma e uma habilitação. Aos poucos, foi baixando a cabeça e fazendo o que lhe ordenavam. Escolheu um autor consagrado como tema de sua dissertação, e tentou inserir os farrapos de seus pensamentos dentro das temáticas

deste autor. Como este era alemão, teve de dedicar longas horas de sua vida a estudar esta língua. Hoje, este rapaz (que, entre outras coisas, já não é mais um rapaz) é um sério comentador das obras daquele filósofo alemão, um “pesquisador conceituado” que escreve austeros e disciplinados *papers* sobre aquele filósofo. É fim da história.

Pode-se assegurar que, caso este tipo de processo se reproduza constantemente, jamais “haverá” filósofos no Brasil, não por uma questão ontológica objetiva, mas porque o próprio modelo os exclui e quer excluí-los, não acidentalmente, mas como parte de um programa cultural sistematizado. Um modelo que ridiculariza todo “levar-se a sério” como pensador inibirá *ab initio* qualquer tipo de tentativa.

* * *

Já existem sinais do enfraquecimento e exaustão do modelo vigente, mesmo na sua “diversificação” atual, tantas vezes proclamada. O próprio Arantes já os assinala com muita lucidez e clareza. No momento de narrar a famosa experiência que marcara tão extraordinariamente essa geração de intelectuais, e da qual surgira a moral intelectual “*que mandava adiar indefinidamente a hora afirmativa da Filosofia*” (1994, p. 50), ele declara:

Gianotti não pensava assim. Ou melhor, era o único em condições de reverter nosso permanente recuo tático “estruturalista” e agir em consequência. (...) Bento me fez ver que Gianotti a rigor nunca deixara de ruminar um projeto filosófico próprio: nada mais nada menos que uma ontologia regional um pouco à maneira husserliana, mais exatamente uma ontologia do ser social...” (Idem).

E mais adiante:

Ao dar por encerrada sua carreira de historiador goldsmidtiano, Porchat também anunciava que passaria a cuidar exclusivamente de Filosofia: em lugar de interpretações, as coisas elas mesmas. (Mais ou menos pela mesma época, Gianotti também reprisava

a palavra de ordem husserliana e nos exortava a abandonar o fetichismo do texto, a compulsão ao comentário do comentário, a passar à ontologia... (p. 145. Ver também 161).

A declaração mais impressionante, no entanto, continua sendo o famoso discurso autocrítico de Oswaldo Porchat dirigido aos estudantes da USP em 1998: “*Seus impulsos eram filosóficos. Acredito que se pode dizer isso de um bom número de nossos estudantes. E me ocorre, então, a seguinte pergunta, que formularei com alguma brutalidade: estamos contribuindo para a concretização desses impulsos ou os estamos matando?*” (“Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em Filosofia”. In: De Souza, José Crisóstomo, 2005, p. 112).

E assim prossegue:

Dever-se-ia dar também atenção especial àqueles problemas filosóficos que são problemas para nossos estudantes, questões que naturalmente os preocupam (...) é muito desejável que nossos estudantes sejam fortemente incentivados, desde o início, desde o primeiro ano, a exprimirem livremente nos seminários e em trabalhos e nas aulas os seus próprios pontos de vista sobre os assuntos tratados. A tomarem posição, a criticarem, a ousarem criticar, se isso lhes parecer o caso, mesmo as formulações dos grandes filósofos e suas teses” (Op. cit, p. 117-188).

E mais ainda:

A atual geração dos professores de Filosofia da USP teve negadas todas as condições que propiciam uma boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, e eu sou um deles, lhes negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau” (p. 123).

Na verdade, a consciência de que o modelo deve mudar já está instalada numa grande quantidade de estudantes de Filosofia e numa boa parte dos velhos professores que o sustentaram durante décadas. O que é que está faltando? Creio eu que *uma grande vontade política*, pois o que bloqueia a mudança pertence estritamente ao plano político, do qual um dos aspectos é o que poderíamos chamar “políticas de aliança”. Arantes também coloca isto claramente, quando expõe novamente o ideário uspiano, e comenta:

Convite à contenção permanente, atraía sobre si a pecha recorrente de contentar-se, até os confins da atrofia, com a mera “exposição sedentária das doutrinas alheias”. Anátema que confirmava a justeza dessa via real, se a farpa vinha da direita, mas nos desconcertava se era a esquerda que nos tachava de supérfluos. Mais desarvorados ainda, quando a chamada à ordem começou a vir de nossas próprias fileiras... (p. 161).

No Brasil, as críticas parecem ser avaliadas de acordo com as fontes mais do que por seus conteúdos efetivos: ideias muito semelhantes são bem consideradas ou não levadas a sério na base de considerações “direita-esquerda”, ou de pertença ou não a “fileiras”. Para as coisas melhorarem por aqui, isso decididamente tem de acabar; os mais jovens nada têm a ver com isso.

Pensadores daquele passado execrado pelo modelo vigente, tais como Mário Ferreira dos Santos, já cansaram de escrever coisas do tipo:

Procuramos nessa obra expor idéias nossas, genuinamente nossas, concrecionando o que de positivo outras doutrinas expuseram, mas obra, em sua arquitetura, totalmente nossa, afrontando, assim, o espírito colonialista passivo de muitos brasileiros, que não crêem, não admitem e não toleram que alguns de nós tenham a petulância de formular pensamentos próprios” (citado por Jorge Jaime, 2000, p. 342, vol. III).

É Mário Ferreira dos Santos, contudo, quem o diz, desde os fundos do seu prodigioso estigma, de maneira que ninguém o levará a sério na nossa época “profissionalizada”; mas se hoje filósofos da linha uspiana começassem a declarar coisas semelhantes, essas mesmas ideias poderiam passar a ser consideradas.

Como observador deste processo, devo alertar que me desanima profundamente o fato de uma ideia ser desprezada ou apreciada dependendo de quem a apresenta, a que grupo pertence, qual é a sua postura política, e coisas do gênero. A avaliação de ideias filosóficas continua sendo, sobretudo, política. É difícil que algo possa mudar efetivamente se não houver uma mudança expressiva nas “políticas de aliança”, se as ideias continuarem sendo consideradas apenas de acordo com as suas “credenciais”.

Um outro documento singularmente interessante para visualizar este aspecto da questão é o depoimento singelo de Gianotti a respeito de Vilém Flusser, publicado em *Vilém Flusser no Brasil* (Bernardo; Mendes, 2000). Flusser foi tipicamente *um filósofo* na perspectiva que está sendo sustentada no presente texto, um pensador “das coisas mesmas”, de estilo ensaísta, ousado e informal, inserido no pensamento nacional (vinculado profundamente a Vicente Ferreira da Silva, sobre o qual escrevera belíssimos textos, surpreso de ver como os brasileiros natos não conseguiam reconhecer nele o grande filósofo que foi). Gianotti apresenta Flusser, em sua lembrança, como “*uma espécie de desafio*”, “*reatando com a tradição ensaísta e com a tradição, vamos dizer assim, mais imaginativa da Filosofia, enquanto que nós éramos defensores radicais do pensamento racional*” (p. 228). Malgrado a possível simpatia atual de Gianotti pela recuperação do estilo do ensaio, que Flusser já ilustrava naquela época, ele declara que, naqueles tempos, “*os campos ideológicos estavam muito bem definidos*”

(p. 229) e “... *fato de certas pessoas terem vinculações com o nazismo, com o fascismo e com a direita, para nós era um obstáculo a uma aproximação e havia, nitidamente, já uma separação*” (...). E continua:

... a partir do golpe de 64, as coisas se politizaram profundamente, isto é, foram as pessoas ligadas ao Instituto Brasileiro de Filosofia, afinal de contas, que apoiaram o regime militar... E, de certo modo, Flusser navegando entre todas as correntes dava-lhe uma... tirava-lhe o perfil, num momento que para nós o perfil político era antes de tudo mais importante... (p. 230).

Por um lado, Flusser tinha, ao olhar de Gianotti, esta indecisão política; por outro, ele apresentava, em seu trabalho filosófico, algo de “*arcaico, em relação a um projeto de uma instalação de uma rede universitária no país*” (234). O desencontro com Flusser, que Gianotti parece lamentar nos dias de hoje, era, afinal de contas, explicável. E conclui:

A situação hoje é totalmente diversa, porque agora nós chegamos num momento em que o departamento se esgotou, que esse pensamento técnico também se esgotou, ele se transformou numa espécie de engessamento do pensar, não é isso? Eu mesmo estou aconselhando a meus últimos alunos que procurem mais o ensaísmo, que abandonem a tese como forma literária, porque a *grand thèse* francesa a meu ver se esgotou no Brasil (p. 234-235).

Por mais importante que possam ter sido estas ligações no passado, creio que os novos estudantes de Filosofia não têm porque pagar por velhos traumas. Não existe nenhuma ligação conceptual profunda entre “ser de direita” (vocabulário obsoleto?) e acreditar numa Filosofia em primeira pessoa que não se reduza ao mero comentário. Se alguma vez existiram pessoas em quem estas duas coisas se deram juntas, está mais do que na hora de entender que se pode apoiar um determinado tipo de filosofar sem adotar por isso as posturas políticas reacionárias ou colaboracionistas daqueles que alguma vez sustentaram ideias semelhantes.

Carta aberta aos jovens estudantes de Filosofia diante de uma grave decisão. *O que preferes ser: um grande comentador ou um pequeno filósofo?*

Para uma situação poder melhorar é absolutamente indispensável *ver* que ela não está bem, perceber um hiato entre o que existe e o que poderia existir. Considero que o problema mais grave da atual situação da Filosofia no Brasil é precisamente esse: o fato de não se perceber problema algum, de achar que está tudo bem, que os muitos problemas ainda existentes são todos internos a uma concepção da atividade filosófica que não merece ser criticada por ela mesma. Na volta de algum encontro da Anpof, as pessoas ficam empolgadas diante do amplo espectro de atividades filosóficas que se desenvolvem no país. Os trabalhos são de qualidade, muitos deles são depois (ou foram antes) apresentados lá fora, na Europa ou nos Estados Unidos, e não ficam nada a dever aos trabalhos de colegas estrangeiros. As universidades possuem seus cursos de Pós-Graduação em andamento, as fiscalizações institucionais funcionam a contento, os estudos são profundos e sérios, as habilitações atribuídas criteriosamente. Aumenta o número de revistas especializadas e de procedimentos eletrônicos de rápido acesso às mesmas, os encontros nacionais de Filosofia proliferam, e existe um amplo público interessado em questões filosóficas. Deixamos definitivamente para trás o diletantismo, a improvisação e a “Filosofia frouxa”, para entrar na trilha da seriedade profissional e dos trabalhos gabaritados. Nenhum problema, e, portanto, nenhuma necessidade de solução. Solucionar o quê, se tudo está tão bem...?

Como já foi mencionado, contudo, o modelo de produção de Filosofia começa a ser questionado, o que revela que nem tudo está tão bem assim, e não por questões de detalhe, mas de atitude e de concepção. Atenção: não apenas o “modelo francês uspiano” está em crise, mas vários aspectos e tendências da própria maneira institucionalizada de

se fazer Filosofia, seja qual for a procedência, francesa, alemã ou norte-americana. Assim, quando Arantes escreve, num outro livro seu, que “*Esse departamento francês é coisa do passado, foi-se o tempo da hegemonia francesa incontrastada. Hoje há para todos os gostos, dificilmente se encontrará alguma tendência internacional de relevo que não esteja bem representada entre nós*” (1996, p. 281), ele apenas canta o réquiem para o modelo estruturalista francês, mas continua vendo a Filosofia como “representação de tendências internacionais”. Os estudantes querem fazer mais do que isso, além de deixar para trás o “modelo francês”; eles querem criar Filosofia, querem ser filósofos, ou seja, precisamente aquilo que, a meu ver, continua considerando-se irresponsável, confuso e injustificado.

Eu creio que a “Filosofia institucional” transformou a atividade filosófica numa série de movimentos automáticos e sem vida; num enorme aparato em que professores e estudantes aparecem submetidos a rotinas estáticas e desprovidas de sentido. As carreiras acadêmicas são cada vez mais dinâmicas e rápidas, mas isso não lhes acrescenta vitalidade. Como apontado por Janine Ribeiro:

O resultado será algo que uma amiga minha, de outra área, certa vez me explicou, achando isso muito bom: que um bom aluno de graduação entrasse em seu laboratório, com uma iniciação científica, aos 19 anos, comesse o mestrado aos 22, o doutorado aos 24, e aos 28 estivesse como recém-doutor. Dez anos de bolsas, no laboratório das 9 às 18 h, nunca correndo os riscos do mercado, nunca saindo da tutela acadêmica. Não faltará, nessa “vida” assim descrita, justamente um pouco de vida? (2003, p. 128).

Por outro lado, muitas vezes os estudantes escrevem seus trabalhos bem longe do que realmente gostariam de fazer, trabalhos que serão lidos distraidamente (e depois arquivados em volumosos bancos de teses que ninguém consulta) por professores cada vez mais ocupados com tarefas administrativas e políticas, e que ministram, também distraidamente, as aulas que seus alunos escutarão por obrigação.

Qualquer sinal de vitalidade filosófica é vista hoje como uma amostra de “falta de seriedade” e “pouco profissionalismo”. “Improvisar”, que parece uma das mais interessantes virtudes de um pensador “em movimento”, tornou-se hoje sinônimo de falta de seriedade. Improvisar, porém, não é “pensar de última hora”; pelo contrário, pode ser o sinal de estar a pensar há já muito tempo, sempre na necessidade profunda da retificação, às vezes no último minuto (e já perdidos os auxílios econômicos por “vencimento do prazo”). Decididamente, a vida é “pouco séria”, viver é uma atividade irremediavelmente “diletante” e “autodidata”.⁷

Dentro deste quadro, parece que um jovem filósofo não tem, simplesmente, espaço para respirar, posto que não se acredita sequer na sua existência. Tudo parece construído para inteligências medianas e conformistas, capazes de assimilar um modelo para sua correta aplicação. Nas universidades, não se espera que ninguém desenvolva uma Filosofia, e se alguém tentasse fazê-lo seria mal avaliado, e considerado irresponsável. Nos encontros nacionais de Filosofia, ao lermos atentamente a impressionante programação, vemos que não há praticamente nenhum trabalho que apresente as próprias posturas filosóficas dos expositores, e filósofos brasileiros e latino-americanos são raramente mencionados. Não existe nenhuma censura explícita contra isso, ou seja, ninguém que proíba elaborar trabalhos mais pessoais ou ensaios sobre autores nacionais, mas alguém que ousasse fazer isso seria ouvido por poucos, ou, pior ainda, assistido com distanciada ironia, e o autor considerado um diletante ou um “filósofo frouxo”. A própria “comunidade” exerce

⁷ Outros aspectos em que eu vejo esta falta de vitalidade da atividade filosófica, dentro da atual etapa profissionalizante, são, por exemplo: a exigência de integrar as próprias investigações dentro de “grupos de trabalho” e a de fazer com que deva existir uma conexão (uma “integração”, no tenebroso jargão) entre as temáticas das próprias pesquisas e as dos trabalhos dos nossos orientandos. Por que, no entanto, os professores não poderiam orientar trabalhos em temas sobre as quais eles mesmos não escreveriam uma linha? E por que os estudantes são obrigados a entrar nas linhas de pesquisas de seus orientadores? É claro que já conhecemos as respostas acadêmicas.

aqui o papel da censura, dispensando-a como mecanismo autoritário externo. O autoritarismo se incorporou na comunidade. Qualquer aceno para algum trabalho mais criativo e pessoal, tanto na forma quanto no conteúdo, será rápida e sumariamente desencorajado.

A minha alegação aqui se diferencia de outras que escuto ou leio às vezes da boca ou nos textos daqueles pensadores mais lúcidos e inquietos, que se preocupam com a situação da Filosofia no Brasil. Refiro-me às seguintes: (1) No Brasil não se faz “Filosofia”, apenas “história da Filosofia”; (2) No Brasil não existem “discussões” entre os estudiosos de Filosofia. Estas duas questões me interessam (e eu inclusive já mencionei a segunda delas algumas páginas atrás, ao me referir aos filósofos brasileiros do século 19). Elas, porém, não me parecem ser as questões decisivas, pelo seguinte motivo: as falências do academicismo autoritário e rotineiro, cético a respeito das suas próprias forças reflexivas, poderiam perfeitamente continuar numa época em que as questões (1) e (2) tivessem sido superadas. Suponha, por amor ao argumento, que um grupo de pesquisadores se debruça sobre a obra de Donald Davidson, estuda atentamente os 50 ou 60 artigos deste autor, chega a conhecê-lo com perfeição e cria uma boa tradição de discussões davidsonianas que atravessa o país, seja na forma de “grupos de trabalho”, seja pela Internet, etc. Este tipo de empreitada não teria mais o erro denunciado por (1), uma vez que não se trataria de um estudo de “história da Filosofia”, mas de “Filosofia”; tampouco cometeria o erro (2), porque criaria um bom sistema de discussões entre pesquisadores nacionais. Não obstante isso, desde a perspectiva que assumo neste texto, este tipo de empreitada cairia sob todas as críticas que aqui encaminho: a falta de vitalidade, a falta de confiança nas próprias forças reflexivas, a incapacidade de entrar nas coisas mesmas sem as andadeiras de algum autor emprestado, a falta do “senso de aventura” de que trata Janine Ribeiro, etc., tudo isso continuaria presente nesses grupos de davidsonianos. Pelo contrário, autores como Husserl e Heidegger foram eruditos no estudo da histó-

ria da Filosofia, e isso não os impediu de serem grandes pensadores; e grandes filósofos na história (como Vico, por exemplo) demoraram em criar as suas próprias tradições de “discussão”. De maneira que meus pontos aqui não coincidem com as denúncias (que eu acho que devem ser feitas) apresentadas por (1) e (2).

* * *

A pergunta que devemos fazer ao jovem estudante de Filosofia hoje é a seguinte: Você está satisfeito em transformar-se num competente comentador de ideias filosóficas, ou gostaria de dispor de alguma alternativa? O melhor sinal de que as coisas, apesar do otimismo hoje dominante, não estão bem, é, me parece, a inexistência dessas alternativas. Quero acenar aqui, concluindo, para algumas estratégias políticas, que poderiam ser iniciadas para essas alternativas poderem vir a existir em nossas comunidades filosóficas. Como a realidade da Filosofia atual passa, de maneira quase que forçosa, pelas universidades, as propostas referem-se a estratégias de política universitária, ou seja, de ações que podem começar a ser feitas ainda dentro das possibilidades oferecidas pelos espaços acadêmicos abertos pela universidade.

Em primeiro lugar, é preciso abrir na universidade certas discussões que hoje são consideradas inúteis ou extemporâneas. Isto pode ser feito por meio de seminários, encontros nacionais, grupos de trabalho e mesmo em disciplinas, trabalhos de dissertação, ou em tópicos dos nossos programas de aulas. Sugiro as seis seguintes discussões:

(1) *Noção de Filosofia*. Como entender melhor o que seja “Filosofia” para permitir o maior número possível de manifestações de atividades filosóficas na universidade? Ou: qual é a noção de Filosofia que exclui ou inibe menos formas de pensar, de refletir e de apresentar ideias? A minha sugestão seria a de não admitir uma noção única de Filosofia, por mais abalizada que a mesma possa estar por uma

tradição ou uma comunidade dominante. Entender Filosofia sempre de maneira a perceber todos ou uma grande parte de seus possíveis desdobramentos, tal como ocorreram ao longo da História, desdobramentos tanto temáticos quanto estilísticos.

(2) *Noção de Profissionalização*. O que significa exatamente o termo “profissionalização”? Ver como funciona este conceito primeiro em outras áreas, e depois como pode funcionar na Filosofia. Pode a Filosofia ser total e plenamente “profissionalizada”? “Profissional” pode querer dizer algo tão inócuo e incontroverso quanto “organização do material de estudo”, mas pode também significar algo tão forte quanto “limitação ao comentário autorizado de fontes”. Poderíamos dizer sim à profissionalização no primeiro sentido, mas não ao segundo.

(3) *Exposições e Críticas das Atividades Filosóficas no Brasil no Passado*. Abrir a possibilidade de fazer estudos históricos e analíticos cuidadosos acerca da Filosofia que era feita no Brasil antes da etapa de profissionalização, pelo menos da passagem do século 19 para o 20, para o estudante tomar conhecimento dos esforços reflexivos feitos no país e estar capacitado a fazer um balanço pessoal sobre o que se ganhou e o que se pode ter perdido nesta transição. Tomar contato com as grandes personalidades filosóficas do passado, e fazer interagir seus projetos filosóficos com os do restante do mundo. Estudar os argumentos que afirmam que aquele período não teve nada de relevante e que não merece ser estudado.

(4) *Questões de Nação e Nacionalidade*. Ligado a isso, examinar com cuidado as relações entre o anseio por uma Filosofia cuja profissionalização não a leve ao mero comentário de textos, ou a estudos puramente históricos, com a questão da “nacionalidade”. Examinar os argumentos que se apresentam usualmente, em que se vincula aquele anseio com algum tipo de “nacionalismo” politicamente reacionário,

e ver se esta ligação procede. Verificar se os pensadores nacionais não estão sendo excluídos apenas por serem brasileiros, e não em virtude de sua qualidade.

(5) *A Pós-Graduação em Questão*. Abrir uma ampla discussão acerca da formação em Filosofia nas universidades, na qual sejam analisadas, além do atual otimismo, as estruturas das pós-graduações, os tipos de trabalhos que são encorajados por elas e os que são desencorajados. Que fazer para que os estudantes tenham, dentro dessa estrutura, mais opções além das que existem atualmente no que se refere ao estilo e à temática dos trabalhos que pretende realizar. Para tanto, terão de estudar com cuidado os estilos e estratégias de orientação de teses e dissertações, e as relações formativas e pedagógicas entre orientadores e orientandos.

(6) *Mecanismos de Difusão de Ideias Filosóficas*. Final, mas não banal: por que conhecemos tudo o que alguns pensadores escrevem e publicam e nada sabemos sobre outros, que também produzem ideias? Apenas por considerações de “qualidade” e “excelência”? Como funcionam os mecanismos de difusão de ideias filosóficas? Quem está decidindo o que podemos ler ou não? Por que os atuais mecanismos podem simplesmente fazer desaparecer um pensador, enquanto outros são fortemente impostos pelas instituições e até pela mídia? Estão esses mecanismos realmente baseados pura e exclusivamente no mérito? E também: por que não conhecemos filósofos mexicanos, peruanos ou venezuelanos e por que somos totalmente desconhecidos para eles? Por que, pelo contrário, temos informações abundantes sobre trabalhos menores de países de “primeiro mundo”?

Um comentário que deveria ser óbvio, mas que é melhor explicitar: nenhuma “abertura de alternativas” como a proposta por estes ciclos de discussões deverá resultar no fechamento de qualquer tipo de atividade filosófica que já esteja em andamento na situação atual. Assim, pessoas

que desejarem continuar fazendo comentários, exegeses e história da Filosofia devem encontrar um ambiente propício, em que possam continuar fazendo isso. Apenas parece desejável que se abram espaços institucionais para estudantes que queiram tentar outros tipos de trabalhos mais autorais e apropriativos, e que possam encontrar orientadores receptivos e um ambiente acadêmico apropriado que não os desencoraje, que não os ridicularize, e onde tenham pelo menos uma oportunidade (que pode perfeitamente fracassar) de mostrar seu talento individual de outras maneiras e com outros estilos de pensamento. Quem trabalhar bem no modelo vigente, todavia, deve ter a possibilidade de continuar dentro dele. O desafio consiste em saber como organizar os estudos universitários para que aquilo que hoje é destino se transforme em opção.

Além desses espaços de discussões, outras estratégias políticas passam, decididamente, por uma mudança de atitude, de *Páthos*, de ser-no-mundo filosófico. O modelo vigente está norteado, como Arantes destaca tão bem, pela timidez, pela ideia de que é tremendamente difícil (digamos, praticamente impossível) ser filósofo, e que é melhor renunciar *ab initio* a qualquer pretensão nesse sentido. Por outro lado, ousadia reflexiva é algo que qualquer pessoa pode ter, inclusive aquelas sem qualquer talento filosófico. Temos de chegar numa atmosfera intelectual universitária no qual sintamos que não é algo *tão* difícil ser filósofo (para isto é crucial envolver-se na primeira das discussões antes propostas, ou seja, a discussão acerca da própria Filosofia, e do que entendemos por “fazer Filosofia”); mas, ao mesmo tempo, é preciso tornar perfeitamente clara a ideia de que, para fazer Filosofia, sempre é preciso de muito trabalho reflexivo e de muito estudo (embora não necessariamente histórico). Deve-se criticar, pois, dois tipos extremos de atitudes, a do tímido “técnico em Filosofia” e a do “iluminado criador de Filosofia”, que pensa que tudo surgirá sem esforço de sua ousadia reflexiva (Neste sentido, gosto muito da noção de “gênio” do cineasta alemão Alexander Kluge: “*Gênio é a capacidade de esforçar-se indefinidamente*”).

No paradigma ainda dominante parece que a possibilidade de ser um “grande filósofo” está *ab initio* descartada. Assim, a alternativa real poderia ser, aceito este paradigma: *preferes ser um grande comentador de Filosofia ou um pequeno filósofo?* Um genuíno filósofo nunca pensa prevendo que fará grande ou pequena Filosofia, porque ele simplesmente pensa, compulsivamente, suas próprias “coisas”, seus pontos, suas obsessões, e não pode fazer outra coisa a não ser pensá-las. Tampouco podemos filosofar já convencidos de que somos pequenos filósofos. Ser um grande filósofo ou um filósofo genial (no sentido pós-metafísico) deveria permanecer como horizonte, por mais excepcional que esse destino possa ser. Sempre tentaremos que as nossas forças reflexivas nos levem o mais longe possível, mas nunca teremos certeza de conseguir grandes resultados. Este risco faz parte do próprio processo do filosofar, daquela “aventura” da qual nos falava Janine Ribeiro.

Possivelmente o que escrevermos terá momentos de grandeza e momentos de penúria, como acontece com todos os filósofos, e se fracassarmos não teremos feito Filosofia medíocre, mas, no pior dos casos, Filosofia pequena. O que é preciso avaliar é se, na pior das hipóteses, ser um pequeno filósofo é ou não mais importante do que se transformar num brilhante comentador ou num grande especialista em alguém. Eu penso que os jovens deveriam poder decidir isto, e não receber as coisas como uma imposição. De certa forma, os critérios para avaliar se um comentador é ou não brilhante são mais simples e objetivos que aqueles que avaliam se alguém é um pequeno ou um grande filósofo. Não pretendo decidir aqui esta tremenda questão, mas gostaria de viver numa comunidade filosófica e universitária na qual estas opções estivessem ao nosso alcance.

* * *

O modelo vigente aposta numa outra direção: é o primeiro mundo que faz grande Filosofia, e nós temos de tentar fazer trabalhos como eles fazem, apresentá-los em seus congressos internacionais, ser publicados lá fora em outras línguas, etc. Para tanto, devemos ser competentes e competitivos comentadores dos filósofos deles, para sermos escutados, apreciados e convidados. É bom também, de vez em quando, trazer filósofos do Primeiro mundo para nossos departamentos, para eles oferecerem palestras e cursos e criar vínculos de intercâmbio, por meio de publicações e convênios.

Eu sou contra estas estratégias pelos seguintes motivos:

- (a) Em primeiro lugar, me parece falso que europeus e norte-americanos não estejam interessados em nossos pensamentos e pensadores; muitas vezes já escutei manifestações contrárias, ou seja, curiosidade pela produção local e surpresa pelo fato de ela nunca ser apresentada. Por outro lado, professores latino-americanos se deram muito mal tentando falar sobre Foucault na França ou sobre Habermas na Alemanha. Eu colocaria como estratégia de política cultural, começar a apresentar trabalhos nos quais pensadores brasileiros e latino-americanos também fossem citados e aproveitados, junto com os outros, toda vez que questões filosóficas que estiverem sendo debatidas (éticas, lógicas, metafísicas, etc.) o permitam de maneira natural e oportuna (claro que não se deve dar qualquer relevo aos autores nacionais simplesmente por serem nacionais, mas tampouco deveria dar-se qualquer relevo a autores europeus simplesmente por serem europeus).
- (b) Em segundo lugar, considero ilusório pensar que, agindo da maneira recomendada pelo modelo vigente, seremos alguma vez reconhecidos pelo primeiro mundo. Se nos colocarmos dentro do âmbito “competitivo” internacional, estaremos sempre em desvantagem. Apesar de os profissionais brasileiros terem já superado a etapa da ingenuidade, certamente não estão à altura dos conhecimentos, tradições, material

bibliográfico e clima intelectual europeus, e perderão sempre para eles. Os europeus abrem as suas portas a intelectuais latino-americanos só até certo ponto. Conhecemos perfeitamente muitos professores latino-americanos que passam a vida viajando pelo mundo inteiro, dando conferências e cursos, convivendo com as grandes figuras da Filosofia (inclusive chamando-os pelo primeiro nome), falando português ou espanhol como segunda língua, etc., e que, apesar disso, não têm renome internacional e são raramente citados em livros ou artigos ou coletâneas do primeiro mundo.

- (c) Em terceiro lugar, eu creio que os europeus e norte-americanos estão nos dando lições acerca de como assumir a Filosofia como atividade em primeira pessoa, e que deveríamos imitá-los não da maneira subserviente antes descrita, mas no modo deles criarem Filosofia com suas próprias forças.⁸ Alguém dirá que eles têm longas tradições e nós não temos. Isso é verdade, mas podemos começar a criar essas tradições, e *empesar*, como eles fazem, a levar a sério o que pensamos, pois se não começarmos algum dia, essas tradições não existirão nunca, e passaremos os séculos gemendo porque não temos tradições (Teriam Vicente Ferreira da Silva ou Mário Ferreira dos Santos simplesmente “desaparecido” se em torno deles tivesse se criado uma rica e insistente literatura crítica acerca de seus projetos filosóficos, e usado suas categorias de pensamento?). Eu creio que os europeus nos veriam com muito mais interesse – mesmo se, de início, fosse apenas por mera curiosidade diante do exótico – se fôssemos até eles com os nossos pensamentos inseridos em nossas próprias tradições, por mais incipientes que as mesmas ainda possam ser, em lugar de tentar competir num terreno no qual eles podem ser insuperáveis.

⁸ Cfr. o novo texto incluído nesta edição: “Melancholia: a filosofia no Brasil entre a extinção e a nova Alexandria (Uma reflexão sobre três tipos de textos filosóficos)” (Parte 3).

Além da discussão dos seis tópicos antes mencionados, e da mudança de atitude a respeito da Filosofia europeia, algumas estratégias pontuais também podem ser interessantes. Uma delas seria suprimir dos currículos dos cursos de Filosofia quaisquer disciplinas com o título de “História da Filosofia no Brasil” (ela é oferecida na UnB como disciplina optativa), pois tais componentes podem funcionar como guetos que permitem “pagar o pedágio” de falar alguma vez sobre pensamento brasileiro durante esses cursos para não ter de falar nunca mais sobre ele. Conservar uma disciplina com o título de “História da Filosofia no Brasil” é tão absurdo quanto criar uma disciplina que se chame “História da Filosofia na Alemanha”. Até que este absurdo não seja evidente, não trataremos os pensadores nacionais com o respeito que eles merecem. Pelo contrário, tratar-se-ia de incorporar os autores nacionais nas bibliografias de maneira totalmente natural, misturados com os pensadores franceses, britânicos, uruguaios e suecos, de tal modo que, num certo tempo, deixemos simplesmente de perguntar-nos pela origem nacional desses pensamentos.

Na estrutura da Pós-Graduação brasileira devem ser introduzidas mudanças profundas nas relações entre orientador e orientando. Os professores não fazem diferenças substanciais entre seu trabalho como investigadores e sua atuação como orientadores. Este é um grave erro. Não se percebe que enquanto o primeiro tipo de trabalho é autoral, o segundo deve ser pedagógico e formativo num sentido respeitoso do projeto do estudante, como bem dito por Porchat em seu famoso discurso. Pelo contrário, no esquema atual, os orientandos são apenas peças da investigação dos professores, na qual aqueles devem inserir-se sob o risco de ficarem sem orientação nenhuma. Os orientadores sentem pavor de sair fora de suas “áreas de competência” e “especialidades”, e são fortemente cobrados para se manterem dentro delas. Creio, porém, que, se quisermos mudar alguma coisa, deveria existir uma grande flexibilidade por parte do orientador para tentar acolher, dentro de certos limites,

um amplo espectro de projetos de estudantes, e não apenas aqueles que se enquadrem perfeitamente dentro dos seus próprios interesses. Poderia se lançar mão, se necessário, do sistema de orientação múltipla (coorientação) e montar bancas suficientemente plurais para julgarem o resultado final dos trabalhos. Devemos pensar profundamente no próprio conceito de “orientação”, como pensaríamos filosoficamente em qualquer outro conceito.

“Não há filósofos no Brasil” é apenas o apêndice de uma grande política cultural produtivista e autoritária. No modelo vigente, os filósofos devem ter também, afinal de contas, alguma coisa para vender no mercado, sua própria pessoa (como fabricante de aulas, conferências e orientações) e seus *papers* atualizados. A nossa pobreza latino-americana é também pobreza cultural, os pensadores são utilizados para produzir além do que lhes interessa, e uma grande parte do trabalho intelectual realizado é jogada no lixo (lixo cultural). Penso que chegou a hora de uma importante decisão para os jovens estudantes de Filosofia, se quisessem pertencer à geração dos filósofos, não por terem de surgir pela primeira vez, mas por ter-se descortinado os muitos obstáculos que hoje os impede de serem percebidos. Um grande descontentamento, que já é palpável, vindo das próprias bases do sistema de produção de ideias filosóficas, poderá fazer, por contraste, com que o ar se torne mais respirável. As instituições teriam de estar preparadas para tomar consciência deste grande descontentamento que assoma pelas frestas do triunfalismo vigente.

TENTANDO PENSAR NA ERA DA PROFISSIONALIZAÇÃO

(um depoimento pessoal)

Introdução

Um filosofar oscilante, entre a Análise e a Existência (Lógica Lexical e Metafísica da Vida)

Nesta segunda parte do Diário tentarei mostrar como estas minhas ideias sobre Filosofia foram postas em prática, no meio de imensas dificuldades, em três terrenos reflexivos: a Filosofia da lógica e da linguagem, a ética negativa e a Filosofia com cinema. Apresento estas ideias a título de depoimento pessoal, não, certamente, como um modelo a seguir. Apenas pretendo mostrar as dificuldades que eu tive para profissionalizar meus pensamentos.

Tudo o que eu fiz em Filosofia foi uma exploração das interfaces entre análise lógica e reflexão sobre a condição humana. Dentro daquela visão da Filosofia como atividade que se desenvolve num *continuum*, desde o mais articulado ao mais fluido (Parte 1), uma das características da minha maneira de pensar (e aquela que mais problemas me trouxe no mundo profissionalizado da Filosofia), foi o seu caráter oscilante: estudando lógica, gostava de perguntar-me pelos limites que a existência humana e as complexidades da linguagem colocavam a toda estrutura formal. Por outro lado, quando estudava questões existenciais, incomodava-me seu

estilo indisciplinado, sua imprecisão e suas dificuldades argumentativas, que disfarçavam um escapismo fundamental e permitiam a introdução contrabandeada de preconceitos edificantes.

Os estudos lógicos me levavam, pois, para a existência, e a existência de novo para a lógica. Interessava-me estudar essa recíproca colocação de limites, e especificamente como ficavam a existência e a análise quando ambas se limitavam mutuamente. Essa oscilação era, *per se, não profissionalizável*, por obrigar-me de contínuo a ir de um lado para o outro: quando começava a “aprofundar” num dos polos, já era arrastado para o contrário.

O que eu quis fazer foi uma espécie de existencialismo analítico (ética negativa) e de analítica existencial (lógica lexical).

Partindo da reflexão sobre a condição humana, tentei formular uma metafísica da vida baseada em rigorosa argumentação formal, por mais monstruosos que os resultados pudessem parecer ao senso comum filosófico. Daí saiu a minha “ética negativa”.

Partindo da análise, tentei construir uma lógica das conexões lexicais de menor grau de formalidade que a lógica usual, decorrente das necessidades argumentativas vindas da fluidez existencial da linguagem comum. De certa maneira, aumentei os níveis de formalidade da ética e diminuí os da lógica.

Os mais recentes trabalhos sobre cinema e Filosofia podem ser vistos como o estudo de um âmbito de expressão que reúne as componentes analíticas e existenciais de meu pensamento, aquilo que tentei exprimir com a noção de “logopatia”.

Oito ou nove textos curtos publicados entre 1984 e 2004 tentaram apresentar exercícios contundentes sobre esta tensão entre análise e existência. Dentre meus (aproximadamente) 40 artigos publicados, os textos a que me refiro são os que trazem algo de importante para minha

Filosofia oscilante (eles podem ser encontrados na bibliografia pessoal, no final deste Diário). Devem, porém, ser lidos nas entrelinhas, atravessando suas cascas acadêmicas, seus disfarces de meros *papers*. Valem não pelos assuntos de que tratam, nem pelos filósofos que comentam. Com estes artigos deve-se fazer um trabalho de escavação, arrancar deles o que não se deixa ler na superfície.¹

Os “filósofos profissionais” simplesmente odeiam estas “misturas” (Kripke com Heidegger, Kant com Austin, Wittgenstein com Sartre). Toda vez que apresentei meus trabalhos analítico-existenciais em público (em geral, com grande afluência de alunos) os profissionais presentes tentavam insinuar que “não se deve misturar as coisas”, que Kripke é Kripke e Heidegger é Heidegger, e que é melhor não colocar questões de lógica formal num artigo sobre Nietzsche, porque já existem a comunidade dos lógicos, por um lado, com seus próprios problemas, e os grupos de estudiosos de Nietzsche, pelo outro, com suas próprias “tradições” e seus próprios problemas. Nunca consegui pensar dentro destes *campos* de concentração de pensamentos. Acho estes cruzamentos ricos, instigantes e modificadores de limites, e fazem com que vejamos como Heidegger e Kripke, Kierkegaard e Carnap, podem estar pensando por trilhas semelhantes, apesar de escolas, nações, tendências e grupos. Os abismos são pré-fabricados pelas academias e os órgãos financiadores de bolsas, não pelas coisas mesmas.

Os três “cadernos” que seguem dão uma ideia muito resumida dos assuntos abordados em meus livros. Não refletem meu pensamento, mas o refratam com enorme precisão. Eles permitem continuar pensando sobre Filosofia em América Latina não mais em abstrato, mas ao longo de uma tentativa filosófica pessoal.

¹ Todos eles compõem o volume *Análisis y Existencia*. Pensamiento en travesía, publicado em Córdoba (Argentina), em 2010.

Caderno 1: Filosofia da Lógica e da Linguagem. Crítica da lógica formal e construção de uma lógica lexical (minhas investigações após *A Lógica Condenada*)

A lógica não fala deste mundo, mas “de todos os mundos possíveis”.
Mas não existe uma única maneira de não falar deste mundo, nem
uma única maneira de falar de “todos os mundos possíveis”.

Introdução

Minha Filosofia da lógica é o aspecto pior entendido de meu pensamento. Tentarei fornecer aqui uma formulação clara da mesma. Em todos os resumos de meu pensamento em lógica tentei seguir, aproximadamente, o seguinte roteiro:

- (1) Críticas à lógica formal como instrumento de análise filosófica.
- (2) Construção de uma lógica: redes de conexões predicativas.
- (3) Escrevendo, pela primeira vez, a história da lógica.

O ponto (1) está formulado sucintamente e deve ser esclarecido; em primeiro lugar, ali se distingue cuidadosamente entre a lógica entendida como ciência dedutiva formal, com suas apresentações, axiomáticas ou não, e seus sofisticados estudos meta-lógicos, e a lógica entendida como pretensa instrumento de análise conceitual filosófica. Nenhuma de minhas críticas vai dirigida contra a primeira, mas exclusivamente contra a segunda. Também deve se entender que me refiro fundamentalmente à lógica formal clássica, mas ainda, de maneira mais cautelosa, às lógicas formais não clássicas, na medida em que estas mantêm o referencial da clássica (já em sua própria denominação). Em (2), assume-se uma espécie de invenção nietzscheana dos valores lógicos, no meio da riqueza da linguagem e da pluralidade de suas organizações possíveis (e nisto tem

me ajudado muito meu amigo e colaborador Olavo D. S. Filho, de quem falarei em seguida). Em (3), finalmente, colocam-se as bases para uma nova história da lógica, que deveria ser escrita a partir da minha crítica à lógica formal (LM de agora em diante) como instrumento de análise filosófica. Ou, para melhor dizer, as bases para escrever, pela primeira vez, a história da lógica, que nunca foi escrita, se as minhas observações forem corretas. Então, vejamos.

Críticas à lógica como instrumento de análise filosófica

Questão de instinto

Quando comecei, já nos anos 70, a desenvolver minhas primeiras críticas aos alcances da LM como instrumento de análise de raciocínios, eu não conhecia ainda os textos de Nietzsche sobre lógica (o que ocorreria somente na década de 90). Curiosamente, porém, já havia escrito textos nos anos 80 nos quais afirmava que a minha Filosofia da lógica era “nietzscheana”. Questão de instinto. (Lembrar também que no subtítulo de *A lógica condenada* (1987) se utilizava um conceito tão nietzscheano como “extemporâneo”). Na verdade, as minhas críticas formulavam, de maneira mais clara e analítica (ou seja, de maneira menos impulsiva) a ideia fundamental de Nietzsche: *o desacordo básico e primitivo entre a linguagem e as formas lógicas, por um lado, e o mundo, pelo outro*. (Muitos pensavam que eu estava insistindo, mais uma vez, nas cansativas críticas dos “filósofos da linguagem comum” contra a lógica formal, sem perceberem que eu visava a algo de muito mais radical, como tentarei explicar a seguir).

A lógica na monotonia de suas exposições

A característica mais evidente das introduções à lógica é a sua *monotonia*. A teoria lógica elementar é apresentada como uma doutrina consolidada, sem nenhuma crítica incisiva contra qualquer aspecto de sua exposição *standard*. Obviamente, não quero dizer (o que seria factualmente falso) que a lógica clássica não seja contestada, expandida ou minguada, pois é isso, precisamente, o que fazem as lógicas “não clássicas”. O ponto é que todas as contestações, expansões ou diminuições tomam a “lógica clássica”, inevitavelmente, como referencial fixo mesmo para apresentar divergências profundas. A lógica clássica deve ficar perfeitamente estabelecida para que todos esses “desvios” possam ser formulados: algumas lógicas acrescentam algo à *lógica clássica* e outras retiram *da lógica clássica* algumas coisas. Tudo isso, no entanto, pressupõe que a lógica clássica esteja *ali*, monotonamente formulada.

A comunidade parece sentir isto como uma conquista definitiva. Todas as introduções à lógica seguem exatamente o mesmo esquema: capítulos iniciais sobre a noção de lógica e de argumento, esclarecimentos acerca de distinções essenciais, como verdade e validade, uso e menção, etc., algumas noções de teoria de conjuntos, algumas informações sobre a história oficial da lógica, o cálculo de sentenças, tabelas de verdade, o cálculo de predicados de primeira ordem, a dedução, e capítulos finais sobre o sistema da identidade, algo de metalógica, talvez alguma coisa sobre sistemas não clássicos ou aplicações da lógica na ciência e/ou na linguagem comum. Variados tipos de exercícios, às vezes com soluções.

Algumas coisas que o professor de lógica nos contava

De minha parte, não consigo expor a lógica “clássica” sem tropeçar constantemente com profundos desacordos de concepção, com formulações com as que não posso concordar. Para explicar isto melhor, relaciono a seguir algumas das coisas que cansativa e rotineiramente se dizem acerca desta lógica.

- (I) A ideia de que a lógica clássica é completamente *geral*, e não se refere a nenhum tipo de objeto em particular; todos os objetos, sejam quais forem seus contextos ou o tipo de matéria de que se trate, são afetados pelas leis dessa lógica, pelo fato de estas serem completamente gerais e do mais alto grau de formalidade. Isto fica claro toda vez que se salienta que os conteúdos dos raciocínios não interessam, que a matéria pode ser qualquer uma, mas que um raciocínio pertencente a qualquer domínio temático deve submeter-se às leis da lógica. Significa que a lógica clássica, na sua generalidade, referir-se-ia a uma espécie de “objeto qualquer”.
- (II) A ideia de que, na aplicação dessa lógica aos raciocínios ordinários, deve se conceder que o instrumento lógico clássico tem, certamente, limites, mas que fazendo alguns esforços para construir paráfrases, os raciocínios ordinários acabam “encaixando”, de maneiras mais ou menos “naturais”, dentro dos esquemas dessa lógica, e que a sua validade pode ser avaliada pelos seus métodos. É hoje um lugar-comum (e não quero que se pense que eu nego ou ignoro isto) que os lógicos reconheçam as muitas limitações analíticas do aparato formal fornecido pela LM: não há livro que não aponte para dificuldades, inconvenientes e limitações da análise lógica. O desenvolvimento de lógicas não clássicas e especialmente de “lógicas informais” – a partir dos anos 70 – tem posto essas insuficiências de manifesto. Sustento, entretanto, que não se dimensionam corretamente os alcances destas limitações analíticas do instrumental lógico clássico e a sua importância para as relações da lógica com a análise filosófica (o problema, então, não é de observação de dados, mas de avaliação dos mesmos).
- (III) A ideia de que todas as conexões lexicais (solteiro/casado, etc.) devem ficar fora da lógica precisamente por não serem *gerais*, nem estritamente formais, mas conexões baseadas em considerações

“de conteúdo”. Para LM é absolutamente óbvio que a passagem inferencial de, digamos, “x é verde” para “x é colorido”, ou de “x é advogado” para “x tem uma profissão”, etc., não são passagens *lógicas*, pois elas não são formais, mas dependentes do significado dos termos envolvidos. As lógicas não clássicas não têm se interessado demasiadamente pela ampliação da lógica neste sentido, deixando essa tarefa mais para linguistas e filósofos da computação.

(IV) A ideia de que a lógica foi criada por Aristóteles dormiu durante séculos, e foi redescoberta por Frege no século 19, e que nada houve de importante nos séculos intermediários (Como curiosidade expositiva notável, e prova da mencionada monotonia, não conheço quase nenhuma história oficial da lógica que não se refira à famosa afirmação de Kant sobre a lógica ter nascido já acabada da mente de Aristóteles, como sendo um tremendo erro de apreciação. Nunca vi, em nenhum lugar, o menor esforço para tentar compreender o sentido da frase do grande filósofo).

Sem obrigação de ser aristotélicos

Meu ponto de partida, na minha própria formulação das questões lógicas, é a busca de uma teoria lógica que seja de interesse primordial *para o filósofo*, tal como concebido na primeira parte do presente Diário, ou seja, para alguém interessado em pensar e refletir ao longo de um *continuum* de possibilidades, em que a análise articulada é um dos polos e o outro é a existência humana (isto significa que, se pensada em sentido largo, a lógica não deveria ficar vinculada a nenhuma linha particular da Filosofia, por exemplo, com a Filosofia analítica). A lógica interessa ao filósofo em todo o *continuum*, como análise do raciocínio matemático

hiperarticulado e como análise de raciocínios fluidos perpassados de temporalidade. LM atende, primordialmente, o primeiro polo, e muito pouco os outros setores.

Os interesses de Fregê quando estabeleceu as bases de LM eram muito específicos, e ele não pode ser criticado por não ter concebido a lógica como algo interessante para o filósofo, entendido neste sentido ampliado. Não temos, porém, necessidade de nos mantermos na concepção fregeana, se os nossos objetivos são diferentes dos que ele tinha. Tampouco temos qualquer obrigação, racionalmente fundada, de permanecermos na concepção aristotélica da lógica durante séculos e séculos (neste sentido, Aristóteles continua a exercer a sua impressionante hegemonia, se não na realização da lógica, na concepção, que não foi superada. É por aqui que pode começar a ser visto, de certa forma, o sentido da famosa frase kantiana). É evidente que se o que nos interessa é o estudo lógico-analítico de raciocínios que o filósofo e as pessoas comuns fazem, *a preocupação central da teoria lógica poderia não ser a “máxima generalidade” ou a “formalidade de mais alto nível”, mas a generalidade e formalidade que sejam adequadas ao estudo daqueles raciocínios.*

Contestando algumas teses consagradas

Levando tudo isto em consideração, a minha apresentação da lógica poderia resumir-se nos quatro seguintes itens, estritamente paralelos aos 1-4:

1'. Contra a ultra-generalidade.

Eu creio que a afirmação 1 é falsa. Na escolha dos “termos lógicos” (conectivos, quantificadores, etc.) há, ao mesmo tempo, uma escolha do *tipo de objeto* do qual a lógica se ocupará. O específico tipo de objeto que LM estuda é, por exemplo, um objeto não afetado pela temporalidade,

pela causalidade e pelos processos reais, um tipo de objeto sensível a operações tais como a comutatividade, a contraposição, o destaque (*dettachment*), etc. Nem todos os objetos do mundo são deste tipo. Por que supor que o “objeto qualquer”, com independência dos diferentes âmbitos temáticos, deva ser, por exemplo, um objeto atemporal? Eu diria, pelo contrário, que se falta a temporalidade, isso prova que a lógica não está tratando com o “objeto qualquer”, mas com um objeto desprovido de temporalidade. Daí que cada vez que algum raciocínio ordinário parece desafiar algum esquema logicamente válido, sempre e sistematicamente se decide em favor do esquema e contra o pretense contraexemplo.

A tese da “máxima generalidade”, ou da “total formalidade” no âmbito da lógica é uma tese dura de aceitar. Não parece que sejamos capazes de um tal colossal esforço de abstração. Penso que sempre estamos avistando objetos de algum tipo. Sempre há, em lógica, uma previsão do particular tipo de objeto que as estruturas lógicas irão manipular (as mesmas lógicas “não clássicas”, ou algumas delas, parecem também mostrar isto claramente. É curioso que, nos primeiros capítulos das exposições usuais, se insista sempre na ultrageneralidade da lógica, quando nos últimos, sobre lógicas não clássicas, deveria problematizar-se aquela ultrageneralidade; de todos modos, a minha maneira de contestar a pretensa ultrageneralidade da lógica não é a maneira “não clássica”, e este é um dos pontos não entendidos da minha reflexão sobre lógica).

2'. Contra a mera inadequação

Eu creio que os contraexemplos e dificuldades de aplicação que os próprios lógicos (sem mencionar autores claramente dissidentes, como Oswald Ducrot, Jerrold Katz e sir Peter Strawson) frequentemente encontram na aplicação dos esquemas de LM ao raciocínio ordinário e ao discurso filosófico, têm uma importância maior do que os lógicos estão dispostos a conceder, no seu poder de abalar a habitual (e monótona)

apresentação da lógica (se a mesma se pretende analítica e com interesse filosófico). As paráfrases “reduzem”, às vezes barbaramente, a variedade das formas dos objetos aos esquemas lógicos predeterminados. Os artifícios dos quais os lógicos lançam mão para obter o “encaixe” nos esquemas e a relativa arbitrariedade das paráfrases, cheia de decisões cruciais acerca da tradução mais bem-sucedida, mostram que LM é muito mais inadequada do que habitualmente se pensa, e que deveriam ser tiradas todas as consequências disto, em lugar de simplesmente apontar para os óbvios limites do poder analítico da lógica. Trata-se, por conseguinte, não apenas de insistir nas inadequações, já perfeitamente visualizadas, nem de ficar analisando exemplos avulsos de inadequação, mas de situar a crítica baseada nessas observações num âmbito abrangente e radical de reflexão.

3'. Contra a exclusão das formas lexicais

Se o que interessa inicialmente são os raciocínios ordinários, nada mais típico deles do que as conexões entre peças lexicais, num sentido amplo (não apenas as conexões “analíticas” estudadas pela literatura, mas conexões que estão na interface entre dicionários e enciclopédias, conexões lexicais de variados tipos). Se a LM visa a um tipo de “generalidade” que deixa totalmente de lado – como habitualmente se faz – as conexões lexicais como sendo “materiais”, terá ignorado um dos traços mais interessantes dos raciocínios ordinários. A introdução de estudos formais sobre conexões lexicais talvez deva modificar substancialmente toda a apresentação da lógica, *diluindo-se a própria noção de “lógica clássica” como hoje entendida*. É falso que as conexões lexicais sejam puramente *materiais*: os linguistas e eu mesmo (junto com meu colaborador Olavo L. da Silva Filho. Ver próxima subseção) mostramos que as conexões lexicais podem considerar-se formais à luz de novas análises diferentes das oferecidas por LM; análises que entram realmente no interior das peças lexicais procurando estruturas recorrentes e formalizáveis. Assim,

este ponto é a estrita contrapartida do item 1: assim como as formas lógicas usuais de LM não são tão formais e gerais quanto se pretende, as conexões lexicais não são tão materiais e “extralógicas” quanto habitualmente se supõe.

4'. Contra a história oficial da lógica

Como ponto final, mas não banal: ao longo de toda a história da Filosofia houve numerosos filósofos que tiveram intuições acerca da interação entre formas e conteúdos dentro da constituição da teoria lógica e dirigiram críticas à pretensa “máxima generalidade” das estruturas lógicas, tecendo considerações acerca de como os conteúdos poderiam ser formalmente estudados. Hegel, Dewey e Husserl são, por exemplo, três filósofos modernos (há muitos outros exemplos em períodos anteriores) que construíram teorias lógicas nesse sentido, e foram completamente apagados da história oficial da lógica. Evidentemente, muitos outros filósofos (notadamente Descartes, Locke e Kant), durante o “período obscuro” no qual, habitualmente, se afirma (monotonamente e sem crítica) que “não houve nada de valioso em termos lógicos”, tiveram ideias críticas contra a formalidade unilateral da lógica usual (na sua forma aristotélica ou escolástica ou moderna) e intuições construtivas acerca de outras maneiras de apresentar a lógica. Obviamente, isto da origem a uma história da lógica sensivelmente diferente da que temos hoje.

A validade não alcança

A minha questão fundamental tem a ver com a validade, e com duas filhas bastardas dela, que eu agora chamo *infravalidez* e *supravalidez*. Defendo que há uma quebra fundamental entre a *validade formal* dos esquemas lógicos e a *correção efetiva* dos raciocínios reais que “preenchem” aqueles esquemas. Por “correção efetiva” de um raciocínio real

entendo o fato de as conclusões do mesmo serem *efetivamente extraídas* das premissas. Se esta exigência se mantém, é fácil comprovar que as formas lógicas válidas de LM (a comutação da conjunção, a passagem de qualquer coisa para uma tautologia, etc.) têm virtualmente infinitos exemplos de raciocínios efetivamente inválidos (os que chamo infraválidos) e que as formas lógicas inválidas (e inclusive falaciosas!) de LM (como as falácias de negação de antecedente e afirmação de consequente) têm virtualmente infinitos exemplos de raciocínios efetivamente válidos (os que chamo supraválidos). Tudo isto está bem exposto em meu artigo mexicano: *¿Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general?*, de 2003 e em textos inéditos que tentarei publicar nos próximos anos).

A ruptura mais profunda

Parece haver uma ruptura fundamental entre formas lógicas e raciocínios reais, uma “refração” deformadora, uma validade ansiada ou sonhada que escapa das malhas da lógica. Os termos lógicos elementares estão definidos de forma esquemática, objetiva, externa e operativa, enquanto que os conteúdos que eles conectam são expressões significativas. Isto tem por consequência que muitas das possibilidades puramente combinatórias dos esquemas não são significativamente interessantes, de tal maneira que quando significações acompanham inertemente os contornos de um “esquema válido”, o resultado não é mais um raciocínio real cuja validade efetiva interesse (que de “A então B” “se siga” algo como “Se A então (A.B)”), pois nem sempre as possibilidades esquemáticas oferecem possibilidades conceituais interessantes. A intuição nietzscheana da “ruptura” se vê clara aqui, onde as possibilidades esquemáticas parecem seguir seus próprios rumos, com independência de conexões inferenciais significativas. Que aspecto da análise dos conceitos envolvidos ficaria mais esclarecido por meio desta mera reorganização de esquemas?

Isto parece algo muito mais radical do que a já muito alegada falta de coincidência entre termos lógicos e suas contrapartidas ordinárias (como estudada, por exemplo, por Strawson, Ducrot ou Grice). Creio que a ruptura se apresenta inclusive naqueles casos em que parece haver coincidência perfeita entre estruturas lógicas e raciocínios ordinários (por exemplo, nas leis de De Morgan ou no Modus Ponens), e não somente nos casos categoricamente “irrelevantes” (como os famosos “paradoxos da implicação material”, apresentados pelos lógicos como concentrando todo o caráter problemático da conectividade extensional). Creio também que quando o esquema seja docilmente acompanhado em seus contornos por termos da linguagem real, o resultado não será *nunca* um raciocínio real, mas tão somente a reescritura do esquema nos termos de uma linguagem real.

O que é mesmo que acontece “em todos os mundos possíveis”?

Os lógicos formais alçam os ombros e dizem que todas essas problematizações provêm apenas do nosso mundo atual enquanto que LM fala “de todos os mundos possíveis”. É natural, então, que as formas lógicas resultem extravagantes do ponto de vista intuitivo, uma vez que essas intuições provêm do nosso mundo, que não é o mundo de referência favorito de LM. Aqui eles chamam recursos griceanos para convencer alunos de lógica revoltados de que as formas lógicas, apesar de tudo, *se aplicam* ao mundo real fazendo os adequados ajustamentos pragmáticos (“conversacionais”). Nem todos os contextos são favoráveis à aplicação nua e crua da lógica, que continua exatamente como está. LM acrescida de recursos pragmáticos bastará. Uma ideia da lógica como a que eu sustento, porém, não contesta o propósito da lógica de buscar um

nível de generalidade que paire acima de raciocínios concretos. Apenas insiste em que há mais de uma maneira de fazer isso, além da dominante (aristotélico-fregeana).

Dito de outra forma: a lógica não fala deste mundo, mas fala “de todos os mundos possíveis”. Não existe, entretanto, uma única maneira de *não* falar deste mundo, nem uma única maneira de falar de “todos os mundos possíveis”. A maneira dominante, por exemplo, considera que objetos afetados pela temporalidade não pertencem a todos os mundos possíveis. Uma maneira diferente de conceber a lógica, no entanto, poderia incluir a temporalidade como estrutura formal super-geral, presente em todos os mundos possíveis (não mediante uma específica lógica “não clássica” do tempo). A crítica contra as extravagâncias nos exemplos de raciocínios reais se justifica perfeitamente do ponto de vista de uma lógica em que a noção de “todos os mundos possíveis” que se utiliza for contestada. Não são, pois, críticas feitas desde o mundo atual, mas desde uma outra noção de “mundo possível” (tentando entender esta noção num sentido amplo, como consideração estrutural de possibilidades, e não apenas no sentido restrito das “semânticas de mundos possíveis”).

A “pureza” da lógica

As coisas estão afetadas pela temporalidade, a espacialidade, a causalidade, os parâmetros de comparabilidade, etc., e as estruturas da lógica não. Há, pois, um desencontro básico e sistemático entre ambas, um desencontro esperado, nem mesmo um acidente de “aplicação”, como usualmente apresentado. A conjunção e os outros conectivos não funcionam da mesma maneira com objetos imperecedouros do que com perecedouros (livros importados são importados amanhã, mas peixes frescos não são frescos amanhã). Costuma-se replicar: “mas nesse caso a culpa é do mundo, que está em movimento, e não das estruturas lógicas”.

Onde, porém, se traça o limite do que pertence ou não às estruturas? Por que as estruturas lógicas não incluiriam o elemento temporal, tão importante para entender milhares de inferências? (Por que a “pureza” da lógica deve excluir o tempo? Por que a temporalidade seria “impura”?). A lógica pode ser útil se assumir a sua finitude, se retomar seu contato com a morte, se aceitar interagir com os outros saberes em lugar de se manter acima deles em nome de sua sublime formalidade.

A necessária diversificação das lógicas

Muitos lógicos têm distinguido a lógica formal do que chamam, às vezes, “lógica filosófica”, e eles colocariam todas as minhas problematizações dentro desta última. Com isso, diriam que as críticas à LM são ociosas e *point missing*; ela está perfeitamente bem como está, com suas estruturas matemáticas impecáveis; todos os problemas de inadequação são tratados pela “lógica filosófica”, que se superpõe parcialmente com a Filosofia analítica da linguagem, a epistemologia e a metafísica analítica. As minhas reflexões, todavia, têm uma diferença fundamental da “lógica filosófica”: em nenhum momento os lógicos supõem que esta possa descobrir algo que obrigue LM a se modificar. Eles supõem uma coexistência pacífica entre LM e “lógica filosófica” e a *ideia do caráter estável da LM clássica*, mas é isto o que, precisamente, contesto.

Uma questão central nesta situação é a noção de “sentido”. A “lógica filosófica” se ocupa com todas as questões vinculadas com essa noção, desde a sua introdução fregeana até o ceticismo quineano e as posteriores tentativas de reivindicação. A lógica clássica, porém, é basicamente referencial e conjuntista, seja extensional ou “intensional”, e as considerações sobre sentido não se traduzem em estruturas lógicas que se possam manejar. Em Frege já estão claramente diferenciados seus trabalhos semânticos, nos quais a noção de sentido aparece, de seus

trabalhos estritamente lógicos, em que não se definem “operadores de sentidos” capazes de compor uma lógica dos mesmos. LM prefere lidar com valores semânticos preserváveis de premissas para conclusões, sujeitos a rigorosas leis de composição. Os sentidos são interessantes para a “lógica filosófica”, mas dificilmente manejáveis pela LM.

A minha ideia é que as complexidades da noção de sentido não deveriam desestimular tentativas de formalização e definição de operadores de sentido, por mais que estas construções não possuam a precisão e elegância dos operadores usuais de LM. Ou seja, levar as considerações de sentido e demais questões filosóficas para a construção de lógicas que não tenham de ser apresentadas em sistemas formais ou semiformais, na forma de mais e mais lógicas “não clássicas”. A minha oposição à lógica clássica não adota, pois, uma perspectiva “não clássica”, mas uma perspectiva de desconstrução do próprio referencial “clássico”.

Tomo posição contra a atual situação de uma lógica única para todas as Filosofias – analíticas, existenciais, fenomenológicas – pois vejo as diversas Filosofias como geradoras de lógicas diferentes. Mas não concebo essa pluralidade de lógicas no sentido de uma pluralidade de “lógicas não clássicas” da mesma concepção que a lógica “clássica” à qual se opõem. Lógicas fluidas hermenêuticas e fenomenológicas deveriam conviver com lógicas duras, pragmatistas e analíticas, percorrendo a história da filosofia. O pluralismo de Filosofias deveria refletir-se num pluralismo de lógicas, num sentido muito mais diversificado que a diversidade de “não clássicas”, todas elas pressupondo um mesmo referencial estável. Lógicas não composicionais com noções fortes de sentido podem ser mais adequadas aos propósitos de determinadas Filosofias. Lógicas que renunciam à apresentação sistêmica rigorosa e suas elegantes propriedades metalógicas (completude, etc.) em benefício da riqueza analítica ou, pelo contrário, lógicas que trabalham com simplificações drásticas em benefício da máxima precisão. Não se trata de substituir a atual LM por

essas outras lógicas, mas de tirar-lhe a hegemonia de ser a lógica básica, a partir da qual todas as outras se diferenciariam centrifugamente. Uma “naturalização” da lógica que caminhe pelas trilhas da diversificação e do excêntrico. Construir lógicas *hiperdivergentes*, no sentido de não serem apresentáveis como lógicas meramente divergentes.

As nossas lógicas lexicais foram uma tentativa de andar por esses caminhos arriscados. Vamos, pois, para um esboço de sua apresentação.

Construção de uma lógica: redes de conexões predicativas

Encontro com um lógico criador de valores

Apesar do ponto de partida crítico wittgensteineano, não derivo do fato das nossas teorias lógicas serem sistematicamente inadequadas nenhuma atitude de “não fazer teorias”, ou de ficar na pura descrição ou na pura desconstrução hipercrítica. Eu assumo em lógica uma atitude construtiva e pluralista: continuar construindo teorias lógicas, tentando enriquecer as noções atuais de forma lógica, sem se deixar enfeitiçar pelo *prestígio social* de LM, de tal forma que as nossas construções assumam plenamente a sua finitude, sua perpétua inadequação e sua obrigação de conviver com outras construções. Este é o espírito com o qual quis construir “estruturas lexicais” ou “categoremáticas”. Se for verdade que a lógica consiste na construção de ilhas de transparência no meio de um oceano de opacidade, ainda não foi demonstrado que seja errado construir transparências, ficções úteis, se estas forem mais ricas, compreensivas e pluralistas que as ilhas construídas por LM. É isto o que eu tentei fazer, mas não sozinho.

Durante a década de 90 tive a sorte imensa de conhecer em Brasília o físico e filósofo Olavo D. S. Filho, para quem expus, em cursos e conversas particulares, a minha concepção da lógica em todos seus aspectos. Observei com agrado que não se escandalizava com minhas ideias heterodoxas nem repetia automaticamente as réplicas usuais. Pelo contrário, ficava pensando durante um tempo e aparecia depois de alguns dias com algum esboço de formalização de minhas intuições. Ao longo de cursos e grupos de estudo ele foi apresentando para mim novas e novas tentativas, por meio de inúmeras discussões. Foi culpa minha que demorássemos tantos e tantos anos (ao longo dos 90) na elaboração do que seria o livro *Inferências lexicais e interpretação-rede de predicados* (que eu apelidei de NET), um texto de quase 300 páginas que contém, pela primeira vez, as minhas considerações teóricas sobre lógica e linguagem (elaborações de minhas ideias de *A lógica condenada*) e as formalizações de Olavo. Esta é a segunda vez, desde os tempos longínquos, dos *Textos de Filosofia Subjetiva*, escrita junto com Robson Reis, que trabalho em colaboração, e o resultado foi tão gratificante quanto na primeira vez, embora totalmente diferente na temática.

A nossa maneira de trabalhar sempre foi muito independente, contra os usos e costumes acadêmicos (não começar a escrever até ter lido toda a “literatura”). De fato, utilizamos pouquíssima bibliografia, e íamos encontrando os textos que precisávamos à medida que construíamos o nosso próprio texto, de forma totalmente natural. De maneira que, apesar do caráter aparentemente acadêmico do resultado, a maneira de ser elaborado continuou dentro do que eu acreditava que a Filosofia devia ser (ver Parte 1 deste Diário). Grande parte das problemáticas semânticas e lógicas, em que os especialistas se debatem em polêmicas intermináveis (coisas como identificar indivíduos através de mundos, ou quantificar em contextos opacos), estão ausentes do nosso texto (sem que nada impeça de introduzi-las), no qual enveredamos por nossos próprios caminhos, às vezes encontrando-nos gratificadamente com outros autores e correntes.

Cada vez que alguém nos indicava alguma fonte ou algum autor que aparentemente estaria fazendo o mesmo que nós, invariavelmente, após a leitura atenta, nos encontrávamos com outra coisa diferente. Nunca coincidimos totalmente com ninguém, mas jamais nos ocorreu que isso devia ser considerado um mérito, mas apenas decorrência de uma forma diferente de trabalhar.

NET

Neste livro, em parte ainda teórico, mas sobretudo *construtivo*, deixamos de lado as problematizações nietzscheanas sobre lógica: já damos por sabido que a linguagem é opaca e refratária e que a lógica é artificial e constritiva (Sabíamos perfeitamente que o mundo era mau, agora tentávamos melhorá-lo).

Nosso explícito ponto de partida são as “inferências lexicais” (IL, de agora em diante), ou seja, as conexões deixadas sistematicamente de lado por LM como sendo não essenciais à lógica. Sob esse título, entendíamos não apenas as inferências “analíticas” *stricto sensu*, ou seja, as conexões de “significado”, mas também inferências legitimadas por conexões enciclopédicas de variados tipos. As peças lexicais (especialmente as que eu chamara “categoremas” em *A lógica condenada*) mantinham conexões entre elas em todas as línguas e pareciam ter estruturas recorrentes, independentemente das realizações concretas das mesmas em cada língua. O que era recorrente nas línguas não estava, pois, especialmente concentrado em sincategoremas (as partículas), como era a tendência dominante na lógica usual.

Manifestamos, pois, o nosso propósito de construir uma teoria lógica que lidasse com as IL formalmente, embora devesse com isso mudar-se a própria noção de “formal” (e não, *a fortiori*, tentar encaixar IL em algum sistema “não clássico” de LM). Mostra-se crucial colocar isto no

início da construção, ou seja, o nosso propósito de fazer uma lógica para as IL, para que não fossem depois dizer-nos que o nosso sistema não servia porque “não estende dedutivamente os sistemas existentes”, ou porque “não ajuda a resolver os problemas da lógica modal quantificacional”, ou porque não resolve o último *Gedankenexperiment* de Putnam. O projeto (aliás, qualquer projeto) tem de ser avaliado e julgado de acordo com seus próprios objetivos, e não por objetivos externos, mesmo que toda a “comunidade” esteja envolvida neles. Filosofar com independência é fundamental.

O livro está dividido em cinco capítulos. Os capítulos 1 e 2 são da mais estrita co-autoria. Apresentamos informalmente as noções principais do que chamamos teoria de redes (*Net-theory*), e tratamos de numerosas questões conceptuais ligadas com essas noções, em particular o que se refere a minha impopular tese (contra a tendência dominante nos estudos lógicos) do caráter secundário das sentenças, as que consideramos estruturas opcionais e sem particular importância construtiva (consequentemente, são também secundárias noções sagradas da semântica dominante, tais como “condições de verdade”). Sustentamos que as conexões lexicais são primárias (o ato inaugural da linguagem é um ser (humano quase com certeza) juntando dois predicados). Que as conexões interpredicativas sejam postas em forma de sentença ou em alguma outra forma (gráficos, árvores, etc.) é secundário. O nosso negócio são os predicados e suas redes de interconexões, e mais nada (a isto, Olavo chamou “álgebra de predicados”). Nós utilizamos uma noção extraordinariamente abrangente de “predicado” (Olavo estendeu de maneira gigantesca esta categoria, até ela abranger, inclusive, os nomes próprios e as próprias sentenças, contra meus protestos). Pensamos que os predicados se interconectam por meio de outros predicados dentro de redes, e que não há diferença, que não seja puramente funcional, entre os predicados vinculados e os vinculantes.

Estes predicados pertencem a determinadas *categorias* fundamentais (temporalidade, quantidade, espacialidade, etc.), e são elas as que determinam os diferentes tipos de conexões interpredicativas que serão realizados. Olavo construiu uma série de definições formais das noções cruciais da teoria: rede (sim, rede não é noção primitiva, mas define-se em termos de categorias e modos de vinculação), operação, álgebra, passo de derivação, inferência lexical, acréscimo analítico e acréscimo sintético de redes, consistência de uma rede, validade lexical e noções auxiliares. Esta parte ainda se demora bastante numa tentativa de redefinir, do ponto de vista da abordagem-rede, noções semânticas básicas, tais como sentido, referência, significação e sinonímia.

Isto não é nenhum rodeio gratuito pela semântica dentro de um livro sobre questões lógicas, mas algo absolutamente fundamental para se diferenciar das semânticas lógicas dominantes, de tipo referencialista: as conexões que interessam na nossa abordagem não são conexões entre “condições de verdade”, mas entre sentidos formalmente reconstruídos. A noção de sentido é, pois, fundamental (Também é apresentado um novo tratamento das relações entre analítico e sintético, em que estas noções estão referidas a redes, em lugar de receber qualquer determinação em termos absolutos, o que significa que as mesmas expressões podem ser analíticas ou sintéticas, dependendo do lugar dentro da rede que elas ocuparem).

Os capítulos 3 e 4 do livro são de autoria quase exclusiva de Olavo, e consistem na construção técnica de vários sistemas de lógica lexical. Ele fez quatro (temporalidade, quantidade, comparação e regiões), um deles (comparação) sugerido por mim. Na verdade, eu estava investigando o setor lexical das avaliações (morais, etc.), mas Olavo o abordou dentro de uma lógica geral dos comparativos. Ele começa por construir uma lógica do tempo, ou, melhor, do que ele chama *durações*, que são os predicados a serem vinculados. As relações vinculantes (ou operações) básicas são

“ser anterior a”, “ser posterior a” e “ser simultâneo a”, contendo subtipos (diferentes tipos de anterioridade, etc.). Ele constrói uma enorme tabela de composição de relações temporais, no qual estão mapeadas todas as possibilidades de aplicação das operações às durações, obtendo resultados diversos. Com esta aparelhagem técnica, tentamos reconstruir o significado e poder inferencial dos componentes temporais da linguagem comum, além dos casos óbvios (como os advérbios de tempo), abrangendo outras peças lexicais tais como advérbios, pronomes, conjunções e preposições. Isto permite validar formalmente, aplicando a tabela, todas as ILs nas quais as categorias temporais são relevantes. O nosso trabalho não fornece um modelo geral, mas algumas lógicas lexicais setoriais.

O capítulo 5 é da minha quase total autoria, e tenta constituir um resumo da situação atual das ILs dentro dos estudos lógicos e semânticos. Pode-se constatar-se, em geral, uma sistemática situação de exclusão das ILs para fora das fronteiras da lógica. A exposição passa pela teoria carnapiana dos *meaning postulates*, situa o nosso projeto dentro da Filosofia de Wittgenstein, além do *Tractatus* e aquém das *Investigações Filosóficas*, passa pelas teorias de atos de fala, a pragmática de Grice e acaba com a exposição de um autor que, desde muito cedo (já na elaboração de *A lógica condenada*, para dizer a verdade), teve uma decisiva influência em minhas reflexões, uma figura que defende algum tipo de elucidação formal de significados, no sentido restrito habitual (ligada com o “analítico”). Ele é o linguista norte-americano Jerrold Katz (quem primeiro chamou minha atenção para este autor foi Leônidas Hegenberg, numa cordial e longínqua conversa mantida em São José dos Campos). Aos poucos, porém, mostramos como a nossa abordagem, que opta por redes predicativas, se afasta sensivelmente do tratamento “decomposicional” de Katz.

NET é particularmente importante para mim por ser o primeiro texto posterior a *A lógica condenada* (1987), em que exponho, junto com meu inestimável colaborador, as minhas idéias sobre lógica. É funda-

mental que este projeto seja apresentado como não sendo lógica formal moderna em sentido ortodoxo, ou seja, como não sendo nem mesmo uma “não clássica”. Muitos poderão considerar que o nosso trabalho é mais lingüístico do que lógico, apesar de eu achar que os linguistas vão considerá-lo demasiado filosófico. Malgrado os muitos desacordos de atitude e expectativas, Olavo e eu partilhamos da mesma visão da lógica como fortemente ligada à linguagem, mas equidistante tanto dos filósofos da linguagem ordinária e dos pragmáticos, por um lado, com seu irritante descritivismo, quanto das idealizações ultraelevadas dos lógicos que já pouco têm a ver com o que inferimos diariamente. Sempre tentamos reunir o construtivismo dos últimos com a sensibilidade lingüística dos primeiros.

Preponderantemente (algo que interessa muito no presente Diário), NET foi pensada como uma obra nossa, seguindo a atitude de desenvolver os nossos pensamentos mergulhando nos problemas mesmos. O nosso contato com bibliografia melhorou sensivelmente a partir do fato de termos nos atrevido a pensar com nossas próprias cabeças: agora entrávamos em projetos alheios como em nossa própria casa, sabíamos do que esses livros estavam falando, pois mergulhando na coisa mesma mergulhávamos nas mesmas coisas.

Escrevendo, pela primeira vez, a história da lógica

(1)

Parece evidente que tudo o que tenho pensado acerca do fenômeno intelectual e social da lógica formal moderna deva ter influência direta na maneira como tem sido escrita a história oficial da lógica. O que temos atualmente não é uma genuína história *da lógica*, se a entendermos de maneira naturalizada e plural. O que temos é tão somente uma apre-

sentação de LM como se fosse a única apresentação das questões lógicas e, a partir daí, uma seleção de autores e de tópicos surgidos, ao longo da História, que possam apresentar-se como precursores de LM. Uma historiografia eliminativa. Sempre tive a ideia de escrever um esboço de história da lógica em meu sentido, mas não conseguirei realizá-lo numa vida tão miseravelmente curta. Nessa nova história da lógica ela seria pensada como uma possibilidade que se realizou apenas parcialmente. Nela jamais seria contestado o caráter “formal” da lógica nem a afirmação de os raciocínios serem logicamente válidos “em virtude de sua forma, com independência de conteúdos eventuais”, mas estas afirmações seriam entendidas sempre relativamente às diversas maneiras de se conceber a formalidade lógica, e não em relação a uma maneira única.

(2)

A ausência, neste começo de milênio, de uma reflexão plural e diversificada acerca da forma lógica, deixa-se ver na estranhamente assimétrica história oficial da lógica, com uma fundação antiga, muitos séculos de total vazio e um século e meio de esplendoroso florescimento. Para filósofos extemporâneos da lógica, como eu, é sempre interessante, nas histórias oficiais, ler o capítulo (brevíssimo) sobre o período “improdutivo” e “estéril”, dedicado à reflexão sobre lógica entre o século 16 e a primeira metade do 19. Os autores (Bochenski, Kneale, Scholtz, Prior) não têm nem informações nem intuições para dizer nada importante sobre esse período, *porque seu método de busca e o critério norteador apagam o que ali foi pensado*. Não confundir as limitações da perspectiva historiográfica com uma esterilidade objetiva do período em apreço: a tal “esterilidade” é totalmente construída. A exclusão das reflexões críticas acerca de lógica formal por parte de Descartes, Locke e Kant, e das reflexões sobre outras maneiras de conceber a teoria lógica, em lógicos como Hegel, Dewey e Husserl, é explícita, mas também Aristó-

teles, Leibniz e Peirce, por exemplo, são excluídos da História oficial, e muito mais sutilmente, ao submeter-se as suas obras a um particular processo de seleção e mutilação, mesmo figurando na História oficial no restrito sentido de suas “contribuições” aos objetivos de LM, ou suas “antecipações” dos mesmos.²

(3)

A seguinte poderia considerar-se uma lista de instruções para escrever uma História oficial da lógica:

- A. Suprimir a tradição platônica, de maneira a não ser considerada como estritamente lógica, mas como uma confusão de temas lógicos e metafísicos. Somente na tradição aristotélica encontraremos lógica *stricto sensu*.
- B. Do próprio Aristóteles adotar somente a teoria do silogismo, facilmente reconstituível dentro da moderna teoria da quantificação. Ignorar o restante das reflexões aristotélicas acerca de argumentação nos Analíticos, Tópicos, Retórica, etc.
- C. Considerar todas as reflexões sobre inferência e significação realizadas pelos lógicos medievais apenas como comentários adicionais à lógica de Aristóteles, que em nada aumentam a sua potência inferencial ou sua significação como teoria lógica, mas apenas apresentam questões interessantes de Filosofia da linguagem.
- D. Entender como grosseiras confusões entre lógica e teoria do conhecimento ou metafísica todas as críticas contra a lógica formal feitas por Descartes, Locke e outros filósofos modernos.

² Este “desaparecimento” de lógicos ao longo de séculos e séculos da história do pensamento responde basicamente ao mesmo mecanismo eliminativo que provoca o “desaparecimento” de filósofos no Brasil (ver Parte 1 deste Diário).

- E. Incluir cordialmente Leibniz na História oficial, pelas suas contribuições como “precursor” de LM, deixando de lado suas considerações sobre uma lógica de conceitos como não sendo estritamente lógicas, ou como não indo além da silogística aristotélica.
- F. Excluir radicalmente o projeto hegeliano de uma teoria lógica, por constituir uma confusão entre lógica e metafísica, por parte de um filósofo que pouco sabia de Matemática e método científico.
- G. Incluir cordialmente Peirce na história oficial pelas suas contribuições como “precursor” de LM (teorias das relações, etc.), deixando de lado suas considerações sobre formas alternativas de raciocínio e sua vinculação explícita com Platão e Hegel.
- H. Considerar projetos como os de Husserl e Dewey como Filosofia da lógica sem ser lógica *stricto sensu*, ou como confusões entre lógica e metodologia da ciência, projetos que devem ficar superados após a constituição de LM.

(4)

LM mantém a crença na lógica como ciência normativa necessária para todo discurso, como conjunto de normas às quais todo e qualquer conteúdo racional deve obedecer. Hegel, Husserl e Dewey, entre outros muitos, tentaram repensar de três maneiras diferentes esse núcleo normativo substancialista de LM, e o fizeram mediante a reconsideração radical das relações entre formas e conteúdos, por meio da introdução de elementos dinâmicos na própria constituição da teoria lógica: a dialetização das formas lógicas (Hegel), a sua operacionalização na investigação científica (Dewey) e a constituição fenomenológico-transcendental de conceitos (Husserl), sugerindo a possibilidade de lógicas genuinamente não aristotélicas. O século 19 foi um século imensamente mais rico e di-

versificado em Filosofia da lógica do que o século 20, pois se sucederam nele concepções tão díspares como as de Hegel, Stuart Mill e Frege. Tanto Hegel quanto o pragmatismo americano propuseram Filosofias que combinassem de maneiras novas as relações entre pensamento e ação, teoria e prática, estruturas lógicas e reflexão, concepções fortemente históricas, antropológicas e genéticas da teoria lógica. Ao serem introduzidos estes elementos, as relações entre formas e conteúdos se modificaram de maneira revolucionária.

Hegel, que também estava trabalhando na direção de uma teoria lógica não aristotélica, foi derrotado pelas suas próprias insuficiências expositivas e pelo marcante desenvolvimento dos estudos simbólicos do século 19. Suas dificuldades de linguagem, sua vinculação com o idealismo metafísico e a teologia racional, a sua quase total incompreensão da concepção simbólica da lógica, alguns lamentáveis comentários sobre Matemática e Física e suas ansiedades universalistas (de “suprassumir” a lógica aristotélica numa outra lógica), assim como os notáveis trabalhos de Boole, Schröder, De Morgan e Frege, contribuíram para que escrevesse esta parte da História oficial da lógica de maneira excessivamente simplificada. Como crítico da concepção simbólica, Hegel foi, às vezes, lamentável, pelo menos tanto quanto Russell como crítico de Hegel. Ser, porém, um mau crítico de certa concepção da lógica não implica falsidade ou sem sentido da própria concepção. Grandes filósofos não costumam ser grandes críticos.

(5)

Um esboço do que seria uma História da lógica desde este ponto de vista alternativo poderia ser o seguinte:

(1) Aristóteles, na Silogística e além dela.

- (2) A concepção platônica da lógica.
- (3) A lógica das conexões de significados na Idade Média.
- (4) As críticas modernas à lógica formal: Bacon, Descartes e Locke. O método científico e a lógica. Análise e Heurística. A Lógica de Port-Royal.
- (5) O caso Leibniz: o que a História oficial tomou e o que deixou sem analisar.
- (6) Lógica formal, lógica transcendental: Kant.
- (7) A lógica em movimento de Hegel: crítica hegeliana da negação.
- (8) A lógica da indução de J. Stuart Mill.
- (9) Três concepções da lógica na passagem do século 19 ao 20: Frege, Dewey, Husserl. A lógica dentro da análise, o pragmatismo e a fenomenologia.
- (10) O caso Peirce: o que a História oficial tomou e o que deixou sem analisar.

Eu tenho escrito alguma coisa sobre (4) e (5) no livro de 1987, *A lógica condenada*, e tenho feito longos estudos (inéditos) sobre (6)-(10). Todos estes são apenas esboços do que seria escrever, pela primeira vez, a história da lógica. Eu estou deixando aqui apenas as pistas para um trabalho a ser feito por outros filósofos independentes que se interessem pelo assunto.

No meu livro de 1987, pode-se encontrar desenvolvimentos de todos os tópicos de minha Filosofia da lógica. Posteriormente continuei apresentando essas ideias em outras línguas e âmbitos. Estive durante mais de uma década proferindo palestras sobre estas questões por todo o Brasil. Tive mais receptividade na França (em contato com Gilles Granger e o Collège de France), na Espanha (em contato com Javier Muguerza

e, especialmente, Lorenzo Peña, que comentou longamente meus trabalhos) e no México, em contato com Raul Orayen (até seu falecimento em 2002) e, mais recentemente, com Raymundo Morado e Alejandro Herrera, da Universidad Nacional Autónoma de México (Unam).

As questões de Filosofia da linguagem estiveram constantemente presentes em minhas reflexões sobre lógica, mas eu lhes dediquei uma obra específica, *Margens das Filosofias da linguagem*, publicada em 2003 em Brasília, resultado de mais de uma década de ministrar a disciplina “Filosofia da Linguagem” na UnB. Trata-se também de um livro de metafilosofia no qual defendo meu pluralismo filosófico e acerto as contas com a Filosofia analítica em sua pretensão de monopolizar a Filosofia da linguagem. Para mostrar em ação esse pluralismo, analiso no livro Filosofias analíticas, fenomenológicas, hermenêuticas, psicanalíticas e marxistas da linguagem, mostrando-as em conflitos mútuos, não contingentes mas definidores: cada uma dessas Filosofias se define nessa contraposição, e cada uma delas nega as pretensões de universalidade das outras.

Quando construímos NET, Olavo e eu levamos em conta este pluralismo de concepções da linguagem, e sempre quisemos que os sistemas de lógica lexical que foram construídos (temporais, espaciais, comparativos, etc.) atravessassem as usuais distinções e oposições de tendências filosóficas e pudessem ser de interesse tanto para o filósofo analítico quanto para o heideggeriano. De fato, a noção de rede de predicados é muito aberta, e ela permite a semiformalização de todo tipo de pensamentos, tanto dos mais articulados (analíticos), quanto dos mais fluidos (hermenêuticos). De maneira que a minha Filosofia da linguagem é inseparável da minha Filosofia da lógica (e também foi entendido dessa forma por Olavo, ao tentar fornecer, dentro de NET, novas caracterizações de noções semânticas básicas da tradição, como sentido e referência).

No último capítulo do livro de 2003 apresento uma reflexão sobre questões metafisológicas acerca da minha maneira de fazer Filosofia (não apenas Filosofia da linguagem), de como me sirvo dos autores e de como interpreto os conflitos entre Filosofias e entre filósofos. Esse texto posiciona meu tipo de trabalho filosófico dentro das práticas da comunidade, e mostra as diferenças relevantes, de forma que ele pode servir para entender a minha particular inserção dentro da problemática levantada na Parte 1 do presente Diário no que se refere as minhas investigações de lógica e linguagem. A seguir, tento explicar como esse processo se apresenta nas minhas reflexões éticas.

**Caderno 2:
Ética. Nascimento, morte
e valor da vida humana:
a constituição da ética negativa**

*Dizer a verdade é apenas uma das coisas
que se pode fazer com ela.*

***Introdução:
Acerca das desvantagens da impopularidade***

Talvez a primeira impressão de muitos leitores a respeito de minhas ideias éticas seja a de estar diante da completa loucura, pois meu pensamento nesta área, contra tudo o que nos ensinaram nossos familiares e mestres, se concentra na ideia de a vida humana estar afetada por uma fundamental *desvalia*. Proponho-me a pensar numa ética que demonstre e aceite esta desvalia, contra séculos de afirmativismo religioso e leigo, ou seja, contra a ideia da vida humana ter um valor precioso e inestimável. Minha convicção é que esta ideia fez muito dano à moralidade.

Lemos nos livros de ciência acerca das maravilhas da cosmologia, a física e a genética, sobre o surgimento do universo, a morte das estrelas, a evolução das espécies, e não podemos senão ficar admirados diante do que se chamou o “milagre da vida”. Em seu famoso livro *A perigosa idéia de Darwin*, Daniel Dennett várias vezes salienta este caráter maravilhoso da vida. Aqui, porém, mais do que útil, é simplesmente indispensável trazer Schopenhauer à tona numa distinção inominada mas que eu me atreveria a chamar, parafraseando Heidegger graciosamente, a “diferença dramática”, não mais a diferença entre ser e ente, mas a diferença entre ser e ver. A lacônica frase em que Schopenhauer expõe a ideia é a seguinte: “...o otimista me manda abrir os olhos e olhar atentamente o mundo, para ver como ele é formoso à luz do sol, com suas montanhas, vales, rios, plantas, animais, etc. Mas é por acaso o mundo uma lanterna mágica? Certamente, essas coisas são belas de ver, mas ser uma delas já é algo muito diferente” (2005, p. 563, ênfase do autor).

Em meu pensamento ético, a vida humana é visualizada desde a perspectiva do singular obrigado a *ser* algo que sempre pode ser maravilhoso contemplar. A desvalia da vida humana é vista neste registro singular: de pouco vale saber que a desvalia sofrida está inserida num milagre de engenharia biológica. O ser humano que está às voltas com uma ética, com as possibilidades de um comportamento moral, é um ser acuado por uma situação perturbadora e não diminui em nada sua força destruidora o fato de ela fazer parte de um universo milagroso. Nós temos de ser esse milagre e o problema está no ser, não no milagre; seja o que for o que tivermos aí para viver, mesmo um milagre, teremos de sê-lo no roçar áspero das coisas, e não na luz benigna de uma lanterna mágica. A ética negativa receita beber, antes das refeições, este veneno schopenhauereano da diferença entre ser e ver.

Em meu caso, não tive qualquer necessidade de ler Schopenhauer para dar formulação às minhas ideias crepusculares sobre o valor da vida humana. As motivações pessoais do pensamento negativo são muito antigas, o tipo de *páthos* presente já na minha infância. Na adolescência eu tentava dar uma expressão literária (especificamente teatral, mediante a escrita de pequenas peças) àquilo que eu começava a visualizar como algo profundamente errado, mesmo sem rosto definido. Logo dei-me conta de que a catástrofe consistia, simplesmente, em ter nascido. Durante muito tempo pensei, erradamente, que por se tratar de experiência pessoal era apenas uma questão privada, sem qualquer interesse para outros. Pensei (como Roquentin sobre a sua náusea) tratar-se de uma doença, de um mal intransferível que podia, talvez, curar-se. Com o andar do tempo senti que aquela doença era um eco do real, o mundo entrando pela pele e fazendo doer; algo que não era apenas meu, mas que somente um filósofo poderia expressar. Não havia cura, tinha de escrever.

Durante a juventude eu era particularmente sensível à desonestidade das pessoas. Comecei a perceber, no entanto, que aquilo não era nada que se referisse especificamente a essas pessoas, a minha escola, a minha família. A intuição primordial consistia em que aquele de quem se exige uma moralidade, aquele que tem a obrigação de ser *ético*, é, ao mesmo tempo, aquele que não parece estar nas mínimas condições de sê-lo, e talvez nem mesmo de tentar sê-lo. Já na universidade, eu via que a Filosofia, pelo menos desde a derrota europeia do existencialismo pelas Filosofias objetivas, ocultava persistentemente os fatos da vida, não atacava as questões mais incômodas ligadas com a condição humana, como se as supusesse já resolvidas. Daí que, hoje em dia, ainda seja altamente impopular para um pensamento ético começar seu desenvolvimento com o aceno para óbvias realidades dessa condição, porém sistematicamente ocultadas. Desta forma, desocultar o óbvio se tornava tarefa não trivial. Meu pensamento ético negativo precisou sem-

pre enfrentar essas resistências por parte de éticas (religiosas ou leigas) que pareciam iniciar a reflexão moral já com o irresolúvel problema da condição humana resolvido.

Comecei a pensar que a origem primeira das atitudes de deslealdade e crueldade entre os humanos ao longo de sua sangrenta história era a crença de ser o outro culpado de alguma coisa, de algo muito mau e reprovável, de ser o outro quem devia ser punido pelo fato de a vida não se deixar viver. O outro era muitas coisas, não apenas o negro e o judeu, o muçulmano, o branco, o pobre ou o norte-americano, mas também o cineasta não engajado aos olhos do marxista, o filósofo heideggeriano na mira do positivista, o cristão aos olhos de Nietzsche. O outro era, simplesmente, o estranho diante daquele que tinha a extravagância de divergir de nós.

Nesta recíproca atribuição de responsabilidades, havia o espantoso erro dos humanos pensarem neles mesmos como tendo algo assim como um “valor”, algo que os enaltecia e os tornava aptos para caçar, torturar e matar outros humanos em nome desse valor. Só que, caídos os referenciais religiosos (o fato de se considerarem filhos de Deus forneceu aos humanos uma poderosa arma de extermínio), me custava muito entender em que poderia consistir o tal “valor” do ser humano, quando o que eu via era apenas miséria e crueldade. Comecei a pensar que a moralidade poderia surgir, pelo contrário, do pleno assumir de que, num certo sentido a esclarecer, não temos valor nenhum (a isto comecei a definir como “pensamento negativo”, não guiado pelo niilismo, mas, paradoxalmente, pelo mais radical moralismo).

Parecia-me que a percepção aguda da nossa condição de desamparo deveria unir-nos numa forte comunidade mortal, que podia e devia ser moral. Eu via que a nossa situação era como a de dois presos trancafiados numa cela pequena que, após darem-se conta de não poderem nunca sair dali, acabavam matando um ao outro. Este duplo impacto do mundo

(o nosso desamparo e o que os homens tinham feito com ele) me feria profundamente. *Parecia que só uma Filosofia podia nos salvar*, uma visão do mundo que fosse minha, muito pessoal, feita à medida, que pudesse dar-me um lugar num mundo espantoso, dado que os consolos e ponderações que vinham de outros pensamentos, as recomendações da religião e da moral tradicionais, ou as justificativas políticas, não me serviam. A Filosofia moral dos outros me destruía. Precisava de um pensamento próprio e intransferível para lidar com *isso*, mas, ao mesmo tempo, precisava explicar por que se tratava de uma mensagem universal.

Fazer a minha própria Filosofia moral não surgiu, pois, de um interesse meramente teórico, mas de uma premente necessidade de sobrevivência. Uma motivação pouco profissional que afastou muitos colegas, que admiravam meu trabalho em Filosofia da lógica, de meus escritos éticos. Durante meu período argentino (1965-1979) não escrevi uma linha sobre estas questões, ocupando-me exclusivamente com problemas lógicos e semânticos. Como convicto filósofo analítico que eu era naquela época, acreditava que todas essas questões apenas mereciam um tratamento literário. Foi somente no Brasil que comecei a levar a sério essas questões e a considerá-las objeto de análise filosófica. Ao longo da década de 80 fui rabiscando o que seria, mais tarde, o *Projeto de Ética Negativa*, que acabou sendo publicado em 1990.

Quando saiu o *Projeto*, Edson Medeiros, um filósofo isolado em Toledo/Paraná, ex-aluno meu de Santa Maria (Rio Grande do Sul), fez um longo, reflexivo e pormenorizado comentário do livro, mas foi seu único leitor lúcido. Meu livro não chamou a atenção da comunidade filosófica brasileira até muitos anos depois, sobretudo entre estudantes. Continuei a pensar nas relações entre ética e condição humana durante os anos seguintes, aperfeiçoando meus argumentos e chegando a resultados que me assustavam. Às vezes até me repugnavam. Eu, entretanto, havia decidido pensar mesmo além do que um pensador humano conseguiria

resistir, ignorando meus limites e debruçando-me exclusivamente nos pensamentos mesmos, que são ilimitados, que não têm por que morrer como nós.

Em 1996, e em decorrência de uma estada na Espanha no início da década, em contato com Fernando Savater e Javier Muguerza no início dos anos 90, publiquei em Barcelona *a Crítica de la Moral Afirmativa*. Esta obra continha o desenvolvimento argumentado das ideias aforisticamente expostas no *Projeto* de 1990, e estava acompanhada de algumas polêmicas com filósofos contemporâneos (Habermas, Tugendhat, Hare). Posso defini-la como uma obra semiacadêmica, mas fiquei satisfeito com o resultado, e com o fato de as minhas ideias, agora postas numa língua internacional, estarem sendo lidas e discutidas no mundo hispânico. Ainda após a publicação da *Crítica*, e apesar de mais de uma década discutindo, em numerosos lugares, sobre as questões ético-metafísicas que meus dois livros levantavam, creio que elas continuam sem ser compreendidas e assimiladas. Quero fazer aqui uma outra tentativa de resumir essas ideias num único esforço reflexivo-argumentativo.

Há, contudo, um problema expositivo inicial vinculado ao aludido caráter impopular de minhas ideias sobre a condição humana, e o tema (posto novamente na moda pela Bioética) do “valor da vida humana”, pois se eu formulava esses pensamentos seriamente era considerado “mórbido”; mas se eu os expunha rindo, por meio de um recurso ao humor (como eu fiz em muitas passagens do *Projeto*), os leitores pensavam que nem eu mesmo os levava a sério. Cada vez que me proponho a expor meu pensamento ético, tenho me sentido de pés e mãos amarrados. Não posso chocar sensibilidades, mas tampouco escrever num estilo frívolo. Aqui se devem fazer escolhas: ser extremamente cauteloso para evitar catástrofes, aliviar ao máximo o estilo para poder dizer tudo sem machucar ninguém, ou simplesmente vociferar.

Dizer a verdade é apenas uma das coisas que se pode fazer com ela. A verdade pode ser ocultada, disfarçada, enfeitada, adiada, intelectualizada e também, entre muitas outras coisas, dita. Quando falo da verdade não me refiro a algum tipo de revelação, mas àquilo que, após reflexão, acredito ser tal. A Filosofia definiu-se tradicionalmente como busca da verdade, supondo-se implicitamente que isto carregava também a obrigação de dizê-la, mas essas duas coisas não deveriam identificar-se. O filósofo deveria aguardar um pouco, após descobrir alguma verdade, ponderar a sensibilidade de seu público, e ver o que poderia ou não fazer com a verdade descoberta. Eu creio que a Filosofia, particularmente no âmbito da ética e da prática, tem sido uma poderosa empreitada ocultante da condição humana, beirando o consolo conceitual, a edificação leiga. Descobrir o que eu pensava ser a verdade não tem sido para mim o problema maior, mas o que fazer com ela depois de descoberta.

Curiosamente, toda vez que exponho os aspectos mais pessimistas de meu pensamento ético-metafísico, as pessoas me dirigem muitos argumentos *ad hominem*. Inclusive sérios filósofos analíticos que, em geral, se opõem aos argumentos *ad hominem* por serem falaciosos. Outros ficam simplesmente furiosos, como se eu tivesse inventado o mundo e feito os humanos como eles são, confundindo novamente o dizer a verdade com a verdade. Posso ser acusado de não ter sabido ocultar ou enfeitar a verdade (ou o que eu entendo como tal), mas não, certamente, de tê-la criado. Surgem aqui, pois, empecilhos expositivos que não aparecem, por exemplo, no âmbito das questões lógicas (a lógica não dói). Que o leitor tenha isso muito em conta ao longo de toda a seguinte exposição, na qual, mais uma vez, terei de lutar, ao mesmo tempo, com a dificuldade intrínseca do assunto e com a necessidade de suavizar a exposição para ouvidos (às vezes hipocritamente) hipersensíveis.

A minha estratégia será a de expor meu pensamento ético-metafísico negativo sob a forma de três “pensamentos livres”. Os títulos não são irônicos porque eu creio que viver de acordo com a verdade, por mais terrível que ela seja, deveria fornecer algum tipo de libertação. Para chegar ao cerne do que entendo por “ética negativa”, deve-se primeiro fazer uma investigação acerca da condição humana. Os dois primeiros pensamentos livres tratam, pois, sobre a condição humana, e só o terceiro trata especificamente de ética negativa. Vamos tentar, pois, mais uma vez!

Três pensamentos livres

Primeiro pensamento livre (não existem diferenças entre nascer e morrer)

“Não existem diferenças estruturais entre nascer e morrer (Não existe nenhuma assimetria entre ambas coisas: se morrer é mau, então ter nascido mortal deve ser mau também”)

As éticas afirmativas são ética do Como

A pergunta tradicional das éticas tem sido: “*Como* podemos viver eticamente?” As éticas habituais são éticas do *como*. Este como viver é entendido, em geral, nos termos de um como continuar vivendo de uma maneira ética. Apenas em casos extremos e muito específicos (atos de heroísmo e sacrifício) o como viver se entende também em termos de como morrer. Em geral, as éticas pressupõem que a exigência de continuar vivendo e a exigência moral devem ser compatíveis: o problema é *como viver eticamente*, sem nunca perguntar-se *se é possível viver e ser ético ao mesmo tempo*.

Há, pois, algo como um valor moral básico atribuído à vida e ao viver, sem que se pergunte nunca se o viver não poderia consistir num movimento basicamente contrário à exigência moral. Decorrente de uma análise prévia da condição humana e do “valor da vida” poderia desprender-se a conclusão de não ser possível, para o ser humano posto nessa condição, conduzir uma vida eticamente.

Como início da reflexão, denomino “afirmativas” as teorias éticas que pressupõem a vida humana como um valor básico, a partir do qual elas são construídas como éticas do *como*. Denomino “negativa” a ética que abre, inicialmente, a possibilidade de uma incompatibilidade entre a vida e a moral, mediante uma indagação acerca do valor sensível e moral da vida humana (Como muitos outros filósofos, tampouco faço diferenças entre ética e moral, que emprego de maneira indistinta ao longo do texto).

O que deve entender-se por “ética” neste contexto inicial de reflexão não pode ser nada demasiado complexo, que esteja fortemente comprometido com teorias éticas particulares, mas sim uma noção muito básica que possa ser aceita por todas elas. Proponho falar de uma “articulação ética fundamental” (AEF, de agora em diante) para nos referirmos ao seguinte conceito: “*Nas decisões e ações devemos levar em consideração os interesses dos outros e não apenas os próprios, tentando não prejudicar aqueles e não dar primazia aos nossos interesses apenas por serem nossos*”. A seguinte pergunta será: “Pode um ser situado na condição humana ser ético no sentido mínimo da AEF?”

Há uma diferença entre aceitar a vida como básica de uma maneira puramente factual e aceitar *o valor* da vida humana, ou seja, considerar a vida humana *como boa*. As éticas afirmativas têm feito, certamente, o primeiro, sem que tenham necessariamente de fazer o segundo. Pode-se aceitar a vida como uma espécie de *pressuposto* inicial sem conceder seu valor em termos de *bondade*. Sustento que todas as teorias éticas têm

aceitado a vida de maneira factual, e muitas delas também de maneira valorativa. Acredito, porém, que se a ética pensa, de uma maneira ou outra, nas possibilidades de uma “vida boa” para o humano (seja na trilha do dever, seja na do prazer, ou o que for), a pura aceitação factual não será suficiente: as éticas afirmativas apresentam sempre uma aceitação também valorativa da vida, e não apenas factual, mesmo que isso não apareça explicitamente.

Creio, pois, que, no fundo da aceitação factual, há sempre também algum tipo de aceitação valorativa, mesmo que o seja num sentido muito austero, como no caso de Kant: a vida não é algo bom, mas, de todas formas, é algo que contém *dignidade*, algo que, pelo menos, possui *esse valor* (salientado depois por Fichte: este não é um mundo maravilhoso, mas é um mundo maravilhosamente apropriado para ser moral). De maneira que eu penso que uma aceitação puramente factual da vida (como se se tratasse de um axioma valorativamente neutro) não é possível: sempre, mesmo naquelas teorias que nunca tematizam a questão, há uma aposta valorativa afirmativa em favor da vida.

É contra essa aposta afirmativa que vão endereçadas as reflexões de meus dois primeiros pensamentos livres. *Creio ter argumentos para mostrar que o valor da vida humana não pode ser aceito como pressuposto inicial problemático de uma ética.* A pressuposição básica das éticas afirmativas sobre o valor da vida humana (seja nos termos austeros kantiano-fichteanos, seja nos termos esplendorosos das éticas cristãs tradicionais) é emocional ou religiosa, mas não estritamente filosófica.

Meu objetivo final com a demonstração da problematicidade da vida humana em seu valor não é nenhuma depreciação da vida pura e simples, mas uma tentativa de provar que é a partir do radical reconhecimento da problematicidade do valor de nossa vida que deverá surgir

uma moralidade, uma moralidade trágica e finita que suspende a insistência num valor afirmativo e instaurador que gera orgulho, hipocrisia e agressividade (ver o terceiro pensamento livre).

As duas dimensões da morte: MP e ME

Abordaremos então a questão do valor da vida humana (é da vida *humana* que se fala aqui, não da vida em geral (dos animais, das plantas, das estrelas). Nada será dito aqui acerca do valor da vida das girafas).

De início, creio que colocar a questão do valor da vida humana é necessariamente introduzir *a questão da morte humana*, ou, para melhor dizer, a questão da *mortalidade humana*, do ser-mortal de seu ser. O leitor irá percebendo as diferenças que faço entre morte e mortalidade, que são essenciais. A morte parece um fator indiscutivelmente relevante para a consideração do valor da vida humana: pode considerar-se *valiosa*, tanto no plano sensível quanto no plano moral, uma vida *mortal*?

No plano sensível, a pergunta pelo valor da vida humana é uma pergunta pelo agradável ou prazeroso; no plano moral, a pergunta pelo valor da vida humana é uma pergunta acerca de, pelo menos, a realização de AEF. Num caso, indaga-se se a vida permite a felicidade; no outro, se a vida permite, pelo menos, o exercício do dever (não a felicidade, mas a dignidade): são duas maneiras de indagar-se pelo seu valor. Na minha reflexão, ambas as maneiras interessam, porque tentarei mostrar que os dados da condição humana obstaculizam sistematicamente ambos os tipos de valor. A nossa intenção ao introduzir a morte na reflexão é investigar se a mortalidade não roubaria valor (sensível e/ou moral) à vida humana com independência de seus conteúdos, ou seja, com independência da maneira como cada um de nós vive a sua mortalidade, a mortalidade de seu ser (ou seja, com independência de seu como).

Nesta introdução da morte na reflexão moral é fundamental a distinção entre duas dimensões da morte, que chamo “morte pontual” (MP) e “morte estrutural” (ME). Entendo por MP o acontecimento datado de nosso desaparecer factual. Posso referir-me, por exemplo, à MP de Jean-Paul Sartre como tendo ocorrido exatamente no dia 23 de abril de 1980. MP inaugura o estado do “estar morto” de alguém, seu ter cessado, porém MP não é um acontecimento que surja de repente, mas o resultado de um longo processo que se inicia com o nascimento. Denomino ME ao processo do “morrer” como o desgaste, o decair, o desocubar. A este fenômeno tenho chamado “mortalidade”.

À diferença de outros acontecimentos datáveis, a morte tem essa outra dimensão, a dimensão estrutural. A morte é intramundana e datável, mas, ao mesmo tempo, tem a ver internamente *com o ser mesmo*, com o próprio surgir, com o ter vindo a ser, indicando que *o vir a ser mesmo é intrinsecamente mortal*. A morte não é apenas “algo que acontece”, mas pertence à própria feitura do ser em sua estrutura. ME tem a ver com a própria mortalidade constitutiva do ser.

No plano reflexivo habitual, quando se trata de estudar a questão de qual seria o sentido em que a morte pudesse ser considerada como má, diz-se algo como: “*A morte é má porque nos priva dos bens da vida*”. Com isto pretende-se dar um sentido privativo à morte, como se a vida tivesse o monopólio da positividade (esta é a maneira como, por exemplo, Thomas Nagel coloca a questão no capítulo 1 de *Mortal Questions*, 2000). A partir desta tendência a ver a morte como “má” aproveita-se para formular, por oposição, a ideia da bondade, ou do valor, da vida: se a morte é má, e a vida é o oposto da morte, então a vida deve ser boa.

Que sentido, no entanto, poderia ter esta afirmação? Creio que somente um sentido intramundano: “MP é má porque nos priva dos bens intramundanos”. Aqui é a morte pontual (MP) a que se alude, como literal interrupção de bens tais como a percepção, o movimento, a realização de

tarefas, o desejar, etc. Para evitar uma injustificável assimetria afirmativa, se deveria replicar que, da mesma maneira, seria possível afirmar que “*A morte é boa porque nos libera dos males da vida*”, se entendermos a morte como MP, e se lembrarmos dos males intramundanos como a decepção, a traição, as agressões, as doenças, as guerras, etc., dos quais a morte nos livra. Sendo o intramundo uma alternância de bens e de males, MP pode ser dita “boa” ou “má” segundo a consideremos como privando-nos dos primeiros ou como liberando-nos dos segundos. Se a morte é boa (por liberar-nos dos males intramundanos) e a vida é o oposto da morte, então a vida deve ser má.

Não creio, porém, que este seja o caminho reflexivo correto.

Não há nada que a morte estrutural nos arrebate (A restituição de uma simetria)

A falta de valor da vida não pode ser demonstrada dessa maneira puramente intramundana, pois não se pode escapar ali da total simetria. Se a morte se entende como MP, e a vida apenas como o intramundo, com seu vaivém de bens e males, não há ali maneira de desempatar. Se o valor da vida humana deve ser avaliado em conexão com o intramundo, a morte e a vida podem considerar-se como boas ou como más e, sem introduzir preconceitos afirmativos, não há maneira de desequilibrar a balança para um lado ou para o outro. A simetria é total. *O caminho adequado me parece ser examinar a questão do valor da vida humana considerando também ME, e não apenas MP, a mortalidade e não apenas a morte.*

Se utilizarmos esta dimensão da morte, não pode ter qualquer sentido dizer que “a vida é boa, mas morrer é mau” (a tendência habitual), nem tampouco o contrário, que “a vida é má, e, por isso, morrer é

bom”, posto que, estruturalmente vista, *a morte constitui internamente o viver, é inseparável dele, viver é internamente mortal, a mortalidade tem surgido juntamente com o próprio ser, é o próprio ser do ser.*

No plano estrutural de ME é absurdo dizer que ter nascido (ter surgido) é bom, mas ter de morrer é mau, porque o morrer veio junto com o ser, de maneira inseparável e constitutiva, não como eventualidade passageira, mas em sua própria estrutura. O único que existe entre o surgir e MP é o intramundo que, como vimos, não pode decidir a questão: estruturalmente, não existe nenhuma diferença filosófica importante entre ter surgido e ter de morrer pontualmente. São partes de um mesmo processo. Ter nascido é ter sido colocado na mortalidade, de maneira que se a morte for, por algum motivo, considerada má, então o ter surgido deve ser mau também, ou ambas as coisas devem ser boas (ou, como o agnóstico sustenta, nem boas nem más), mas em nenhum caso pode sustentar-se alguma assimetria em favor de um ou de outro lado.

Lamentar ter de morrer deve ser estruturalmente idêntico a lamentar ter nascido, sendo que não está ao nosso alcance nascer não mortalmente. Se ter nascido como humanos, finitos, frágeis, etc. (ou seja, da única maneira que pode nascer um ser humano) é considerado bom, então ter de morrer não pode considerar-se mau. Simetria total!

As coisas que a morte parece “arrebatar-nos” nos são intrinsecamente negadas já no nascimento, pelo fato de termos surgido e tido a oportunidade de pensar que eram “nossas”. A perda dos bens intramundanos não é eventual, mas algo que sabemos que acontecerá. As dores intramundanas são sofridas pelo fato radical de termos nascido; de maneira que MP é simplesmente a continuação e final consumação da mortalidade de nosso nascimento. Não há, pois, do meu ponto de vista, qualquer possibilidade de desequilibrar a balança para um ou outro lado: tudo o que possa ser dito da morte deverá poder ser dito da vida.

Eu penso que a verdade é sempre melhor, para nossas vidas, do que a sua ocultação, e que seria melhor para a humanidade enfrentar a vida sem as habituais ocultações religiosas e filosóficas, de maneira que o leitor deveria começar a perceber a intensidade emancipadora deste primeiro pensamento livre. Este passo consistiu simplesmente em restabelecer a simetria total entre a vida e a morte (vida e morte são, estruturalmente, a mesma coisa), utilizando a dimensão estrutural da morte (desse ponto eu tinha tratado na Parte I da *Crítica de la Moral Afirmativa*, 1996).

No segundo passo se tentará mostrar, contra o agnóstico, que ambas as coisas (ou seja, sem quebrar a simetria), tanto a vida quanto a morte (ou a vida-morte, ou a “vida mortal”, como se poderia dizer) são problemáticas tanto do ponto de vista sensível quanto do ponto de vista moral, *se se levar em conta a dimensão estrutural*. Com isto, tenta-se estreitar o espaço do homem orgulhoso convencido de seu grande valor, base última, eu penso, da crueldade com a qual ele tem tratado regularmente os outros humanos (esse aspecto foi abordado na Parte II do mencionado livro, e será o tema do nosso próximo pensamento livre).

Segundo pensamento livre (A vida humana é dolorosa e antiética)

“No plano estrutural, a vida humana é sensivelmente desconfortável e moralmente inabilitante”

***A morte (contra Wittgenstein)
se vive, e é o único que se vive***

Um dos argumentos tradicionais (de Lucrecio Caro a Thomas Nagel) contra o considerar a morte um mal é alegar que algo pode ser mau apenas quando sofrido por alguém num estado consciente e que possa ser vivido, mas que não tem qualquer sentido dizer que algo é

mau quando não é sofrido por ninguém. A morte; alega-se, está na seguinte situação: quando estamos mortos não temos estados conscientes, e, portanto, a morte não se sofre e não poderia então considerar-se um mal. Como Lucrecio explicita: quando existimos nós, a morte não existe, e quando existe a morte, não existimos nós. As coisas são apresentadas como um feliz desencontro nosso com a morte.

É claro que este raciocínio é uma escandalosa falácia (denomino-a de “falácia de Lucrecio”). Uma maneira de assinalar a sua falaciosidade é dizer que esse raciocínio somente faz algum sentido quando se fala da morte como MP, pois é claro que existem estados conscientes nos quais vivemos efetivamente a morte *como ME*, ou seja, a mortalidade da feitura de nosso próprio ser: *precisamente a totalidade dos estados de nossa vida consciente desde que nascemos*. Desde nosso surgir mortal, estamos sempre expostos ao desgaste, ao cair, ao danificar-se e à desocupação, e isto *o vivemos* permanentemente, como a gradual perda do que fazemos, temos e somos.

Espero que não seja eu aqui obrigado a demonstrar que as perdas são vividas com desgasto e sofrimento: *perder, desocupar, retroceder, degradar-se, são estados que não podem ser vividos positivamente*, ainda que possamos chegar a suportá-los ou a adaptar-nos a eles, mas não suportamos ou nos adaptamos a algo que é bom. Assim, se uma condição para definir algo como mau é que o mesmo seja sofrido por alguém, então pode-se dizer que ME é má, pois é regularmente sofrida pelos seres humanos desde o preciso instante da constituição mesma de seu ser (embora isto seja visualizado pela imensa maioria das pessoas apenas na velhice). Como ME é internamente constitutiva da vida humana mesma, poder-se-ia concluir que a vida humana é má, no sentido *sensível de não confortável*.

Tampouco se entende em que sentido as perdas poderiam ser agnósticamente consideradas “nem boas nem más” num sentido sensível. Como é possível não considerar má a decadência progressiva, a inibição de nossas possibilidades e o sofrimento terminal? Como o agnóstico pode dizer sem crueldade ou ignorância que o envelhecimento crescente e irreversível de nosso cérebro é algo sensivelmente “nem bom nem mau”? A usual alegação de se tratar de algo “natural” é altamente irrelevante para seu valor de desagrado sensível: o saber que é “natural” não irá diminuir o sofrimento da perda. A postura agnóstica ou aquela que considera tudo como “natural” mostram, *ao contrário*, que essas coisas são primariamente vividas como *sensivelmente más*, o que tenta ser neutralizado por meio de posturas ocultantes, como o agnosticismo.

Aquilo que constitui o constante sofrimento vinculado com o morrer não é somente o morrer efetivo, pontual e datável, mas o irritante saber que se morre constantemente sem poder fazer nada para evitá-lo, saber que o que construímos se perderá, que o que amamos desaparecerá, e que tudo isso o sabemos *agora*, neste preciso instante, não como algo adiado até o momento da ocorrência de MP. Desta forma, contra Lucrécio, não nos “desencontramos” com a morte, mas a carregamos em todo momento conosco: quando a morte (como ME) existe, existimos nós, e quando existimos existe também ME. Longe de nos desconstruirmos com ela, estamos internamente impossibilitados de não encontrá-la a cada instante. A vida se vive, pois, mortalmente e, portanto, contra Wittgenstein (2001) (Tractatus, 6.4311), não apenas também se vive a morte, mas, em certo sentido (estrutural), é a única coisa que se vive.

Todo prazer é intramundano

Neste ponto, a categoria de *possibilidade* é fundamental. Aquilo que nos faz sofrer não é estritamente o fato da MP, mas a sua constante possibilidade como presente nos diversos desdobramentos da mortalidade

do ser. Não apenas estamos sempre decaindo, mas a cada momento a possibilidade da morte está à espreita por meio das diversas situações padecentes da mortalidade; pelas doenças ou acidentes nossos ou das pessoas (ou animais!) que amamos ou nos interessam. Estamos postos numa situação permanente de padecimento possível e impossibilitados de saber quando o mesmo se manifestará, de que maneira, em quais circunstâncias, com quanta força contaremos para enfrentá-lo, etc. Estas “possibilidades padecentes” vão realizando-se aos poucos numa vida humana normal, até manifestar-se plenamente. O padecimento possível é, durante toda a nossa vida, uma ameaça instauradora de inseguranças, cautelas e previsões raramente certas.

A mortalidade do ser carrega naturalmente dor. A própria MP não acontece, habitualmente, de maneira fulminante e rápida, mas extensivamente, gerando sofrimento. Dentro deste *continuum* de padecimentos sempre possíveis e indeterminadamente aguardados e temidos, existe algo como o polo extremo de dor manifesta, real e efetiva, já não mais na dor possível ou indeterminada.

As duas situações de dor extrema que sempre menciono em meus escritos são: (a) a situação de tortura física, na qual os homens têm permanentemente colocado a outros homens ao longo da sinistra história da humanidade, e (b) a situação de doença terminal fisicamente dolorosa, estudada exaustivamente hoje pela Bioética. Embora se diga que uma vida humana não está fatalmente fadada a nenhuma dessas duas situações, a incerteza de nossas vidas faz com que essas duas situações (ser agredido por outros seres humanos, e ser agredido pela natureza) sejam possibilidades sempre abertas e nunca descartáveis, que se vivem no temor de uma expectativa difusa, na qual a mortalidade do ser é regularmente vivida e sofrida.

Com isto chego numa articulação importante de meu pensamento neste âmbito da Filosofia: creio que este quadro é mais do que suficiente para afirmar que a vida humana, *vista estruturalmente*, pode clara

e taxativamente considerar-se *sensivelmente desconfortável* no plano estrutural (em seu ter surgido-morrente), apesar de eventos intramundanos agradáveis (inclusive, *extraordinariamente agradáveis*) com os quais todos nós procuramos preencher as nossas vidas, precisamente para tentar nos distanciarmos dessas possibilidades dolorosas da mortalidade intrínseca do ser.

A totalidade do agrado deve ser, pois, intramundano, uma vez que é impossível viver o desgaste estrutural prazerosamente. A situação estrutural de ser-morrendo, decair, perder, sofrer a falta, etc., tornam todo o “prazer” irremediavelmente reativo. O prazer não faz parte da feitura do ser, porque é humanamente impossível viver o desgaste (próprio e dos outros) com agrado, embora possamos desenvolver defesas contra o que nos acontece, e assim *suportá-lo*. *A estrutura do ser não pode ser vivida no registro do prazer*. Todo prazer é intramundano, e ele se constitui não em virtude da estrutura, mas teimosamente contra ela, como o adiamento sem o qual o polo do nascimento e o polo da morte (como MP) se fechariam por completo, esmagando-nos.

Assim, o prazer negado pela estrutura é avidamente obtido do intramundo, e é nele que consiste o (às vezes) extraordinário agrado de nossas vidas (apesar de grande parte da humanidade estar, por motivos sociais e econômicos, excluída dele em graus diversos).

Não existe “mal” no homem, mas inabilitação moral puramente factual

Tudo o que foi referido até aqui nada tem a ver diretamente com moralidade, mas apenas com mortalidade, com a situação de fato em que nos encontramos. Aqui, os conhecidos argumentos kantianos, diferenciando ambos os níveis, são relevantes. Kant nos acostumou a distinguir nitidamente entre o mal sensível (sob a forma da dor) e o

mal moral (lembrar o exemplo do doente de gota, na segunda Crítica). Podemos perfeitamente concordar com Kant de que nada do que foi até agora dito desqualifica *moralmente* a vida humana. Para chegar ao plano moral propriamente dito deve-se encontrar alguma vinculação entre a estrutura mortal e o plano da moralidade.

Kant tem concedido graciosamente a falta de valor da vida humana, no sentido do agradável, já na segunda Crítica, e também na terceira. O que Kant afirma é que a (para ele, indubitável) falta de valor sensível da vida humana não tem qualquer conexão com o plano da moralidade, no qual o homem irá encontrar não um valor, mas uma dignidade. Pelo que foi exposto, creio que esta saída kantiana também estará obstruída, porque a estrutura padecente da vida humana poderia impedir não somente o seu valor (no sentido sensível), mas também o mero ser digno desse valor, no sentido moral. O problema, portanto, está em que, tentando obter prazer e fugir da estrutura mortal de seu ser, os humanos causam muito dano uns aos outros, e (o que é pior) se culpam mutuamente pelo desgosto estrutural do ser. É seu sofrimento estrutural (emergente nos mais diversos desdobramentos da estrutura mortal do ser) que gera a desconsideração e o desrespeito pela AEF.

Precisamente, o que eu sustento em meus livros é que a situação estrutural na qual o ser humano desde sempre se encontra tem como horizonte um componente de *inabilitação moral*, e, nesse sentido, constitui um obstáculo para alcançar também a *dignidade*, no sentido de que essa situação não nos deixa espaço de ação suficiente para realizar a AEF.

Este vínculo entre o sensivelmente desagradável e o moralmente mau parece-me resumir-se no seguinte: *a dor estrutural pode ter um efeito sistemático de inabilitação moral, no sentido de o sofrimento sempre anunciado estruturalmente nos fechar as portas para uma ação moralmente dirigida, estreitando os espaços de opção e os espaços de consideração dos interesses dos outros.* Com efeito, a preocupação com nossa existência nos torna inseguro-

ros, mesquinhos, egoístas, aproveitadores, calculistas, pouco dispostos a escutar, ansiosos e expansionistas (inclusive devastadores), levando-nos na direção contrária da AEF, ou seja, à concentração cada vez mais excludente em nossos próprios interesses. Esta tendência chega ao paroxismo na situação extrema da própria dor física intensa antes mencionada, em que somente nós importamos, e todo o resto é excluído.

Assim, na medida em que a dor é estrutural e carrega consigo o constante risco da inabilitação moral, pode-se afirmar que *o risco de inabilitação moral é ele mesmo estrutural*, ou seja, carregado pelo ser mesmo, e não por eventualidades intramundanas. Vivemos na cotidianidade o regular estreitamento do espaço para comportamentos genuinamente morais, por melhor que seja a nossa “boa vontade”. É até estatisticamente impossível sermos éticos com todas as pessoas, no mesmo nível e com o mesmo empenho, em todas as circunstâncias, tempos e espaços, etc., por mais “bem-intencionados” que consigamos ser. Seremos obrigados a mentir, enganar, trair, tentar chegar antes, deixar os outros pelo caminho, etc., *na estrita medida em que desejamos continuar vivendo* (e isso tem a ver com o caráter negativo ou afirmativo da moralidade em questão, como o mostrará meu terceiro e último pensamento livre).

Na medida em que tentarmos ser estritamente éticos, correremos o risco de sermos enganados, traídos, incomodados, ridicularizados e inclusive descartados, expulsos, machucados, feridos ou mortos pelos outros. Uma pessoa moralmente escrupulosa corre sério perigo na estrutura do mundo, a qual pode levar à loucura, ou a ser destruído (o caso do policial Serpico), ou a ser submetido ao ridículo, ou perder oportunidades preciosas, ou ser colocado em situação de vilipêndio e de desprezo, à mercê da sevícia dos outros. Se não “flexibilizarmos” os nossos princípios morais, eles poderão destruir-nos.

Esta “flexibilidade moral” parece requisito fundamental para continuar vivendo, para abrir-se caminhos, para desenvolver-se. “Aprender a viver” (como docemente se denomina essa técnica) é aprender a ser mais arguto do que os outros, a concorrer, a mostrar ser melhor, a não se deixar ultrapassar. Se assim não o fizermos, a nossa estrutura psicológica ficará abalada e nos castigará com depressões e angústias, pois a nossa personalidade é constituída sobre os nossos “trunfos” sobre os outros (e se alguém me diz que isto está socialmente datado, aconselho-o a ler os clássicos). Não pode haver uma maneira sábia de viver a vida formulada pela Filosofia (como até o pessimista Schopenhauer considerava possível), simplesmente porque viver a vida precisa não de uma sabedoria, mas de um certo tipo de ignorância. De certa forma, precisamos ser piores para poder continuar.

Num mundo cheio de seres colocados na situação mortal instauradora, no meio do desagrado sensível, do incômodo da existência e das agressões e demandas dos outros na mesma condição, eles tentarão constantemente fugir dessas condições, abrir para eles uma vida melhor, afastando-se do sofrimento, e ao fazer isso, inevitavelmente, comoverão as existências dos outros e atropelarão seus interesses, contra as exigências de AEF.

Não vejo, contudo, estes fatos como a prova de haver algum tipo de “mal” na natureza humana. Os humanos estão numa situação factual – ontológica apesar de socialmente encenada –, situação perfeitamente contingente, mas insuperável. A falta de espaço para o desenvolvimento moral é uma situação de fato, e não algum estigma metafísico-moral. Certamente, os humanos poderiam perfeitamente, na mesma situação factual insuperável, fazer um mundo melhor que o atual. Sustento que não há nada que o impeça e, ao mesmo tempo, que os humanos jamais o farão, não porque não possam fazê-lo, mas porque não podem querê-lo, porque tal não querer é irremovível.

Esta situação é absurda, e teria mais sentido se a nossa natureza fosse corrupta, ou se existisse algum demônio que nos impedisse de mudar a direção das nossas ações. O diabólico consiste, em todo caso, na convicção de que nada nos impede de ser diferentes, a não ser nós mesmos; que a situação poderia ser mudada, mas que não mudará.

Este me parece ser o resultado fundamental acerca da condição humana, prévio à formulação de uma ética qualquer, afirmativa ou negativa. E esta é a culminação de meu segundo pensamento livre. Até agora o que tentei fazer é fechar as portas do humano orgulhoso e devastador, que se vê a si mesmo como valioso. Mostrei que seu sentimento é muito difícil de ser justificado sobre bases racionais e argumentativas. O que aparece é, pelo contrário, uma situação de desamparo e desvalia, de miséria e desconsideração, algo muito distante da imagem que o homem afirmativo faz de si mesmo. Esta estratégia não é “degradante”, mas, pelo contrário, “reparadora”; será degradante apenas à luz dos infundados suportes afirmativos. Isso, porém, já nos conduz, inevitavelmente, ao plano da moralidade negativa, tematizada no terceiro e último pensamento livre.

Terceiro pensamento livre (todos os humanos são iguais em sua desvalia)

“Todos os seres humanos têm exatamente a mesma desvalia estrutural: Isso os torna negativamente invioláveis uns para os outros”

Éticas afirmativas, éticas negativas

A ética negativa não é quase nada do que tem sido até agora desenvolvido. Não se pense que o “negativo” da moralidade consiste na prova da falta de valor (sensível e moral) da vida humana. Isto não poderia

considerar-se, em absoluto, *uma ética*. Seja ela afirmativa ou negativa, uma ética deve ser uma teoria *que faça alguma coisa com esse fato*. Creio que as éticas afirmativas têm feito basicamente a mesma coisa com a falta de valor da vida humana: ocultá-la e desdobrá-la como arma contra o outro. A ocultação da condição humana e da problematicidade sensível e moral do valor da vida, e a transformação do humano (e, em geral, do outro) em culpado dessa problematicidade, constituem a atitude primordial de uma ética afirmativa.

Como se vive afirmativamente? Em primeiro lugar, a vida recebe um imenso valor, embora seja difícil saber (após a queda dos referenciais religiosos) de onde viria tal valor. É claro que esse valor deve ser uma criação intramundana, ele não pode ser descoberto na estrutura. O segundo momento da moral afirmativa é a distribuição discricional desse valor; um curioso valor intrínseco ao humano que não se aplica a todos, mas que é atribuído por mérito intramundano, e de maneira tal que sempre favoreça a própria vida e a vida dos que nos interessam (seja porque os amamos, seja porque são nossos aliados, concidadãos ou parceiros). Para o resto é desenvolvida apenas uma estratégia de negociação indiferente que, em caso de conflito, deve acabar com a eliminação do outro e a salvaguarda daqueles que nos interessam.

Não apenas os indivíduos, mas, sobretudo, as sociedades e os governos, instalam esses mecanismos oficializados de eliminação, mediante leis de autodefesa da vida, da propriedade, da dignidade, das fronteiras, etc., e práticas como a “pena de morte”, quando humanos se dão a si mesmos o poder de acabar com uma vida como se ela não tivesse mais o valor que afirmativamente se supunha que tinha.

Estes mecanismos eliminativos nem sempre são abertamente colocados, mas formulados dentro de uma encenação social na qual, aparentemente, serão ouvidas todas as partes, em que os interesses de todos os envolvidos serão considerados. A existência de mecanismos pu-

nitivos e fiscalizadores de todo gênero, no entanto, típicos das sociedades afirmativas, manifestam que os conflitos devem ser administrados com acompanhamento policial, pelo qual os rebeldes, os indiferentes ou os contraventores são duramente eliminados. Nas éticas afirmativas, pois, a vida tem um “grande valor” (intramundaneamente constituído), mas a vida do outro corre sério risco.

O outro é posto no lugar do inimigo, do estranho, do marginal, do delinquente, do estrangeiro, daquele que tem a culpa da mortalidade do ser, da falta, do negativo, ou, em última instância, da falta de valor estrutural da vida. O orgulho do próprio valor e a problematização do valor do outro são as atitudes básicas da moral afirmativa, que precisa imperiosamente desses valores da vida humana para estabelecer tais diferenças.

As éticas afirmativas precisam construir alguma moralidade, ou uma encenação da mesma, uma estrutura que considere, afinal de contas, as possíveis relações morais para com os outros. Como, entretanto, a vida do outro não está amparada (em decorrência da defesa incondicional da própria vida e das vidas que nos importam), *deve-se construir uma moralidade de segundo grau, ou seja, uma “moralidade” dentro da qual a morte do outro seja eticamente justificada.*

Por tudo isso a ética negativa deve começar por fazer uma crítica da moral afirmativa (e daí o título de meu livro de 1996) e de seus vícios congênitos, e tentar estudar, por contraposição, *as possibilidades éticas da negatividade.* Na sua parte construtiva uma ética negativa é, *ab initio*, uma ética que se indaga acerca de uma outra atitude, que não a ocultação, perante os fatos radicais da condição humana e acerca do tipo de comportamento moral que decorreria dessa mudança de atitude.

Alguns passos nesta direção têm sido dados já na Parte III da *Crítica*. Uma ética negativa se pergunta se é possível viver de acordo com a estrutura do mundo e não contra ela. Para melhorar os humanos moralmente haveria de convencê-los que a vida não valer a pena, de eles serem verdadeiramente insignificantes e, sobretudo, do fato de os outros não terem nenhuma culpa pelos atritos da mortalidade do ser. Recomendar-lhes um estilo de vida mínimo, distante, renunciante, silencioso, pensativo e tolerante. Tornar os humanos mais pessimistas e melancólicos, menos exuberantes, menos esperançosos, menos ansiosos de “viver intensamente”. Uma espécie de educação negativa da humanidade num viés anti-Schiller. Uma ética deste tipo deveria também explicitar o que mudaria, numa postura negativa, na nossa atual atitude perante os fenômenos vinculados com a vida-morte, notadamente o “heterocídio” e outras questões correlatas (suicídio, procriação). Vejamos isto.

Não matar? (A inviolabilidade do outro)

Dos dois primeiros pensamentos livres obtivemos uma descrição da condição humana nas suas básicas dificuldades para levar adiante uma vida moral. O ser para o qual estamos pensando em atribuir, ou mesmo exigir, uma moralidade, é precisamente o ser que está naquela penosa condição. A primeira pergunta de uma ética negativa deve ser: Como é possível para um ser sensivelmente agredido e moralmente inabilitado assumir algum tipo de moralidade que não seja a da pura ocultação, uma ética afirmativa? Como a negatividade pode transformar-se numa forma de vida moral?

Note que, neste ponto, voltamos para o nível do *como*, mencionado no início, mas agora pela via negativa: em lugar de dar-se por suposto que *devemos viver* e que o problema é o *como*, nós agora nos perguntamos se podemos viver sem assumir aquele pressuposto. *Perguntamos por um como*

viver que possa conduzir a parar de viver em qualquer momento, em virtude de uma moralidade que, longe de nos salvaguardar, nos põe em risco, nos mostra que a moralidade pode ir contra o “deve-se viver” incondicional.

A moralidade, todavia, não surge de algum tipo de “valor” que teríamos, senão da recusa incondicional de agressão eliminativa da pessoa do outro, da inviolabilidade do outro como princípio; tampouco, certamente, porque o outro tenha algum “valor”, mas precisamente porque, ao não ter nenhum valor no plano estrutural, e ao ser obrigado a inventar todo seu valor no intramundo, ele é absolutamente igual a mim, e não tenho, pois, direito de matá-lo, como ele tampouco tem direito de me matar (uma curiosa coincidência da ética negativa com o decálogo cristão, que meus leitores nietzscheanos não me perdoam!).

Os humanos somos estruturalmente iguais uns aos outros no que se refere ao nosso valor fundamental. Todas as vidas humanas, sejam quais forem seus conteúdos, têm exatamente o mesmo valor, ou seja: nenhum valor!, entendido como um valor intrínseco, estrutural, um valor pelo fato de termos nascido. Todos os valores que levam à desigualdade provêm de invenções intramundanas. Os humanos se dão a si mesmos o direito de violar os direitos de outros em virtude de alguma pretensa desigualdade a seu favor. Qualquer desigualdade, entretanto, nunca poderá ser legitimada no plano estrutural, mas sempre mediante algum recurso intramundano.

Da igualdade negativa estrutural (ou seja, do fato radical de nenhum de nós termos um valor especial que nos coloque acima dos outros) deverá surgir uma *inviolabilidade negativa* da pessoa do outro: não posso construir qualquer argumento racional que seja capaz de atribuir-me uma desigualdade que me favoreça na minha tentativa de lesar o outro, de invadi-lo, de violar seus direitos, de impedir sua vida ou de destruí-lo.

Da igualdade e inviolabilidade negativas estruturais poderá decorrer (isto ainda tem de ser decidido num momento facultativo) uma exigência moral de respeito irrestrito à vida do outro, ou da total proibição, *sobre bases morais*, do “heterocídio”.

O conhecimento da condição humana, da falta de valor estrutural da nossa vida e da conseqüente igualdade negativa entre todos nós, nos dá a aguda consciência de não ser o outro o “culpado” ou responsável por essa falta de valor (pelo desagrado sensível da vida e pela inabilitação moral), como é a recorrente tendência das éticas afirmativas, em que a figura do outro é colocada como o obstáculo que impede que a vida seja sensivelmente agradável e eticamente boa. O conhecimento daquelas verdades radicais nos afasta da ilusão de pensar ser o outro o responsável pela mortalidade do ser.

A ética negativa defende um princípio de inviolabilidade da vida humana (PV), porém não sobre as bases afirmativas das éticas tradicionais (por exemplo, a “sacralidade da vida”), mas sobre bases negativas (a falta de valor estrutural que nos iguala radicalmente). Ora, PV deve ser entendido estritamente como um princípio de inviolabilidade da vida *do outro*, e não da minha própria. A minha própria vida deve ficar amparada pelo princípio PV *porque o outro o observa e o aplica a minha pessoa*, mas eu não posso aplicar PV a mim mesmo. Isso, em caso de conflito, me levaria a ter de matar o outro, estabelecendo uma diferença de valor entre nós que é sempre negativamente injustificável.

Não é possível considerar inviolável a vida humana sem mais, porque vivemos, desde o cotidiano até nas situações excepcionais, conflitos nos quais PV seria inaplicável: a minha vida e a vida do outro não podem ser conjuntamente invioláveis para mim.

A desvalia estrutural da vida humana, e a sua total inviolabilidade, parecem duas ideias incongruentes apenas do ponto de vista afirmativo, por pensar que a inviolabilidade da vida humana deveria basear-se em

algum valor positivo da mesma. As éticas afirmativas vigentes quebraram a cabeça buscando algum valor afirmativo capaz de igualar os homens e, claro, buscaram em vão porque não existe tal valor, uma vez caídos os referenciais religiosos do passado. Não existe nenhum valor afirmativo capaz de igualar a todos os homens que não esteja sujeito a controvérsias e conflitos insolúveis, por ele ser intramundaneamente inventado. É, pelo contrário, a radical falta de valor o que fundamenta a igualdade e a inviolabilidade (qualquer número positivo ou negativo seria arbitrário; o zero é o único número adequado).

A moralidade, no entanto, não possui o monopólio da racionalidade: uma pessoa pode ter bons motivos racionais para matar uma pessoa perigosa, ou um país para declarar uma guerra, ou um grupo armado para derrubar um tirano sanguinário, sem que nenhum desses motivos racionais possa nunca ser erguido como um genuíno motivo *moral*, num sentido negativo. O ter de matar alguém é considerado, na minha reflexão, parte da natureza trágica da vida humana, em que frequentemente *somos obrigados a sair para fora da moralidade* (com a exceção da “pena de morte”, que não possui sequer méritos para a tragédia). A tendência das éticas afirmativas é a contrária: elas tentam, por todos os meios, colocar as diversas formas de “heterocídio” dentro de algum tipo de moralidade. É uma característica das éticas afirmativas vigentes que o “heterocídio” seja nelas *moralmente* legitimado.

Alguém poderia arguir contra a condenação do “heterocídio” por parte da ética negativa nos seguintes termos: “uma vez que a vida humana não tem nenhum valor, nem sensível nem moral, parece eticamente bom tirar a vida dos outros, com o qual eles são retirados drasticamente do âmbito da desvalia sensível e moral do ser”. Isso, porém, transgride o princípio de igualdade negativa: eu não posso matar ninguém *por nenhum motivo*, nem mesmo em virtude da informação estrutural acerca da falta de valor da vida humana. O que será feito com a desvalia estrutural da vida

humana é algo que cada um de nós deverá decidir; não podemos decidir isso por ninguém. Cada um de nós se define pela maneira como processa dentro de si as possibilidades de padecimento, pelos seus específicos medos e tremores, pela sua disposição a continuar ou não.

Não viver? (A preservação indefinida do outro)

Eu afirmei antes que a ética negativa se recusa a ameaçar ou a pôr em risco a vida de qualquer outra pessoa *que não seja a própria*. Isso nos leva para um segundo e muito importante fenômeno da vida-morte: o suicídio.

As pessoas, de fato, se suicidam regularmente. As taxas de suicídio aumentam ano após ano, e o fenômeno já se configura como problema social, econômico e político para as sociedades afirmativas. Até 1985, mais de 2 mil pessoas se suicidavam diariamente no mundo. Numa estatística de 2005 consta que mais de 1 milhão de pessoas se suicidaram por ano, calculando-se que este número chegue a 1,5 milhão em 2020. Que dizer acerca disto desde o ponto de vista negativo?

Esses números referem-se ao que eu denomino “suicídios diretos”. Entendendo, contudo, literalmente “suicídio” como “morte de si mesmo” (em contraste com “heterocídio”, morte do outro), o conceito pode abarcar outros tipos de mortes de si mesmo. Em primeiro lugar, se PV for formulado, em cada caso, em termos da vida *do outro*, isso significa que, numa ética negativa, nós estamos desde sempre dispostos a colocar a nossa própria vida em risco em caso de conflito. Podemos considerar isso como um tipo de “suicídio”, no sentido em que dizemos, por exemplo, que Martin Luther King, Mahatma Gandhi ou Frei Caneca desenvolveram atividades “suicidas” por se envolverem em lutas perigosas nas quais era muito fácil “encontrar a morte”. Neste sentido especial, na ética

negativa a vida do outro, em cada caso, é inviolável para mim, e consequentemente devo estar disposto a pôr em risco a minha própria vida, a única da qual posso dispor sem violar PV, tal como foi formulada.

Muitas vezes se alega que essas pessoas (Luther King, Gandhi, Frei Caneca, e também Sócrates, Cristo, Giordano Bruno, etc.) “não queriam morrer”, mas viver, no entanto, nunca saberemos ao certo o que havia na mente delas. Em termos objetivos, todos entraram em situações sem saída, de alta periculosidade e sabendo disso (como se costuma dizer, se meteram “na boca do lobo”), e não podemos atribuir-lhes, simplesmente, uma generosidade absoluta, ou uma aposta incondicional pela vida. Também suas atitudes poderiam incluir sutis formas de autodestruição, ou escolhas por um tipo de morte heróica. (Um bom exemplo dessa indefinição é Wittgenstein, que confessara a um amigo que tinha ido à guerra esperando que o matassem com um tiro).

Nos casos do jejum político ou de esportes muito perigosos, também há ambiguidade: em algum nível de sua consciência, não queria Gandhi morrer quando fazia seus jejuns e Ayrton Senna quando corria a altas velocidades? Podemos assegurar absolutamente que não? Então, por que essas pessoas escolheram levar precisamente essas vidas tão tremendamente arriscadas, sem nenhuma necessidade de fazê-lo? Não é, pois, impreciso ou inexato chamar estas pessoas de “suicidas” num sentido largo. De todas elas se poderá dar uma interpretação ético-negativa a partir da maneira como preferiram arriscar-se a desaparecer, em lugar de fazer um investimento autodefensivo de continuar vivendo indefinidamente.

Estes são casos do que poderíamos chamar de “suicídio indireto”. Tendo em vista que a ética negativa muda as atitudes habituais perante as questões de vida e morte, a atitude perante o “suicídio direto” deverá mudar também. Uma linha de pensamento que eu acho errada poderia caminhar no mesmo sentido antes aplicado ao “heterocídio”: “Uma

vez que a vida humana não tem valor, nem sensível nem moral, parece eticamente bom tirar a própria vida, com o que se sai drasticamente do âmbito do desvalor, e se deixa de transgredir a AEF em prejuízo dos outros”. Isto pareceria *prima facie* válido, posto que não enfrenta as complicações e problemas que surgem quando aplicado à pessoa do outro no “heterocídio”, pois, neste caso, é da minha vida que se trata, e PV não me obriga a tratar *a minha própria vida* como inviolável.

Às vezes, entretanto, podemos ter motivos *morais* para *não* suicidarmos diretamente, por exemplo se soubermos que a nossa morte causará um grande mal para outras pessoas. Isto costuma ser um poderoso motivo para continuar vivendo (muitos suicídios diretos, inclusive, são explícitos atos de agressão, moralmente injustificáveis).

A AEF recomenda, basicamente, o estar disposto a “ir contra si mesmo” em caso de conflito, não levando em conta apenas os próprios interesses. Nesse sentido, o suicídio direto pode ver-se como um fundamental estar disposto a “ir contra si mesmo”, pois mesmo que esse ato seja agressivo ou contestador, o fato bruto é que a pessoa suprimiu-se, e não está mais ali. Mesmo que ela agrida, ela é atingida pela sua ação, e isso contém algo de não eliminável (pense, por exemplo, no suicídio direto de Walter Benjamin).

É curioso que da ideia tradicional afirmativa de que o suicídio deve ser absolutamente proibido, sendo sempre considerado um ato patológico e imoral, às vezes se passe ao extremo contrário. Muitos leitores do *Projeto de Ética Negativa* pensam da forma que foi antes mencionada: posto que a vida humana possui uma desvalia sensível e moral estrutural, então o suicídio é a resposta necessária a essa situação (esta me parece ser a linha de Camus em seu célebre livro *O Mito de Sísifo*). Pareceria que se descobrirmos que a vida não tem um valor intrínseco, devemos necessariamente nos matar.

Isto me parece muito mal pensado. Passou-se da total proibição do suicídio para a sua total obrigatoriedade, quando a qualificação modal (modal, não moral) correta do ato suicida é precisamente a da sua *possibilidade*. O suicídio não é nem impossível nem necessário, mas uma conduta possível, uma possibilidade da existência, inclusive, como vimos no caso de Benjamin e tantos outros, uma possibilidade moral.³ Cada ser humano, no entanto, deverá ponderar a qualidade do equilíbrio que conseguiu estabelecer entre a estrutura mortal de seu ser e a sua invenção intramundana de valores, ou seja, com que forças contará de fato para suportar a primeira através da segunda. Isto não poderia nunca decorrer de uma recomendação geral, mas passa por um crivo facultativo e estritamente singular.

Ultimamente tenho-me interessado bastante pelas relações entre a ética negativa e a questão da mudança social, sobretudo em contato com a pessoa e a obra de Enrique Dussel. A observância irrestrita do princípio PV me parece um componente irrenunciável de uma teoria moral, mas como acredito que todas as mudanças sociais neste mundo, e com o material humano de que dispomos, sejam inevitáveis sem violência “heterocida”, deve-se conceder que *as mudanças sociais libertadoras devem ser feitas à margem da moralidade*. Não pode existir, na minha visão das coisas, uma “ética da libertação”: se há libertação, não há ética, se há ética, não há libertação.⁴

O Existencialismo dos anos 40 a 60 apresentou uma vívida descrição da condição humana, mas sempre enfrentou problemas na hora de tentar a formulação de uma moral. Pelo contrário, durante o século 20, tivemos formulações de teorias morais as mais diversas, mas foi esquecida

³ Recentemente escrevi o verbete “suicídio” para um dicionário de Bioética da Unesco seguindo basicamente essa ideia: suicídio como *possibilidade* da existência.

⁴ Cf. Cabrera, Julio. *Dussel y el suicidio* (2004) e “Políticas negativas y éticas de la liberación: ¿Es posible ser un pesimista revolucionario? (Mi encuentro con Enrique Dussel) (incluído em: *Análisis y Existencia* (2010).

a condição humana (em benefício de estudos pragmáticos, políticos e lógicos). Creio que o Existencialismo esbarrou em dificuldades porque, após a sua realista e estarrecedora descrição da condição humana, ainda pensava em formular algum tipo de ética *afirmativa* (penso, por exemplo, num livro como *Por uma Moral da Ambigüidade*, de Simone de Beauvoir).

Isto, em minha concepção, é impossível. A única forma de moralidade compatível com a condição humana, tal como o Existencialismo a visualizara, é algum tipo de moralidade negativa, do tipo aqui apresentado ou outro. Meu pensamento ético tentou reunir as análises e argumentos em prol de uma teoria moral com a descrição existencialista da condição humana, ou seja, ligar duas coisas que se mantiveram, ao longo do século 20, desvinculadas.

Não nascer? (A manipulação do outro)

Trata-se do momento mais impopular de meu pensamento ético-metafísico, uma apresentação analítica da sabedoria de Sileno. É evidente, em decorrência do aqui apresentado acerca da estrutura da vida humana, que deve existir uma moralidade da procriação (apesar de jamais se falar dela a não ser em termos intramundanos (bioéticos, por exemplo)). Uma reflexão moral acerca do *dar* a vida deve ser acrescida à usual reflexão acerca do *tirar* a vida (própria ou alheia). Sendo a condição humana de tão profunda dramaticidade, pela presença inextirpável do padecimento, a abstenção estrutural (não aquela assumida por motivos apenas intramundanos) poderia ser considerada como uma modalidade profunda de moral negativa.

Se há uma moralidade do suicídio, deve haver, como reflexo, uma moralidade da abstenção, na estrita medida em que o suicídio não pode resolver nenhum problema ético que o não nascimento não pudesse já

ter radicalmente resolvido. Este é o pensamento básico. Temos então de deixar de ver a procriação como explosão vital que se justifica por si mesma. Não se toma nesta reflexão “a vida como tribunal de última instância”. E neste ponto, curiosamente, a minha ética afasta-se de Nietzsche, que tão útil foi no âmbito da lógica (pois, efetivamente, em ética não sou nietzschiano. Posso ser vitalista em lógica, mas não em ética).

Esta parte proibida da minha reflexão é um convite a indagarmos juntos sobre uma possível justificação *moral* do não “ter filhos”. Não qualquer tipo de justificação (dado que existem, presumivelmente, muitos motivos para não ter filhos, não somente motivos morais), mas exclusivamente a justificação moral.

Três linhas para um possível julgamento moral da procriação seriam as seguintes: (1) Contestar a ideia usual de que, ao fazer nascer alguém, lhe estamos dando algo de “valioso”; (2) Apontar para a inevitável “manipulação” (no sentido habitualmente impugnado pela moralidade) do ato mesmo de procriar; (3) Problematizar a ideia de que, se alguém pudesse opinar, pediria, com toda certeza, que lhe fizessem nascer. Cada uma delas induz a uma análise interna da noção de moralidade presente na formulação de AEF, segundo a qual não é correto: (1) dar a alguém algo que consideramos desvalioso; (2) manipulá-lo; (3) desrespeitar a sua autonomia. Creio que estas três coisas acontecem quando procriamos.

Infelizmente não foi possível abordar essas questões sem provocar graves conflitos. Considero o problema da moralidade da procriação o grande impensado da ética contemporânea, e não mais o problema do suicídio, que está perdendo rapidamente seu tabu. O leitor terá de se conformar com o dito nos livros de 1990 e 1996, ou fazer a leitura da obra *Por que te amo, não nascerás (Nascituri te salutant)* (2009), escrita em colaboração com Thiago Lenharo Di Santis, obra literário-filosófica totalmente dedicada à questão da procriação.

Caderno 3: Cinema e Filosofia. Imagens, conceitos, conceitos-imagem

Não entenderemos a Filosofia de um filósofo se não sentirmos o que se rejeita, se acolhe, se ama ou se odeia por meio de seus conceitos. O conceito de algo não fica plenamente formado até não captarmos a sua particular carga afetiva: entender não será suficiente.

Onde tudo começa

Em torno do ano 1995 pela primeira vez tentava eu vincular as minhas duas grandes e antigas paixões, o cinema e a Filosofia. No período de minha adolescência, eu já havia sido fortemente atraído pelas ideias de Sartre por meio de sua literatura, que me proporcionou elementos para pensar o mundo. Eu sabia que um possível acesso à Filosofia podia ser literário, que existia uma dimensão do pensamento que era suscitador mais do que denotativo. Assim como a literatura, o cinema tinha desde sempre acompanhado minha formação como pensador de uma realidade que me decepcionava, mas que me fascinava quando posta em imagens. Um encontro com Christian Metz em Córdoba, num curso sobre semiologia do cinema no final dos anos 60, me impressionou vivamente, no que se referia à possibilidade de ver o cinema como forma de pensamento. Em nossas línguas balbuciantes (eu não sabia quase nada de francês, e Metz estava tentando aprender espanhol), falamos sobre vida, morte, imagens e suicídio. Aquele curso ofereceu-me elementos que apenas décadas mais tarde eu me atreveria a organizar numa linha de investigação menos nebulosa.

Comecei a escavar nessa pré-história, numa vivencialidade anterior a meus estudos filosóficos sistemáticos na Universidade de Córdoba. Fui amontoando reflexões, lembrando filmes que haviam me impressionado, vinculando-os com meus pensamentos filosóficos paradigmáticos, com intuições que me atormentavam. Muitas coisas foram surgindo na minha imaginação conceitual, e o livro, após passar por muitíssimas versões, foi em 1998 para a Editora Gedisa, de Barcelona, que acabara de publicar a *Crítica de la Moral Afirmativa* (1996), e que editou finalmente o livro de cinema em 1999 sob o título: *Cine: 100 años de Filosofía*. Logo mais, a obra ganharia uma tradução para o italiano pela Mondadori, com o espetacular título *De Aristotele a Spielberg*. Alguns anos mais tarde o livro foi traduzido para o português com o título, não menos provocador, de *O Cinema pensa*.

Os filósofos tiveram, ao longo da História, um problema mal resolvido com a exposição imagética e sensível de ideias, desde a República platônica até as análises habermasianas das novelas de Italo Calvino. Os filósofos do século 20, que conviveram com o nascimento e o crescimento do cinema, não produziram reflexão filosófica importante acerca das interfaces de ambos, até as obras de Deleuze (as tentativas anteriores de Bergson, Merleau-Ponty, Adorno, etc., me decepcionaram). Penso que o cinema tem muitíssimo a dizer ao filósofo, inclusive muito mais do que Deleuze foi capaz de descobrir a partir de uma visão muito direcionada aos seus específicos interesses, como acontece com genuínos filósofos. Especificamente no Brasil, não existe nenhuma grande figura filosófica – que eu saiba – que tenha se interessado pelo cinema não apenas como exposição de ideias filosóficas, mas como gerador das mesmas. O que se segue pretende ser um relato muito sucinto de como eu vejo esta relação ainda inexplorada, algo que começou sem pretensões e acabou se transformando numa dimensão importante de minha Filosofia.

O cinema na trilha do pensamento: nada de “tradições” privilegiadas

Como exposto na Parte 1, a Filosofia é para mim a totalidade do *continuum* do fluido histórico e o lógico articulado, e não só os extremos. A Filosofia profissional não optou pela articulação ou pela existência, mas pelo tratamento articulado de ambas: mesmo quando Kierkegaard, Nietzsche ou Heidegger, filósofos do fluxo histórico-existencial, são estudados, o serão em articulações exponíveis. A ninguém lhe será permitido apresentar seu entendimento dos textos nietzschianos em forma de ditirambos dionisíacos ou poesias leves. É precisamente a forma o que continua censurado, após a liberação dos conteúdos: houve épocas em que Marx era proibido; hoje continua não se podendo falar de Marx ... *de qualquer forma*. Não se pode escrever em qualquer tipo de estilo ou de escritura. O rígido controle acadêmico continua, agora num registro formal.

Desde uma concepção de Filosofia como a exposta na primeira parte deste Diário, ela não está condenada a um único estilo expositivo. O filosofar esteve vinculado apenas contingentemente com uma tradição escrita. Se, no entanto, filosofar consiste em pôr numa linguagem a condição humana, o dilema moral ou a brutal desproporção do humano com a natureza, não há nada que condene estas problemáticas a uma forma escrita de exposição. Foi puro acaso histórico que as imagens, e não os conceitos intelectuais, não tivessem sido escolhidas pelos humanos para construir ideias filosóficas.

O cinema antiafirmativo

Além de melhor evitar os perigos de objetivação acadêmica (a “carnapização” de Kierkegaard), as linguagens literária e cinematográfica também evitam mais firmemente o “afirmativismo” típico da Filosofia,

especificamente da Filosofia moral, tal como ficou exposto no caderno anterior. Há, porém, um afirmativismo mais amplo presente na Filosofia, que consiste naquela persistente atitude (tanto da Filosofia acadêmica quanto dos “grandes filósofos”) de tentar organizar racionalmente o mundo resolvendo seus conflitos e aporias, seja numa grande síntese final, seja em setores privilegiados. Desde suas origens, na luta contra a sofística, a Filosofia tem se autodefinido como racional e argumentativa, como tarefa responsável e construtiva, luta contra o ceticismo e o relativismo, numa espécie de cruzada pela racionalidade, a ordem e a articulação. A Filosofia consegue ver-se como atividade “crítica” somente dentro dos limites de uma razão intelectualizada: as críticas sofisticadas ou céticas são rejeitadas como defeituosas e irresponsáveis. É a Filosofia a encarregada de desempenhar a tarefa de “guardiã da racionalidade”, mais além da perniciosa dança das imagens.

O cinema, pelo contrário, não pode gabar-se de ter origens tão nobres. Ele nasce em ambientes pouco recomendáveis (*nickelodeons*, depósitos, salas de diversões) como uma atividade sem pretensões, na qual intervém tudo o que se pode achar na rua: é visceralmente popular, inclusive no sentido mais deselegante. O afirmativismo cognitivo e moral próprios da Filosofia são alheios ao cinema já nas suas origens. O cinema mostra tudo com crueza e sem esperanças, desce aos detalhes sórdidos, retrata a injustiça e a crueldade em lugar de edificar ideias abstratas de igualdade e conciliação. Não trata de arrumar nada, de conciliar nada, de demonstrar nada, mas de desdobrar a multiplicidade e variedade da vida em todos seus aspectos insuportáveis para a sensibilidade do comportado filósofo profissional. O cinema apresenta situações ricas e complexas, em que os universais tropeçam e se redefinem, propondo soluções abertas, crivadas de perspectivas, em que nada fica estabelecido para sempre.

As ideias surgem, no cinema, no meio dos outros comparsas, como partes não privilegiadas do espetáculo, ao lado da música, das cores e dos personagens. Isto parece deixar essas ideias completamente à vontade, sem especiais compromissos com a “profundidade” ou a formulação de “soluções”. À medida que a ação transcorre, as ideias vão aparecendo como animais inocentes, plenos de significação. As situações são complicadas e as pessoas imperfeitas. O cinema apresenta seus afrescos da existência sem as articulações conceituais apressadas dos filósofos, sem ansiedades conciliadoras ou sentenciosas, sem julgamentos certos ou teses sustentáveis. O espectador não recebe respostas, só perplexidades, ele mesmo está sendo interpelado, em lugar de ser alguém em condições de julgar. Ele é abandonado ao êxtase e à alucinação, com mais dúvidas que no começo.

***O cinema não argumenta, a Filosofia tampouco.
(Contra as colocações de um filósofo argentino)***

O filósofo argentino Carlos Parajón (um ex-aluno de Nimio de Anquín, o grande pensador tomista) acredita que a aproximação da Filosofia com a literatura implica um “descrédito del pensamiento”, numa trivialização de un “lenguaje reservado para la experiencia elevada”. Isto leva, segundo ele, a uma “derrota de la pretención de verdad” do pensamento, ao ser o mesmo reduzido “al género de lo trivial, de la conjetura, o de la ficción literaria”. (Cfr. “Sobre Literatura Fantástica y Filosofía”, in *Ideas y Metáforas*, 1985). Menciona a famosa afirmação de Borges, num conto do livro *Discusión*, no qual o grande escritor aproxima a metafísica da literatura fantástica.

Parajón pensa, seguindo Borges, que a literatura busca somente “el asombro”, o impacto emocional, e não eleva, portanto, qualquer pretensão de verdade, ao não fazer uso de argumentos. Menciona que, nos casos em que filósofos recorreram a imagens literárias, ficções ou

metáforas (como nas aporias de Zeno ou na hipótese cartesiana do demônio maligno), o fizeram na busca da verdade, e não do assombro, tão somente como degraus intermediários na direção de pretendidas certezas. Deter-se em paradoxos é, segundo o autor (e seguindo Aristóteles, ao que parece) próprio da sofística. Parajón afirma que “no se eleva pretensión de verdad alguna en el nivel del relato”, pois não há nele nem evidências nem argumentos.

Penso que há aqui um desmesurado confiar nas possibilidades da evidência, argumentatividade e elevação do discurso filosófico. As evidências, argumentos e pretensões de verdade da Filosofia são tão conjecturais, incertos, perspectivísticos e sujeitos à dúvida ou refutação quanto os apresentados em discursos literários ou fílmicos. A “prova” cartesiana do cógito, ou a “prova” spinoziana da identidade Deus-Mundo, ou a “prova” kantiana da razão como tendo dois usos fundamentais, são muito mais imposições ou propostas para pensar assim do que estritamente “provas” no sentido lógico, matemático ou científico do termo. Claro que todas elas “pretendem a verdade”, mas também Proust na sua descrição da burguesia, Truman Capote em seu registro do mecanismo da justiça americana em “A Sangue Frio”, e Luchino Visconti na sua versão da decadência da nobreza em “O Leopardo”. Todos estes textos pretendem a verdade, e todos eles apresentam evidências (ou o que acreditam ser tais) para apoiar suas visões.

Os chamados “argumentos” da Filosofia não são como os da ciência ou da lógica, não possuem seu encadeamento e seu recurso a fatos nem provas formais bem definidas. Trata-se de um discurso persuasivo racionalmente norteador, com pretensões de verdade, mas que nunca deixa de depender completamente da caridade do ouvinte, de sua capacidade para adotar uma certa maneira de ver o mundo (e, parafraseando Borges, de sua capacidade de “asombrarse de ella”). Assim como a literatura não renuncia à verdade, tampouco a Filosofia renuncia ao assombro: há nos filósofos uma forte tendência a querer apresentar algo de novo, de inu-

sitado, de inaudito, algo que mostre que todo o anterior foi mal pensado, o raro prazer de apresentar teses que parecem intuitivamente absurdas (como as teses humeanas sobre a causalidade, ou a tese wittgensteineana de que não há enigmas, o que é, pelo menos, enigmático). O encadeamento de raciocínios é tão pouco sólido e constante na Filosofia quanto o encadeamento de paisagens ou de imagens: a Filosofia, em qualquer uma de suas manifestações textuais, é sempre uma exploração, uma viagem conceitual insegura mais do que uma demonstração lógica.

No filme *Bonnie and Clyde*, de Arthur Penn, a parceria dos dois jovens assaltantes começa ocasionalmente e termina com sua aniquilação. A proposital gratuidade do estilo do filme, mesmo em suas partes mais violentas, nos obriga a entrar nos personagens com uma chocante familiaridade. Muito sabemos acerca do estranhamento social das pessoas num mundo seco e hostil depois de ver este filme, mas quando a gang é exterminada, o *Ethos* do que foi mostrado fica flutuando no ar, misturado com a pólvora. Nada foi solenemente declarado nem estampado em molde, mas muito foi dito. As imagens fizeram afirmações sobre o humano, mas deixando que o impacto emocional participasse livremente, não reprimindo a recepção “pática” como meio legítimo de entendimento do que foi mostrado. A informação objetiva foi inoculada no espectador, que não fica apenas “pensando no assunto”, mas comovido no próprio núcleo de seus mecanismos compreensivos. Se o único que nos impede de ver tudo isso como filosófico é a concepção acadêmica de Filosofia, estou pronto para abrir mão de tal concepção.

Conceitos-imagem e logopatia em 17 takes

1. A visão tradicional do conceito, na história da Filosofia, tem sido predominantemente intelectual. As emoções não eram essenciais à formação do conceito. O sensível, o particular, o emocional ocuparam um lugar inferior e subordinado, o lugar do duvidoso, do falso, do

ilusório. O *distintivo dos conceitos, porém, não está relacionado com seu caráter intelectual*. Os conceitos são representações carregadas do afeto oriundo do impacto do particular sensível. A sua afetividade entra em interação com os elementos intelectuais na formação do conceito. O emocional-sensível não constitui apenas um reforço externo ao que se compreende, mas algo imbricado com ele. Temos acesso ao mundo sempre por meio de conteúdos afetivizados, de matérias lógicas carregadas de afeto: é necessário captar o tom emocional com que o filósofo faz a sua descrição do mundo. Não entenderemos a Filosofia de um filósofo se não sentirmos o que se rejeita, se acolhe, se ama ou se odeia com seus conceitos. Não entender um filósofo é, de alguma forma, a recusa a acolhê-lo afetivamente, fechar-se a sua proposta *logopática*.

2. O *medium* tradicional de vinculação de conceitos tem sido as proposições. Conceitos, entretanto, podem inter-relacionar-se dentro de outros *media* não proposicionais, tais como redes, árvores ou situações teatrais. Não temos porque renunciar à assertividade, à verdade ou mesmo à universalidade dos conceitos quando os removemos da tradição intelectualista e proposicional da Filosofia escrita. As situações de um filme podem continuar vinculadas com as exigências de assertividade, verdade e universalidade (algo acerca da natureza e limites do pensamento filosófico deverá ser repensado à luz dos estudos sobre cinema e Filosofia).
3. Também a Filosofia escrita tem sido logopática sem querer assumi-lo abertamente, ou seja, tem pensado com a mediação inconfessa do afeto. Paralelamente, pretendeu-se, muitas vezes, ver o cinema como um fenômeno puramente afetivo (de “impacto”), sem nada de cognitivo. As noções de logopatia e conceito-imagem tendem a evitar estas dicotomias, ajudando a descortinar a afetividade do intelecto e a cognitividade do afeto.

4. A Filosofia, dominada, em toda a sua tradição, pelo intelectualismo, só recentemente sentiu a necessidade de enriquecer a sua noção de racionalidade, de repensar as relações tradicionais entre o intelectual e o afetivo-sensível de maneira explícita. Pensadores logopáticos são, certamente, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger. Eles problematizam a tradição intelectualista em Filosofia e inclusive a linguagem com que a Filosofia vinha sendo exposta. Todos eles descobrem uma instância da qual não temos mais controle, com a qual lidamos de maneiras descabidas. A sensibilidade-afeto não é concebida tão somente como uma componente “estética” que propiciaria a aplicação de “categorias”, mas como instância que passa a determinar esta mesma aplicação, ou, pelo menos, a interagir com ela, negando-se a permanecer como instância “inferior” ou secundária.
5. O surgimento dos pensadores logopáticos mostra um desconforto interno da Filosofia com seus próprios meios expressivos, antes de ser desafiada pelos modernos meios de pensamento visual. Os pensadores logopáticos já manifestaram a sua ansiedade por mostrar, fazer sentir, causar impacto, comover, por mostrar o encurralamento da razão pela sua imagem invertida na linguagem. Já os filósofos estavam procurando expor suas ideias forçando os limites da proposição escrita, como tentando tornar “visuais” e “móveis” seus pensamentos, evitando as limitações da argumentação linear, buscando captar uma verdade temporalizada.
6. O cinema e a literatura não retiram as pretensões de verdade de suas imagens. Há conceitos no cinema e na literatura, conceitos-imagem.
7. O papel captador-descritivo-organizador dos conceitos é atravessado pela capacidade de afetivizar-se da imagem. Esta afetivização tem uma função cognitiva. Esta interação mostra como as ideias representam melhor quando são reforçadas emocionalmente, e como as imagens causam mais impacto e são mais “tremendas” (fazem tremer) na me-

dida em que são cognitivas. Isto é o núcleo mesmo da logopatia. Nos filmes que assistimos filosoficamente não se trata apenas de “impactos emocionais”, mas de desenvolvimentos situacionais de conteúdos. Eles apresentam uma predicação acerca de conteúdos, uma organização de um setor do real, uma versão particular dos mesmos contra outras versões possíveis.

8. O filósofo intelectualista insistirá em que as ideias devem ser prévias às imagens, que os filmes devem meramente “ilustrar”. Isso, portanto, seria acentuar apenas o componente representacional do conceito-imagem que sempre poderá resumir-se numa sinopse externa. Omite-se, na perspectiva intelectualista, a presencialidade da imagem, que não pode ser externamente antecipada ou resumida, nem submetida à sinopse.
9. Costuma-se apontar para procedimentos “cinematográficos” na Filosofia, desde o drama de ideias platônico até o poema formativo nietzschiano. O cinema teria, tão somente, exacerbado as possibilidades visuais e imagéticas já inscritas na linguagem tradicional da Filosofia. Isto deveria diminuir o escândalo que provoca a ideia de que há Filosofia no cinema, sendo que desde sempre houve cinema na Filosofia.
10. Na medida em que o cinema é um dos *media* possíveis de conexão interconceitual, ele deve possuir assertividade de algum tipo. Claro que isso não significa que no cinema encontraremos *proposições*, uma vez que as proposições não constituem o único tipo possível de asserção, ou de conexão entre conceitos. Não é a mera presença de palavras, ou de unidades recorrentes, ou de estruturas sentenciais, o que constitui uma linguagem, mas o simples poder dizer algo acerca de algo. O cinema tem um mecanismo predicativo próprio vinculado com as suas particulares possibilidades expressivas. Ele é uma linguagem pura e simplesmente porque dispõe de recursos para predicar algo

acerca de algo. Os conceitos-imagem são conectados em *media* situacionais, mesmo quando se trate de situações indefinidas ou difíceis de encapsular numa “história”. As situações (neste sentido amplo) são no cinema (e na literatura) o que as proposições são para a Filosofia escrita: o lugar onde os conceitos explodem e interagem.

11. A imagem é tão seletiva quanto a proposição escrita, e ambas se expressam (“dizem algo”) na estrita medida em que selecionam e excluem, na medida em que negam e rejeitam. Toda proposição, assim como toda imagem, é uma afirmação-negação, um contraste do qual surge a significação. Que a imagem cinematográfica represente iconicamente aquilo que mostra não significa que não seja expressiva precisamente pelo que *não* está presente no ícone. Este contraste é sempre um mecanismo de predicação, por meio do qual afirma-se alguma coisa ao negar-se outras. A fotografia (“reprodutiva”) é simplesmente o elemento que o cinema e outros meios utilizam para realizar essa predicação seletiva. O cinema não está mais perto do real que a Filosofia.
12. Devemos deslocar-nos desde uma concepção fotográfica do cinema para uma concepção reflexiva.
13. Na sua dinâmica assertiva o cinema mostra, oculta e disfarça, afirma e nega, seleciona, é bipolar, arrisca-se à verdade ou à falsidade. Diz-se muitas vezes que as imagens não podem ser verdadeiras nem falsas, que não podem exprimir, por exemplo, enunciados negativos. As imagens isoladas, porém, não podem ser verdadeiras nem falsas pelos mesmos motivos que uma palavra isolada não pode ser verdadeira nem falsa. Termos não podem ser verdadeiros nem falsos, apenas enunciados podem. O suscetível de ser verdadeiro ou falso deve sempre ser algo extensivo, desenvolvido num certo *medium*, proposicional ou situacional.

14. O filme *Mr. Klein*, de Joseph Losey, faz uma asserção imagética acerca da indistinção, em tempos de penúria (no caso, a França nazista), entre inocentes e culpados, não judeus e judeus, cidadãos e réprobos, mostrando dramaticamente como todos estão envolvidos, como a situação suga aos “inocentes” e os culpa, os não judeus viram judeus, tudo é indistinto numa situação de infâmia. Há aqui uma série de afirmações sobre o mundo, sobre a constituição fantasmática do real-social. O filme não é um mostrar icônico “objetivo”, mas uma afirmação acerca de como as coisas são. Alguém poderia replicar: “Não há assertividade ali, pois nos filmes de Leni Riefenstahl o nazismo é mostrado de maneira diferente, e isso não ‘refuta’ o filme de Losey nem vice-versa” As mesmas questões, entretanto, podem sempre colocar-se no caso da linguagem escrita e dos enunciados filosóficos tradicionais! Refutou Kripke a teoria fregeana do significado? Refutou Kierkegaard a Filosofia hegeliana da história?
15. Tanto no caso da escrita como no caso da imagem, o que temos não são proposições ou imagens verdadeiras, mas tão somente proposições ou imagens *com pretensões* (possivelmente frustradas) de verdade. A análise do cinema permite voltar para a Filosofia com uma consciência mais aguda do caráter aberto e inconcludente desta. A tão alegada “argumentatividade” da Filosofia dilui-se enquanto a concebermos de maneira que seus limites com outras linguagens não sejam tão nítidos.
16. Cada vez que a Filosofia, em contraste com o cinema, tentou destacar-se como “argumentativa” ou “puramente racional”, suas linguagens se aproximaram notavelmente. A logopatia presente no cinema acompanha persistentemente a atividade filosófica como tal (mesmo naquelas formas de filosofar que parecem excluir propositalmente qualquer elemento pático, como a Filosofia analítica, que faz esforços para deixar esse elemento de lado, mas que, ao excluí-lo, o reconhece

como possibilidade). *Neste sentido*, o pensamento cinematográfico não trouxe nada de radicalmente novo à Filosofia; apenas revelou um componente desde sempre presente no pensamento humano.

17. A reflexão sobre cinema obriga a pensar novamente em lógica, ética e meta-Filosofia, Filosofia no Brasil e na América Latina. A Filosofia não está somente nos livros de Filosofia. O que distingue um filósofo daquele que não o é, é o fato de o filósofo ser capaz de reconhecer a Filosofia em qualquer lugar onde ela se apresente. O não filósofo, ao contrário, a encontrará apenas nos lugares esperados, naqueles em que foi recrutada e concentrada.

NOVOS PENSAMENTOS SOBRE FILOSOFIA NO BRASIL APÓS A TRAVESSIA

Nesta última parte do Diário retomo a questão inicial – a Filosofia no Brasil – inserindo cinco novos textos dentro do âmbito da discussão aberta na primeira parte. Os assuntos dos três primeiros (originalidade, cordialidade, modernismo) tentam ilustrar ou insistir sobre tópicos cruciais dessa problemática. No quarto, acrescentado nesta nova edição, trato da candente questão dos tipos de textos filosóficos produzidos no Brasil, e de duas maneiras de receptor o legado filosófico europeu; no quinto, finjo uma entrevista na qual, em estilo dialógico e jornalístico, tento responder objeções recebidas ao longo dos anos acerca da minha maneira de fazer Filosofia.

Descobrimo a Pólvora: o Caso René Descartes

I

Em contextos latino-americanos adverte-se a professores e alunos de Filosofia para não tentarem expor o que consideram como suas “ideias originais” ou “próprias” sem previamente adquirir um sólido conhecimento da história da Filosofia, sob pena de serem acusados de “descobrir a pólvora” ou de “reinventar a roda”. Esta costuma ser uma

das maiores preocupações do filósofo acadêmico profissional. E quando palestramos em algum lugar tentando expor nossos próprios pensamentos, é comum notarmos uma tensão muito forte em nossos cultos ouvintes, como se estivessem forçando suas mentes na tentativa de lembrar onde eles já leram ou escutaram coisas parecidas, e as repetições e semelhanças, se descobertas, serão destacadas com especial satisfação no debate posterior.

Dada a riqueza e variedade da história da Filosofia, considera-se hoje muito difícil dizer algo “de novo” nesse âmbito, de maneira que essa cautela parece, num primeiro olhar, justificada. Acredito, no entanto, que esta atitude diante da criação de ideias filosóficas seja *totalmente errada*. Neste texto tentarei arguir contra essa atitude (o medo de “inventar a roda”) a partir de um fato histórico bastante conhecido e já muito comentado. Não serei, pois, original no fato de voltar mais uma vez a ele, pois, como o leitor verá, eu desvinculo quase que totalmente a questão da originalidade da circunstância de se referir ou não a algo já dito anteriormente. A originalidade não consiste nisso, e tanto melhor para M. René Descartes, pois dele certamente se trata. Já antes da publicação das *Meditações de Filosofia Primeira*, em 1641, no *Discurso do Método*, de 1637, este conhecido filósofo europeu tinha apresentado sua famosa prova metafísica da existência do cogito a partir da dúvida. No *Discurso* ele escreve: *Mas logo atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da Filosofia que buscava* (Descartes, 2007, p. 58-59).

Nas *Meditações*, o argumento é assim rerepresentado: *Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também,*

não era? Ao contrário, eu certamente era, se me persuadi de algo ou se somente pensei algo... Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também se me engana [o gênio maligno]: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo (Descartes, 2004, p. 45).

O argumento pretende concluir, a partir da dúvida e o engano, a existência do enganado. Trata-se, segundo as histórias da Filosofia, da descoberta da subjetividade moderna, ignorada pelo pensamento tradicional. O tal “argumento” sempre me pareceu errado, porque dada a famosa hipótese do “gênio maligno”, sendo este imensamente poderoso, o que o impediria de me fazer crer, equivocadamente, que eu sou alguma coisa sem realmente sê-lo? Talvez eu esteja duvidando já dentro de um sonho. Dentro do sonho, o sonhador irreal sonharia (por obra do gênio maligno) que ele mesmo existe. Isto parece estar plenamente dentro dos poderes do gênio maligno, como mostrado no filme “Waking life”, de Richard Linklater, no qual um rapaz sonha que acorda de seu sonho, mas nunca consegue realmente acordar. Assim, ele adquire todo tipo de certezas cartesianas... dentro do sonho, que, portanto, nada valem. Não posso inferir do fato de eu me enganar que eu, que estou sendo iludido, sou algo, pois esse eu também poderia ser parte de uma ilusão, poderia tratar-se de um eu real cuja realidade está, ela mesma, sendo sonhada.

Não pretendo aqui atacar o famoso argumento; vou aceitá-lo como um fato historiográfico europeu que foi, como tantos outros, enormemente inflacionado. O que me interessa aqui é o fato histórico que nos conduzirá a refletir acerca da “originalidade” em Filosofia.

Já antes da publicação das *Meditações*, vários leitores do *Discurso*, como Mersenne e Arnauld, tinham apontado para Descartes o fato espantoso do “argumento” do cogito estar contido em, pelo menos, três obras de Santo Agostinho, filósofo do século 4º ao 5º d.C. No livro *A Cidade de Deus*, escrito em torno de 410, falando de certas verdades teológicas sujeitas a engano, escreve Agostinho: *Tais verdades desafiam*

todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. (...) Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano (Agostinho, 2001, p. 47).

Mais explícito ainda parece o argumento na obra-prima de Agostinho, *A Trindade*, escrita entre os anos 399 e 419 aproximadamente. Nela encontramos afirmações como esta: *“Quem pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo da sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não se deve consentir temerariamente. Ainda que duvidasse de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa”* (Agostinho, 2005, p. 328).

Por fim, no livro *O Livre Arbítrio*, Agostinho reitera: *“Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses”* (Agostinho, 2008, p. 80).

Tenho interesse em estudar aqui brevemente, seguindo um famoso texto de Etienne Gilson, *a reação de Descartes e a atitude de seus contemporâneos diante deste fato*, ou seja, de Descartes ter repetido, quase com as mesmas palavras, o pensamento de Agostinho de 12 séculos antes. Eles, habitualmente, eximem Descartes de qualquer acusação de plágio ou de “falta de originalidade” nesse episódio, e eu quero examinar aqui os argumentos que utilizam para isso.

Diante da constrangedora descoberta da semelhança dos textos cartesianos com os de Agostinho, Gilson aborda eufemisticamente *“o singular parentesco que une o Penso, logo existo de Descartes com certos textos*

célebres de Santo Agostinho” (“Le cogito et la tradition augustinienne”, in Gilson, 1951, p. 191). Interesso-me aqui pelo conjunto dos argumentos que habitualmente são empregados para isentar Descartes da acusação de “falta de originalidade”, com o último intuito de me perguntar por que esses mesmos argumentos não poderiam igualmente isentar pensadores sul-americanos quando acusados de “descobrir a pólvora” ao incorrerem em repetições muito menos gritantes e evidentes que as que Descartes comete.

Encontro fundamentalmente quatro argumentos de isenção. São os seguintes:

Argumento 1. “O outro autor (Agostinho no caso) faz do argumento um uso diferente daquele que o repetidor (Descartes no caso) faz do mesmo. O que Descartes quer dizer é algo diferente do que Agostinho quis dizer com as mesmas palavras” (Trata-se, em termos modernos, de um argumento em grande medida “pragmático”: apesar de a semântica – as palavras usadas – ser a mesma, o uso pragmático que dela se faz é profundamente diferente, e acaba mudando o significado das palavras aparentemente repetidas). “*Santo Agostinho pode ter dito a mesma coisa, mas não no mesmo sentido porque não visava o mesmo fim*” (Gilson, 1951, p. 192, tradução minha).

Este argumento foi apresentado de fato pelo próprio Descartes e por Mersenne. Após ter lido o texto de Agostinho, Descartes comenta: “...eu penso que ele (Agostinho) se serve do argumento (se duvido, existo) para provar a certeza do nosso ser, e em seguida para provar que há em nós alguma imagem da Trindade (...) enquanto que eu me sirvo dele para fazer ver que esse ser que pensa é uma substância imaterial que nada tem de corpóreo; o que são duas coisas muito diferentes” (p. 193). Vou chamá-lo de “argumento do diferente sentido” (ADS) (abarcando com o termo “sentido” as três coisas: significado, uso e propósito do afirmado).

Argumento 2. “A verdade é objetiva, e não é impossível nem difícil nem estranho que diferentes pensadores, debruçados sobre as mesmas questões, acabem se encontrando ou confluindo nessas verdades fundamentais”. Assim, não existem provas de Descartes ter lido alguma vez Agostinho antes das observações de seus amigos. Suponhamos que não o tenha lido. Nesse caso, não pode haver plágio nem cópia proposital ou maldosa. Apenas se trataria, diz o argumento, de dois pensadores que, ao se debruçarem sobre as mesmas questões, acabaram descobrindo as mesmas coisas, guiados pela luz da verdade. Seria até estranho que mais de um filósofo não descobrisse estas verdades objetivas fundamentais, simplesmente seguindo o fio de seus próprios pensamentos.

Foi o próprio Descartes e também Arnauld que utilizaram este argumento. “*Trata-se de uma coisa que, de por si, é tão simples e tão natural de ser inferida, do fato de ser a partir de que se duvida, que ela poderia ter caído sob a pluma de qualquer um...*” (Gilson, 1951, p. 193). “*...o surpreendente seria que ninguém o tivesse pensado jamais, posto que se trata do primeiro e mais imediato dos princípios*”. Vou chamá-lo de “argumento da confluência na verdade” (ACV).

Argumento 3. “Mostrando que as próprias ideias já estão presentes, em um grande pensador anterior, não se faz outra coisa a não ser fortalecer as próprias ideias mediante o peso de uma reconhecida autoridade”. Novamente o próprio Descartes se utilizou deste argumento: “*Não me deterei aqui a lhe agradecer pelo auxílio que me deu fortalecendo-me com a autoridade de Santo Agostinho...*” (p. 193). “*...eu não deixo de estar muito à vontade de ter re-encontrado Santo Agostinho, mesmo que seja para fechar a boca dos pequenos espíritos que tentaram debochar de seu princípio*” (p. 193). Vou chamá-lo de “argumento do reforço de autoridade” (ARA). Ele por si não prova o ponto em questão, que se sustentaria por si só, mas permite elogiar a quem o repete em lugar de condená-lo.

Argumento 4. “Um autor anterior pode ter apresentado uma certa ideia de maneira rápida e aventureira, sem desenvolvimento nem reflexão, enquanto o autor que depois parece apenas repetir a ideia rerepresenta-a numa reflexão longa e demorada, mostrando todas suas conseqüências e seu caráter fundamental”. Este argumento foi apresentado por Pascal, referindo-se expressamente ao caso Descartes/Agostinho. Vou chamá-lo de “argumento do desenvolvimento da ideia” (ADI).

Resumindo a situação argumentativa: Descartes não teria “inventado a roda” porque a sua aparente repetição carregava um outro sentido (ADS), porque redescobriu uma verdade objetiva (ACV), porque coincidiu com um grande pensador (ARA) e porque desenvolveu demoradamente o que aquele havia apenas sugerido (ADI).

Neste ponto abre-se uma bifurcação argumentativa: (I) Ou não aceitamos estes argumentos (alguns ou todos) como justificativas de isenção (para Descartes ou para qualquer um); (II) Ou aceitamos estes argumentos (alguns ou todos), mas então podemos aplicá-los a qualquer caso semelhante ao caso cartesiano.

A minha posição a respeito desta alternativa não coincide totalmente com a de Gilson. Eu aceito plenamente a força dos argumentos 1 e 4, e rejeito 2 e 3, no sentido de que os primeiros isentariam Descartes e qualquer outro pensador que parecesse repetir as ideias de outro, enquanto que os outros dois não serviriam para isentar Descartes nem ninguém. Gilson, por seu lado, não se pronuncia sobre os argumentos 2 e 3, e embora pareça aceitar o 1 e 4 de forma geral, defende vigorosamente Agostinho de ficar enquadrado nesses argumentos, o que acaba contribuindo para uma semicondenação da atitude de Descartes. Vamos por partes.

II

Gilson tenta debilitar o argumento de que Descartes estaria dizendo algo de sentido *muito diferente* do afirmado por Agostinho (argumento 1, ADS), sobretudo que Agostinho teria lançado apenas a

ideia “*a l’aventure*” (na infeliz expressão de Pascal), e que Descartes a teria acolhido e desenvolvido (argumento 4, ADI). Gilson começa por destacar o óbvio: que uma afirmação feita no século 5º não poderia servir de base para uma física mecanicista, e, nesse sentido, é trivialmente verdadeiro que Descartes, ao proferir as suas frases no século 17 já lhes dera um sentido somente inteligível nesse século (p. 194). Em segundo lugar, Gilson faz notar que as afirmações de Agostinho não são feitas “*a l’aventure*”, mas de maneira persistente e em várias de suas obras fundamentais, em estilos muito mais do que meramente “sugestivos” ou “propositivos”.

Em terceiro lugar, não é totalmente verdadeiro, segundo Gilson, que Descartes desse a tais afirmações um sentido *completamente* diferente do agostiniano, pois em ambos pensadores é fundamental a *refutação do ceticismo* por meio da inferência da existência a partir da dúvida. Os argumentos contra o cético são os mesmos em ambos os autores: os sentidos enganam, os sonhos nos apresentam o real com convicção, o argumento dos loucos, etc. (Gilson, 1951, p. 195). Também em ambos se trata de deduzir a espiritualidade da alma a partir da certeza imediata do pensamento. (p. 195-196). As mesmas ideias, de que a alma é imaterial, de que o pensamento não possui nenhuma consciência imediata de ter um corpo, e do apoio da prova da existência de Deus na certeza do pensamento, encontram em ambos (p. 198).

Não apenas para suavizar o resultado contundente de suas pesquisas, Gilson acaba seu estudo devolvendo o mérito a Descartes nos seguintes termos: “*É por isso que, a partir deste ponto, veremos Descartes reinventar constantemente, não sem transportá-las com originalidade e prolongá-las às vezes com profundidade surpreendente, as teses maiores da metafísica agostiniana e, sobretudo, a prova agostiniana da existência de Deus*” (p. 201).

A respeito do argumento 1 (ADS), penso que a tentativa de Gilson de mostrar que Descartes e Agostinho dizem coisas muito semelhantes vai contra uma característica típica da linguagem filosófica e da construção de conceitos filosóficos: *é muito difícil, se não impossível, simplesmente repetir uma ideia anterior sem já modificá-la de algum modo*. É muito improvável, em Filosofia, repetir literal e textualmente uma afirmação anterior sem já colocar-lhe outros sentidos, dar-lhe outros objetivos, outros propósitos ilocucionários, acrescentar outras perspectivas, sobretudo tratando-se de teses apresentadas em épocas tão distantes e diferentes como as de Agostinho e Descartes, mas não somente nesses casos.

Volto, pois, neste ponto, a meu antigo aforismo dos *Textos de Filosofia subjetiva* (1985b), escrito em colaboração com Robson Reis: “*Em Filosofia, é impossível não ser original. Ninguém reunirá de novo as palavras exatamente como eu*” (Capítulo II. “Diário de um filósofo sem lugar”, aforismo 20). Eu acrescentaria agora: “Ninguém dará às minhas palavras exatamente o mesmo sentido que eu”. Mesmo que tentasse, a repetição literal é algo vedado para um ser humano.¹ Por isso, o esforço de Gilson nesse ponto da sua arguição me parece inglório.

É claro que Descartes acaba dizendo outras coisas com outros sentidos usando as mesmas frases, mas isto não é mérito dele, nem prova da sua “originalidade”, mas apenas uma amostra de uma característica muito

¹ Talvez não se trate apenas de uma característica da linguagem ou da construção de conceitos, mas do existente humano (numa linha Heidegger/Sartre) como fuga da identidade, um ser que não consegue coincidir com nada (nem consigo mesmo), que é transcendência a respeito das significações que ele gera, que sempre ultrapassa o dado em direção a um projeto. Seria interessante desenvolver este assunto em outro lugar.

marcante do próprio filosofar. Em particular, seria muito difícil colocar no século 17 uma ideia do século 4º sem qualquer alteração. Mesmo que Descartes o tivesse tentado, não teria conseguido.²

Isto pode mostrar quão injustificado pode ser o temor do acadêmico brasileiro de “descobrir a pólvora” ou de “inventar a roda” ao expor ideias filosóficas. Em Filosofia, à diferença da ciência, talvez não exista pólvora para descobrir ou roda para inventar. Cada vez que você aborda um problema, você o recria, inevitavelmente. Nem mesmo os mais convictos comentadores conseguem simplesmente comentar; talvez comentar, no sentido de apenas repetir, seja uma operação impossível. Cada vez que você parece descobrir a pólvora ou inventar a roda, você já descobre, não por mérito seu, outra coisa diferente. Contra o que habitualmente se pensa, estamos condenados a ser originais, no estrito sentido de não conseguirmos meramente repetir.³

Precisamente por isso, contudo, existe uma tensão não percebida por Gilson entre o argumento 1 e o argumento 2. Se não acreditarmos que ninguém possa simplesmente repetir um outro autor, tampouco acreditaremos que haja “pensamentos objetivos” (os mesmos) nos quais muitos pensadores possam confluír. O argumento 2 (ACV) deve ser falho, porque supõe que existem problemas objetivos em algum céu platônico, que permite que diferentes pensadores descubram “os mesmos

² Esta impossibilidade de coincidir plenamente com outros é colocada por Deleuze e Guattari como um motivo para o filósofo evitar discussões filosóficas: “É por isso que o filósofo tem muito pouco prazer em discutir. (...) As discussões, o mínimo que se pode dizer, é que elas não fariam avançar o trabalho, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa” (Deleuze; Guattari, 1993, p. 41, grifos meus).

³ Murilo Seabra me faz advertir que isto permite aos meros comentadores reivindicarem originalidade para seus trabalhos. Não tenho problemas em conceder isto no sentido amplo dos comentadores serem também existentes que não podem meramente repetir sem transformar seu material, mesmo que seja pelos recortes que fazem. Trata-se, porém, das transformações mínimas e inevitáveis, dentro das quais os comentadores se mantêm. O lamentável da situação atual é que as infinitas possibilidades de transcender o dado, não sejam permitidas de desenvolver-se além do caso-limite do comentário.

pensamentos”, sem plágio. Esse argumento tenta inocentar Descartes afirmando que a questão apontada é tão básica e evidente que qualquer um poderia encontrá-la e formulá-la.

O que seja “básico” e “evidente” é sempre relativo a filosofias. Não acredito em verdades objetivas que estejam aí para qualquer um. Precisamente porque os pensadores são existentes humanos que constroem conceitos e falam linguagens, e têm dificuldades de repetir as mesmas ideias sem nenhuma mudança, eles não podem simplesmente coincidir “no mesmo”, numa espécie de dado objetivo comum. Nesse sentido, não seria o mesmo “cógito” aquele do qual Descartes ou Agostinho ou Campanella ou Husserl estão falando, nem poderia ser.

O argumento 4 (ADI) também me parece eficaz (Gilson apenas mostrou que não se aplica a Agostinho): não é mera repetição ou “falta de originalidade” o fato de retomar uma ideia anterior e dar-lhe desenvolvimento, ou mostrar seus desdobramentos. Não é suficiente, como às vezes se diz nas discussões acadêmicas brasileiras: “Isso já estava em Epicuro” (Esta foi uma frase de um acadêmico diante de certas afirmações da minha ética negativa). Não é suficiente “estar em Epicuro”; posso tomar uma ideia de Epicuro e dar-lhe um desenvolvimento que não tinha em Epicuro. Creio que Descartes pode perfeitamente se beneficiar deste argumento, mas penso que se o aceitarmos para Descartes, deveríamos deixá-lo disponível para qualquer outro pensador.

Rejeito o argumento 3 (ARA) como puramente retórico, e do qual Descartes se serve de maneira descarada: pretender justificar a repetição de ideias alegando-se que está se repetindo um grande pensador. Não creio que isto mereça sequer comentários.

Estudando a passagem da época medieval para a moderna, constata-se o que poderíamos ver como a “falta de originalidade” dos filósofos do século 17 como metafísicos (podem ser originais como cientistas e fo-

ram, sem dúvida, figuras culturais importantes). Tanto Descartes quanto Locke, Leibniz e Spinoza (sim, eu não excluiria Spinoza) repetem posições estoicas, platônicas, neoplatônicas, cristãs medievais, etc. *Poderíamos* argumentar que eles, em muitos casos, “descobrem a pólvora”, mas eu prefiro aceitar a opinião corrente da academia de que esses pensadores são grandes filósofos, o que prova que alguém pode ser reconhecido como grande pensador mesmo que tenha repetido autores anteriores. Defendo a ideia de que eles são salvos pelos argumentos 1 (ADS) e 4 (ADI): eles (inevitavelmente) deram novos sentidos ao que parecia mera repetição, e realizaram desdobramentos do que foi apenas sugerido, ou apresentaram novos desdobramentos das antigas questões.

O que me interessa neste momento da arguição é fazer ver que, com esse mesmo procedimento, pode-se considerar como bons filósofos, e inclusive como pensadores originais, figuras como, no Brasil, Farias Brito; e que, se seguirmos esta linha até o fim, qualquer filósofo que tenha repetido as teses de outros autores anteriores poderia tentar ser justificado da mesma maneira: pois sempre se poderá mostrar que suas teses ganham um outro sentido que aquele que tinha no texto original, e que elas desdobram pensamentos de maneiras novas. O dispositivo argumentativo que isenta Descartes poderia isentar todo mundo, dependendo da imaginação e boa vontade do intérprete. Nesse sentido as arguições 1 e 4 poderiam demonstrar qualquer coisa e se tornar, portanto, inócuas.

No caso de Farias Brito, ele afirmou, por exemplo, que a morte é verdade suprema, mas que vivemos como se fôssemos imortais, como se a vida fosse bela e eterna; mas que a vida é uma grande mentira, pois ela é mesmo dor e morte; vida é esforço incessante de satisfação dos nossos desejos, e mesmo a vida mais jubilosa é uma tragédia. A vida em geral é sofrimento e a vida humana a mais dolorosa de todas. Todas estas

afirmações encontram-se em Schopenhauer, um dos filósofos prediletos de Farias Brito. Significa que Farias Brito não é um bom filósofo ou um filósofo original só por isso?

As repetições britianas de Schopenhauer, entretanto, não são totalmente semelhantes às escandalosas repetições cartesianas de Agostinho? Tratar-se-ia de ver se quando Farias Brito afirma que a morte é verdade suprema, ele quer dizer exatamente *a mesma coisa* que Schopenhauer, e se o desenvolvimento dessa ideia é *a mesma* em ambos os pensadores. Se as respostas forem negativas, Farias Brito poderia ser considerado um bom filósofo, inclusive um filósofo original (na mesma linha que inocentara Descartes), mesmo ele “repetindo” Schopenhauer, ou referindo-se a ele de maneira óbvia. E o mesmo mecanismo poderia ser utilizado para mostrar que outros filósofos brasileiros ou sul-americanos ou indianos são bons pensadores, apesar de terem repetido autores europeus, no sentido de se referirem a ideias que estes também trataram. E se nada disto satisfizer, haverá que mostrar por que satisfazia no caso de Descartes e não nesses outros casos. Talvez apenas por se tratar de um pensador europeu?

Sem adotar teorias metafísicas e românticas da “genialidade”, parece mais racional pensar que os “grandes filósofos”, aqueles que ficam na História, são constituídos social e historicamente por meio de um enorme esforço cultural em torno deles, como personalidades que, por numerosos motivos, foram considerados úteis, impulsos culturais poderosos, inspirações duradouras ou modelos. Descartes teve sorte; apareceu num momento histórico propício e foi transformado numa figura carregada de significações. Se, todavia, formos ler suas obras atentamente, elas estão muito longe de terem o valor, a originalidade e o talento das de Platão, Plotino, Agostinho, Nicolau de Cusa ou Duns Scotus. (Ou, inclusive, das de Mersenne e Arnauld!). Para Farias Brito virar grande pensador precisaria de uma historiografia adequada, de uma exegética

caridosa (a metade da caridade dada a Descartes já seria suficiente) e de um poderoso movimento espiritual aglutinador. Isso não cai dos céus, é constituído historicamente.

Assim, como vimos na primeira parte deste Diário, a pergunta “Há filósofos originais no Brasil?” não é ontológica, mas social e histórica, e a resposta o será também: os haverá se decidirmos constituí-los. Afirmar que Matias Aires, Tobias Barreto, Farias Brito, Mario Ferreira dos Santos ou Miguel Reale *têm* talento não é uma tese ontológica do tipo “A minha casa *tem* 8 janelas”, ou “Meu último livro *tem* 235 páginas”. Significa que o talento desses pensadores é uma questão interativa: eles fizeram sua parte, escreveram suas obras com muito esforço e dedicação; o resto é conosco; nós temos que decidir que recolheremos a sua herança sem esperar que a mesma “se imponha” de uma maneira objetiva e enigmática (com o que estaríamos voltando às teorias românticas do gênio do século 19).

Este estudo mostra que repetir ou não repetir as ideias de outros autores deve deixar de ser critério para determinar “falta de originalidade” ou “originalidade” de pensadores brasileiros, europeus ou de qualquer outra latitude. Um filósofo se constitui como tal por um ato singular, por uma decisão muito forte de manifestar sua personalidade como pensador, de pôr para fora as suas obsessões mais caras e atormentadoras. Se ele repete ou não outros pensadores, isso é irrelevante. As repetições são inevitáveis, mas também será inevitável estar sempre dizendo algo de novo. O importante será decidir acolher o pensamento dos nossos pensadores com pelo menos a metade da dedicação com que o fazemos com pensadores europeus que, muitas vezes, estão longe de corresponder as suas historiografias apologéticas e tendenciosas.

Os acadêmicos brasileiros falam muito acerca da importância de “criar tradições de pensamento”, e se queixam bastante da falta dessas tradições no Brasil. Quando, porém, finalmente criam-se essas tradições,

como a Europa fez ao longo dos séculos, as aparentes “repetições” das mesmas teses se torna coisa frequente. Um bom exemplo disto (entre milhares) é a tradição do pensamento europeu sobre o “problema do mal”, e especificamente a ideia do mal como privação, a ideia de que o mal não tem substância própria, que só existe o bem, que o mal é degradação ou carência de bem. Bem, encontraremos a expressão desta mesma tese, quase com as mesmas palavras e até com os mesmos exemplos, nos estoicos, Platão, Plotino, Clemente, Orígenes, Agostinho, Dionísio Areopagita, Bóecio, Anselmo, Maimónides, Alexandre de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Schelling e Hegel, pelo menos. Seria possível cotejar textos e se veria a monótona repetição de aparentemente “a mesma ideia”. Os historiadores da Filosofia às vezes até dizem: “Neste ponto, X adota a teoria que vem da tradição neoplatônica...”, sem qualquer acusação de plágio ou observação de “falta de originalidade”. Isto é típico de uma comunidade de pensadores que pertencem a uma tradição.

Ora, os acadêmicos brasileiros deveriam dar-se conta de que se desejam para o Brasil estas tradições filosóficas fortes, deveriam parar de permanentemente acusar seus pensadores de repetir teses anteriores, porque é precisamente isso o que ocorre quando se tem tradições fortes.

O Filósofo Cordial (Conversa com Sérgio Buarque de Holanda via Margutti e Flusser)

O artigo de Paulo Margutti *O filósofo cordial como educador e como autor* (2001), poderia começar no terceiro parágrafo, com a inquietante pergunta: “*Seria possível ... a constituição de um foro de debates em que os filósofos desconversam, ao invés de conversar?*” Depois do terceiro parágrafo, o texto não para de oferecer grandes motivos para a reflexão, como é usual nos textos de Margutti: “*Parece que nós criamos um foro peculiar*

de debates que poderíamos denominar a desconversaço dos filósofos brasileiros". Concordo plenamente com este triste diagnóstico, inspirado na leitura do clássico de Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil* (livro extraordinário que todo estudante de Filosofia deveria conhecer, ao lado de seus Habermas e Rortys). A minha diferença fundamental com Holanda é que, talvez, eu creio menos em heranças culturais malditas (como a portuguesa), e não sustento nenhum fatalismo pessimista a respeito, como se verá a seguir. A afirmação de que "*o nosso mal provém predominantemente da herança cultural lusitana*" deveria tomar-se como observação antropológica instigante, mas não como estigma metafísico insuperável, útil para as conhecidas desculpas de falta de criatividade filosófica. Heranças são coisas históricas, e portanto mutáveis (não de maneira fácil, é claro), e deveríamos conhecê-las e assumi-las, mas sem "iconizá-las" ou considerá-las insuperáveis.

Precisamente, a minha primeira observação crítica é que as características lusitanas do brasileiro não são algo que *impeça* de fazer Filosofia, mas algo que deveria levar a fazer Filosofia *com essas características*. Vou explicar melhor. Seguindo Holanda, Margutti apresenta as qualidades do homem lusitano, mais ligado com a África do que com Europa: a independência, a coragem, a autossuficiência, a força, a honra, a fidelidade, a vontade livre e a fidalguia, formas frouxas de sociabilidade, individualismo, anarquia, pragmatismo, interesse pela observação, realismo, desencantamento e pouca ousadia. O brasileiro é solidário por razões afetivas, e sonha realizar-se individualmente de maneira plena, é autoritário e amoroso na família, e na sociedade convive com o coração, alheio às regras, personaliza as relações sociais, odeia solidão, é individualista, indisciplinado, paternalista e sincrético.

Bem, que seja! Não entro no mérito desta descrição e vou aceitá-la como fiel, mas não vejo por que Sergio Buarque tira dessa descrição do homem cordial "a principal razão de nosso atraso". Esta é, para mim,

uma linha errada. Minhas razões são fundamentalmente as seguintes: não consigo ver por que todas essas características do brasileiro não poderiam substanciar um tipo particular de Filosofia, ou seja, um pensamento filosófico que se caracterizasse precisamente pelo individualismo, a rejeição de regras, a força, o realismo desencantado, o afetivo e o indisciplinado; em lugar de pensar-se, de maneira absoluta, que essas características bloqueiam o caminho para uma Filosofia, com o qual já se assume uma ideia de Filosofia que só poderia desenvolver-se deixando todas essas peculiaridades do brasileiro de lado; pelo contrário, por que o assumir essas características não poderia ser um primeiro passo na direção de um filosofar desde o Brasil?

Tudo acontece como se a matriz do filosofar já estivesse dada pela Filosofia europeia, de tal maneira que nós, americanos do sul, deveríamos nos despojar das nossas características regionais para atingir o patamar de excelência fornecido por aquele padrão. Margutti parece seguir Buarque de Holanda na crença de que aquelas características estariam impedindo o desenvolvimento de pensamento filosófico nacional, retardando a nossa entrada na civilização filosófica já demarcada claramente pelos países hegemônicos. Parece-me que a rejeição daquelas características em prol de colocar o Brasil filosófico “no caminho da modernidade”, no caminho da Europa e no afastamento da África, no caminho da civilização e no afastamento do “atraso”, absolutiza a maneira europeia de filosofar e concebe a Filosofia brasileira como devendo se livrar da herança maldita portuguesa para alinhar-se com a admirável civilização europeia. Se a cordialidade pode ser um obstáculo para fazer Filosofia europeia, pode ser também uma via aberta para fazer uma Filosofia cordial brasileira.

Nenhuma das características mencionadas por Holanda e comentadas por Margutti exclui *per se* o trabalho filosófico, como se fosse possível afirmar: “Não, tu és individualista, não respeitas regras, és demasiado pragmático e afetivo; portanto, não podes ser filósofo”. Nenhuma das

características da herança portuguesa parece excluir a possibilidade de fazer Filosofia *com elas*. De fato, sempre somos levados por alguma influência, mas não parece mais natural e sadio enfrentar-nos com a nossa herança cultural ibérica e lusitana, do que tentar trocar essa influência pela influência britânica ou alemã? Creio que filósofos brasileiros poderiam ser genuínos filósofos assumindo aquelas características, em lugar de ligá-las de maneira inerte e sem dialética com o estigma do “atraso”. Margutti, pelo contrário,⁴ seguindo Holanda, parece ver no homem cordial o inimigo absoluto do filosofar, e a superação da cordialidade como o caminho certo para a modernização filosófica do Brasil. Eu não creio que seja esta a linha mais correta.

Eu tenho percebido em meus alunos de Graduação, especialmente, todas essas características mencionadas: eles são muito afetivos, detestam tudo o que cheire à universal, fixo e sujeito a regras demasiado rigorosas. Não aceito, porém, a ideia de que o nosso “atraso” resida nisso, e que seremos “civilizados” quando aprendermos a nos sujeitar a regras, a sermos responsáveis, universalistas e racionais. Se no espírito brasileiro há uma forte rejeição de regras, de responsabilidade e valores universais e um forte acento nos afetos, no individualismo e na observação empírica, será com tudo isso que teremos de trabalhar para fazermos uma Filosofia desde o Brasil. Se, em lugar disso, tentarmos deixar para trás o homem cordial e nos alinharmos com a Grande Filosofia do primeiro mundo (esta me parece ser a tendência dominante), estaremos deixando de lado o rico manancial da cordialidade com o qual fazermos Filosofia com nossas características. Se a cordialidade é vista como barbárie por parte de outras civilizações, a tarefa seria traçar as possíveis linhas de uma

⁴ Em escritos posteriores, Margutti tem mudado a sua ideia inicial aproximando-se da posição que defendo. Cfr: “O Filósofo Cordial como Educador e Autor: Resposta a Júlio Cabrera”. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/fibra/arq/margutti_cordial02.pdf>.

civilização cordial. Ou seja, deve-se trabalhar essa dialética civilização/barbárie, em lugar de aceitá-la como um dualismo inerte e inalterável, como aparece no clássico argentino *Facundo: civilización y barbarie*, de Domingo F. Sarmiento.

O fenômeno do “amiguismo”, mencionado por Margutti, tão usual em nossas instituições e práticas, pode ser nefasto para as relações institucionais e profissionais, tal como o é atualmente. “*Os amigos constituem o maior tesouro e são tratados cordialmente*”. Por outro lado, constitui um fascinante assunto de reflexão o fato de que o brasileiro considere a amizade um valor superior a outros (inclusive à verdade), e se poderia tentar uma fundamentação filosófica disso, tecendo reflexões sobre amizade, verdade e “amiguismo”. Trata-se de focar filosoficamente essas características e escrever ensaios sobre elas, em lugar de vê-las, pessimista e fatalistamente, como se fossem obstáculos absolutos para um filosofar (só porque o nosso modelo de filosofar não é aquele que coloca a razão e o universal acima da amizade, modelo ao qual teríamos de tentar nos aproximar para “entrar na modernidade” e “sair do atraso”?).

Parece-me que Margutti está preocupado não tanto em bloquear o desenvolvimento de um filosofar com essas características, mas em denunciar práticas filosóficas cordiais; por exemplo, a busca de líderes carismáticos, a fuga do confronto direto, a transformação de qualquer crítica em inimizade mortal, a teatralidade em público, a cautela de mero comentador, o desprezo pelo passado do pensamento brasileiro, etc. Gosto muito e concordo totalmente com a caracterização que Margutti faz da autoridade do comentador, que “...*exerce sua liderança de comentador bem sucedido numa posição superior...*” (2001, p. 5). Estas calamidades, porém, não surgem do fato de sermos afetivos, individualistas, pragmáticos, desencantados, indisciplinados e saudosistas, porque perfeitamente poderíamos escrever textos filosóficos afetivos, individualistas, pragmáticos, desencantados, indisciplinados e saudosistas, e estes seriam os nossos

textos, a nossa maneira de escrever. O que acontece é que essas características são muitas vezes empregadas para *impedir* o trabalho filosófico, ou para *desvalorizar* o que é feito por outros. Isso, todavia, não é culpa das nossas características portuguesas, mas das práticas decorrentes (por outro lado, a intriga de bastidores, mencionada por Margutti, também existe em outros países que não têm a herança portuguesa).

A respeito do olhar negativo e pessimista de Buarque de Holanda sobre as nossas características lusitanas (ou hispânicas, *mutatis mutandis*), poderia ser interessante mudar um pouco o foco da investigação para um autor como Vilém Flusser (1998), em particular para seu livro *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Como em meu caso, o olhar dele é do imigrante estrangeiro; mas, diferentemente de mim, Flusser era europeu. E, como muitos europeus, ele vê de maneira positiva e esperançosa muitas das características que os intelectuais brasileiros veem como nefastas. Muitos europeus ficam fascinados precisamente pela falta de civilização do brasileiro ou do latino-americano em geral, com seu desleixo, sua informalidade, sua irresponsabilidade, sua abertura, sua despreocupação com o futuro, a pátria ou a humanidade, e sua maravilhosa capacidade de se entregar, num cenário em que tudo está ainda por fazer.

Por outro lado, esses intelectuais costumam ser críticos veementes de seus próprios países europeus, onde esses espaços estão fechados pela cultura, a civilização e o funcionamento invejável das estruturas, que nós, sul-americanos, tanto admiramos. Muitos intelectuais locais pensam que tudo o que é sério vem da Europa, e que tudo o que nós tocamos vira bagunça, carnaval e improvisação. Parece que há, pois, duas Europas: aquela criticada pelo europeu (especialmente imigrante, como Flusser) em contraste com a abertura dos países do Sul, e aquela outra Europa diante da qual os sul-americanos se curvam e lhes serve

de modelo para sua tentativa de “entrar na modernidade” e “fugir do atraso”, abandonando a “cordialidade estéril”. Ou talvez dois aspectos paradoxais da mesma Europa.

Na minha qualidade de imigrante, vou estudar um pouco esta visão de Flusser, detendo-me em alguns pontos cruciais de suas obras, em especial a *Fenomenologia do brasileiro*, que já tem um subtítulo promissor e não pessimista: “Em busca de um novo homem”. Na verdade, já nos ensaios reunidos no pequeno volume *Da religiosidade*, especificamente no primeiro dos quatro dedicados a seu amigo Vicente Ferreira da Silva, Flusser faz uma descrição da cultura de Ocidente para mostrar que o Brasil não é, por sorte, totalmente ocidental (ou seja, totalmente civilizado). Ele apresenta o Ocidente como caracterizado pelo ódio pela natureza e por uma permanente tentativa de superá-la mediante as obras do espírito, e, mais recentemente, por meio da manipulação tecnológica e objetivizante. “*A festa pagã, fundamento de toda civilização, é uma orgia na qual o homem se confunde com a natureza. A civilização ocidental acaba com essa festa*” (2002, p. 108-109). Judaísmo, orfismo e cristianismo representam essas forças espirituais antipagãs e civilizatórias. “*A industrialização é a realização radical do cristianismo*” (Idem). “*A vida será esvaziada de aventura, de grandeza, de exuberância, do excelso*” e “*O pensamento ocidental é fundamentalmente negativo...*” (p. 110).

Flusser continua

Temos, no Brasil, elementos festivos, por exemplo o carnaval e o candomblé, nos quais o espírito não se subjetiva, mas nos quais o homem se funde com a natureza. Nessas festas podemos readquirir a faculdade, perdida pelo Ocidente, do “pensamento simbólico”. Esse pensamento não humilha a natureza, não a paralisa, não congela as coisas. Pelo contrário, libera as coisas do peso do pensamento manipulador” (p. 110).

Aqui temos uma peça bastante típica do pensamento de muitos europeus (intelectuais ou não) acerca das características do Brasil, que mesmo carregada de certo fascínio superficial pelo exótico, tenta pensar num viés bem diferente do contado por Buarque de Holanda e outros clássicos do pensamento brasileiro, autodestrutivo, pessimista e desencantado. Esses europeus se deixam fascinar, precisamente, por aquela cordialidade que os brasileiros querem superar para serem aceitos pela Europa, se aproveitando da ambiguidade semântico-pragmática da palavra “Europa” (Eis um exemplo de estudo de Filosofia aplicada da linguagem que seria interessante fazer, ao lado da teoria dos nomes rígidos de Kripke e outros alimentos obrigatórios da nossa atual dieta filosófica).

No seu prefácio à *Fenomenologia do brasileiro* (Flusser, 1998), Gustavo Bernardo já dá alguns passos na direção desse estudo, mas iniciando pela outra ponta: perguntando-se o que significava o termo “Brasil” para Flusser. Em primeiro lugar, ele percebia os positivismos, marxismos, escolásticas, etc., à brasileira como figuras caricatas dos seus correspondentes europeus, e com isso Flusser passa a ver o academismo brasileiro com olhares críticos e um pouco irônicos, como se estas correntes tão seriamente cultivadas pelos pensadores nativos adiassem um encontro crucial, e talvez traumático, com o “homem novo”. Flusser vê o brasileiro não como indígena, mas como “europeu decadente”, como um mal europeu, como um europeu que tenta sê-lo, o qual o distingue caricatamente de qualquer europeu (que é simplesmente europeu, sem tentativas).

Flusser, todavia, fica fascinado por essa capacidade do brasileiro de não levar totalmente à sério nenhuma ideologia, nenhuma tendência, por aquela sua ironia que guarda uma espécie de possibilidade de resistência, por essa paixão pelo jogo que o despoja de seu poder puramente alienador para convertê-lo numa atitude irônica e distanciada perante o

real. Para sua graça, o brasileiro não consegue ser europeu, ele se interessa por tudo, estuda tudo, comenta tudo, fala de tudo, mas seria incapaz de se entregar de corpo e alma a uma única ideologia, convencer-se de sua universalidade inabalável, como é capaz de fazê-lo um europeu (talvez, nesse viés, o comentarismo filosófico brasileiro descubra um lado profundo da nossa realidade, e o próprio desinteresse do brasileiro por fazer Filosofia original mostre essa ironia cordial que o constitui como filósofo, ou, talvez, em anti-filósofo, se é que “Filosofia” é o que a Europa entende por tal. Talvez o brasileiro não consiga ser filósofo a não ser nessa sua antifilosofia).

Referindo-se à visão flusseriana do brasileiro, Gustavo Bernardo escreve:

Flusser surpreende-se reconhecendo-o capaz de resistência, inteligência e ironia, constituindo imprevista fonte de uma autêntica cultura do futuro. (...) A sua aparente submissão esconde, na verdade, um orgulho e uma dignidade tais que se mostram inacessíveis a um “civilizado” (Flusser, 1998, p. 22).

Contra Holanda, mesmo sem mencioná-lo, ele ainda observa:

O brasileiro, na sua perspectiva, ainda teria uma “chance”, em função de sua amabilidade específica (...) Flusser nos vê como solidários, sim, mas de uma solidariedade, digamos, politicamente incorreta. A solidariedade brasileira não implica responsabilidade por grupos (...) Assumir responsabilidade por grupos seria contrário à essência brasileira, onde cada qual é responsável apenas por si mesmo, nunca pelos outros (p. 25).

Ou seja, tudo aquilo que causa horror ao intelectual brasileiro bem comportado, e no qual ele vê os signos claros do nosso “atraso”, é aí precisamente, em que o europeu imigrado Flusser vê uma esperança ainda para o mundo, para aquele mundo supercivilizado e progressista que deu duas guerras mundiais e perseguições ideológicas de dimen-

sões nunca vistas, todas decorrentes daquelas convicções profundas e responsáveis das quais o brasileiro (eu diria, o sul-americano em geral) parece, felizmente, incapaz.

Indo direto ao texto de Flusser, para quem ainda não leu o livro, aconselho em particular os capítulos chamados “Imigração” e “Alienação”, os mais ricos para o nosso problema. Já no primeiro capítulo (“Em busca de um novo homem”), ele expõe o eixo de seu argumento: a questão da história e da não história. Europa está na história, a história que ela mesma ajudou a forjar, enquanto que o Brasil estaria na não história, o que pode ser um grande privilégio reflexivo em que pese que o próprio brasileiro o veja como desvantagem e tente desesperadamente entrar na história (na modernidade, no progresso). Na verdade, trata-se de dois movimentos errados:

...que não desespere da não-história (como o faz a maioria dos pensadores do “Terceiro Mundo”, os quais procuram desesperadamente penetrar a história adentro) nem desespere da história (como o fazem tantos pensadores ocidentais, os quais procuram desesperadamente uma saída dela em direção de uma não-história romanticamente paradisíaca e mentirosa) (p. 36).

No capítulo “Imigração”, Flusser analisa uma afirmação de Jorge Luis Borges segundo a qual os sul-americanos seríamos americanos, como os dos EUA, em nossas atitudes e buscas. Flusser apresenta muitas objeções a esta tese. Uma delas é que os sul-americanos não descendem de conquistadores que aniquilaram indígenas, mas de pessoas em luta centenária contra uma natureza terrível, que perderam seus laços com a Europa, que sofreram um processo de fusão com o que estavam tentando conquistar, provocando todo tipo de misturas, em que a própria noção de raça se dilui. “Perderam, portanto, a sua historicidade” (p. 49-50). Uma população assim não se sente responsável perante a Europa, e muito menos pela Europa.

Toma conhecimento da Europa apenas na forma de um centro irradiador de influências que a manipula e a explora, e não consegue distinguir nisto entre a Europa e os Estados Unidos. Este ponto é importante para a compreensão do brasileiro. Não se sente mais sujeito da história, mas objeto sofredor da história (inclusive da européia), um objeto que começa a não querer sê-lo” (p. 50).

Estas reflexões me interessam muito porque penso que o caminho da Filosofia brasileira está precisamente nesta exploração de tudo aquilo que a outra posição considera nefasto e que deve ser superado; ou seja, o fato de estarmos marginalizados, o fato de não estarmos na história, o fato de sermos desprezados e colocados em segundo lugar; isto não deveria ser “superado” no sentido de ser deixado para trás sem dialética, em prol de um “progresso” abstratamente definido, mas deveria ser seriamente analisado e desenvolvido desde dentro como uma forma da vida do pensamento, que deveria começar a produzir sua própria literatura desamparada e marginalizada, em lugar de tentar imitar ou igualar as produções “de excelência” daqueles que nos marginalizam (ou daqueles por meio dos quais nos automarginalizamos).

Aqui parecem estar se delineando claramente as duas direções da busca por um pensamento brasileiro, no sentido de um pensamento desde o Brasil. Desde o Brasil (e desde a Argentina, etc.) quer dizer: desde a marginalização, desde a não história, desde o desamparo, desde o subdesenvolvimento. Estas duas vias são: (1) Tentar superar o subdesenvolvimento filosófico imitando os grandes modelos europeus; (2) Fazer uma Filosofia do subdesenvolvimento, ou, melhor ainda, uma Filosofia subdesenvolvida, ou desde o subdesenvolvimento, como o nosso destino mais peculiar. É claro que a atitude hoje hegemônica é a primeira; a segunda sequer é compreendida.

A falta de planejamento do brasileiro, a improvisação que tudo mistura e que escandaliza e desperta o desprezo do intelectual local, encanta ao europeu lúcido. “...*continua válido para o Brasil que nele se*

concede um terreno muito amplo ao inconsciente, ao emotivo e ao intuitivo, e que persiste uma desconfiança generalizada do 'mero' intelecto. O brasileiro é homem de palpite genial, e não de planejamento" (p. 53). Esta ideia parece ser contradita pelas correntes positivistas e dogmáticas em curso no Brasil, e também pelo planejamento urbano, como no caso de Brasília. Flusser, porém, não acredita em máscaras: "*O pensamento racional e dogmático, o agarrar-se a teorias e esquemas majestosos, a maneira cartesiana e positivista de raciocinar, não passam de tentativas de construir contrapesos contra a tendência mais fundamental para o misticismo. (...)*". Impiedosamente, Flusser acrescenta: "*Enquanto ao planejamento, Brasília e a estrada Transamazônica são exemplos gigantescos de como funciona. É verdade, são projetos planejados e espelham o planejamento em todos os seus aspectos, mas, no fundo, são fantásticos e podem ser defendidos racionalmente com dificuldade*" (Idem). Brasília estaria mais para Fritz Lang do que para Descartes.

Eu concordo plenamente com tudo isto, diante da gritaria de toda a intelectualidade local. O brasileiro é fundamentalmente afetivo e místico; isto é um lugar-comum verdadeiro e, portanto, fico com seu momento de verdade, apesar do lugar-comum. Brasileiros que cultivam Filosofias mais precisas e científicas estão tentando atingir a tão ansiada civilização por intermédio de métodos claros e bem articulados, limpos, urbanos, sem rastos camponeses ou interioranos, sem poeira nem fumaça, mas sempre parece algo postiço. Claro que um heideggeriano ou um nietzschiano brasileiro também pode carregar algo de postiço; mas Heidegger, Nietzsche, etc., trazem conteúdos intuitivos que encantam ao brasileiro desde o fundo de seu ser. Margutti comenta isso, mas ainda num viés negativo, herdado de Buarque de Holanda: "*...em virtude de seu espírito prático e de sua ênfase no emocional, ele prefere comentar sistemas que enfatizem estas dimensões da existência (ceticismo, idealismo alemão, marxismo, positivismo, eclecismo, evolucionismo, pragmatismo, psicanálise, teoria crítica). Seu fascínio ou preferência por filósofos contemporâneos que caminham neste sentido de um modo o de outro é notório (Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche,*

Adorno, Apel, Habermas, etc.) (2001, p. 5). Isto é verdade, mas, como já referi, não se entende por que isto deveria ser visto como algo de negativo ou atrasado.

Adoraria analisar aqui o capítulo “Alienação”, mas creio que já illustrei com o anterior a atitude que me parece a mais adequada para o problema da Filosofia desde o Brasil, a que eu assumo (talvez poderíamos chamá-la a atitude do estrangeiro, do *outsider*, do *Bodenlos*), aquela que vê nas características do brasileiro precisamente os sinais de sua própria cultura filosófica, e não, como Buarque de Holanda (cuja atitude poderíamos chamar de atitude do nativo), máculas que deveríamos superar para entrar nas vias do progresso. Como ilustrações desta visão exultante e entusiasta sobre o Brasil filosófico o leitor poderá assomar-se às admiráveis observações flusserianas sobre a paixão brasileira pelo jogo (“*Seria erro pensar que essa gente aposta porque espera ganhar; pelo contrário, não espera ganhar – mas quer deixar o ganho no terreno do inesperado, portanto da esperança*”, p. 101-102), sobre o carnaval (“*Tal fantástico reino de Momo não é, como parece ser para uma análise historicista, um terreno de fuga alienada que visa fazer esquecer a realidade, mas é, pelo contrário, um recorte festivo no tempo (...) que dá sentido ao ano. O ano todo tem o sentido de preparação do carnaval que vem e de rememoração do carnaval passado (...) Uma fenomenologia do carnaval ainda está por ser escrita. Eis mais uma tarefa para uma Filosofia verdadeiramente brasileira*”, p. 103), e acerca do ceticismo do brasileiro a respeito do progresso (“*O brasileiro não pretende progredir infinitamente, ‘avançar na vida’ ou ‘fazer carreira’, mas pretende, alcançado um mínimo necessário (de difícil definição) abandonar o progresso, o avanço, a carreira e ‘gozar a vida’*”, p. 127).

Estas afirmações jubilosas sobre o novo homem brasileiro e suas potencialidades contrasta fortemente com as afirmações sombriamente autocríticas de Buarque de Holanda, como esta, entre milhares: “*Com a simples cordialidade não se criam os bons princípios. É necessário algum*

elemento normativo sólido, inato na alma do povo, ou mesmo implantado pela tirania, para que possa haver cristalização social” (2007, p. 185). O que um estrangeiro (como Flusser e eu) diz sobre o Brasil e sobre as possibilidades de seu pensamento, parece profundamente desagradável para a autoimagem do nativo, sobretudo do intelectual nativo, e particularmente do professor nativo de Filosofia. Assim, tudo aquilo que ele vê como signos de atraso, tudo aquilo que é caipira, interiorano, selvagem, primitivo, tudo o que ele está querendo esquecer e superar, é precisamente o que o olhar do estrangeiro lhe traz de volta com fascínio e aprovação; aquilo que o nativo vê como os pontos mais obscuros de sua realidade, o estrangeiro vê como as mais sublimes manifestações de um pensamento novo. Ao contrário da situação típica, em que o nativo defende sua terra contra as críticas maldosas do estrangeiro, aqui é o estrangeiro que defende e elogia o país contra seus nativos.

Há um momento da *Fenomenologia do brasileiro*, no entanto, em que Flusser trata especificamente sobre Filosofia, dentro do capítulo “Cultura”, já quase no final do livro. Vale a pena citá-lo *in extenso*. Ele escreve:

A crise da Filosofia atual não passa de crise da história no seu aspecto “Filosofia”. Pois se for verdade que o Brasil é não-histórico, seria lícito esperar-se que a crise da Filosofia revelasse aspectos muito importantes em contexto brasileiro. A esperança não se cumpre, porque, sendo o pensamento brasileiro não-histórico, não tende para a Filosofia, embora tenda para várias espécies de sabedoria (...).

E continua:

Os que sentem dentro de si a chama da Filosofia (...) sentem também a atração das ditas sabedorias, e procuram sufocá-la. De forma que se “disciplinam” e restringem a sua atividade a comentários de textos que não deixam de ser escolásticos por chamarem-se a si próprios, obedecendo à moda, “estruturalistas” (1998, p. 142).

Na opinião de Flusser, se o Brasil conseguisse filosofar desde a não história, provocaria um abalo tão grande quanto foi, na sua época, a Filosofia dos pré-socráticos: *“Porque significaria que um pensamento não-histórico conseguiu assimilar a Filosofia do Ocidente e deu um salto que transforma não apenas o pensamento não-histórico, mas a própria Filosofia. (...) Os pré-socráticos conseguiram assimilar à sua nova estrutura mental o pensamento mágico-mítico de tal maneira que este deu um salto e resultou em filosofar”* (Idem). E prossegue: *“Mas quem procura em cena brasileira por novos Heráclitos ou Parmênides, procurará, provavelmente, debalde. Provavelmente, porque dada a situação é perfeitamente possível que um Pitágoras esteja atualmente ensinando em cidade interiorana, sem ter sido descoberto”* (p. 143).

O incurável otimismo de Flusser, contudo, não permite conclusões negativas:

Tudo isto não nega o fato de existirem esforços sérios no sentido de romper a defasagem alienada. Quem tem faro poderá afirmar que já sente no ar o repentino despertar de uma Filosofia brasileira. Apenas é muito pouco provável que um tal despertar ocorra nas faculdades de Filosofia (que surgem quais cogumelos depois da chuva em inúmeras e improváveis cidades), já que lá, como aliás no resto do mundo, apenas um número crescente de papéis eruditamente impressos enche gavetas. E lá, se surgir e quando surgir uma verdadeira Filosofia no Brasil, esta será profissionalmente combatida, como cumpre a toda academia no mundo inteiro” (p. 143).

É compreensível que Flusser tenha passado tantos anos no Brasil sem ter sido reconhecido como filósofo (e muitos intelectuais brasileiros – no sentido de nascidos no Brasil – apenas o leram quando foi traduzido para o alemão, como Deus manda).

O que se deveria fazer é tentar sensibilizar a academia a respeito destas questões, e, entre outras coisas, trazer para a universidade, apesar de tudo, aquele pitagórico que leciona anonimamente no interior. Dar-lhe uma boa sala com computador e uma bolsa, e não se preocupar demasiado se não limpa os sapatos no capacho antes de entrar.

Especulações em Torno de um Texto Filosófico Pau Brasil

A Filosofia entra no modernismo com um século de atraso? A Filosofia aguarda ainda seu Oswald de Andrade?

Eu estive lendo bastante sobre Oswald de Andrade e estas foram duas perguntas que surgiram, observando que muitos jovens filósofos de Brasília manifestam sinais do que se chamara, naquela época, vanguardismo: o desejo de fazer coisas novas em Filosofia, de explodir as formas tradicionais de pensamento, de criticar toda forma de realismo estático, mimético, acadêmico ou fiel, de diversificar os estilos expositivos de ideias, de desafiar a racionalidade linear e meramente argumentativa, de politizar a Filosofia num sentido poético e reflexivo, de atacar os esquemas rígidos de pensamento: todas estas são fortes e acentuadas características do modernismo vanguardista.

As perplexidades acerca dos limites do experimentalismo na arte do século 20 (por que ainda consideramos Strawinski como música, Beckett como teatro e Godard como cinema, ainda que esses autores tenham desrespeitados quase todos os critérios definidores dessas atividades) e de como poderia ser ainda entendido como Filosofia um texto sem comentários de clássicos, sem um assunto fixo nem mesmo pertencente à “tradição filosófica”, sem citações, sem notas de rodapé, sem biblio-

grafia, etc. (as *Investigações* de Wittgenstein e os *Unterwegs zur Sprache* de Heidegger como experimentos modernistas ainda não assimilados?), são, me parece, ideias vanguardistas, que estão sendo pensadas somente agora por jovens cansados de uma academia árida e sem criatividade, faltando apenas 10 anos para o centenário da Semana de Arte Moderna de São Paulo, ou seja, com quase um século de atraso!

É que, na verdade, a Filosofia sempre carregou esse estigma do catedrático, pedante e sem vida, pelo menos do ponto de vista de literatos, poetas e pintores. “Acadêmico” era o pior insulto que se podia fazer a qualquer forma de arte. Será que a Filosofia não poderia livrar-se deste estigma do acadêmico, será que ela nasceu para ser catedrática, pedante e sem vida, em seu escrever difícil e sustentar teses tipo: “a influência de x em y no período z como foi mostrado por w e confirmado por h, contra o que diz t”, e que não interessam à maioria das pessoas deste mundo e do outro?

As minhas pesquisas oswaldianas deixaram-me muito preocupado, porque Oswald de Andrade já sugeria, um século atrás, uma atitude cultural na literatura que ainda não conseguimos levar para a Filosofia: ele projetou o Brasil na Europa desde a reflexão sobre/desde o Brasil, ficou conhecido e admirado por todos os grandes artistas experimentais do período, deu uma conferência na Sorbonne sobre modernismo brasileiro na arte, o Pau Brasil, a antropofagia, etc. (Mário de Andrade escreveu para Manuel Bandeira: “*Sabes de Oswald? Está em Paris, amigo de Cendrars, Romain, Picasso, Cocteau, etc. Fez uma conferência na Sorbonne, em que falou de nós!!! Não é engraçadíssimo?*”). E o que aconteceu com ele? Na Filosofia, ele não é estudado. É um dos tantos apagados e ignorados, um dos tantos e tantos pensamentos brasileiros jogados no lixo em benefício de estudos sobre filósofos europeus com os quais (e não sem os quais) Oswald (e tantos outros) deveria ser estudado. Sei que é bastante lido nos cursos de Literatura, mas creio não ser suficiente *estudá-lo* (transformá-lo

em objeto das teses de Doutorado que ele abominava), mas teria de ser resgatado como filósofo no seu próprio modo de agir, em seu gesto, na sua atitude, e não como mero objeto acadêmico de comentário erudito (a propósito, a antologia de Jorge Jaime, *História da Filosofia no Brasil* (Vozes), é pioneira ao incluir Oswald de Andrade no volume 2, 1999, p. 80-87, com o título “Oswald de Andrade. Um gênio literário e o seu antropofagismo filosófico”).

Aliás, em determinado momento de sua trajetória (sobretudo no entardecer da vida, como manda a coruja de Minerva) ele se interessou por Filosofia; teve um anseio de projeção de seu pensamento como sendo filosófico, mas assim, tal como ele era: literário, poético, lunático, vociferante e polêmico. Várias vezes concorreu a cátedras, mas parece que foi barrado pela burocracia acadêmica (falta de titulação e essas coisas que conhecemos bem). Escreveu “*A crise da Filosofia messiânica*” e outros textos filosóficos que, no meio do descaso acadêmico, constituem a matéria à qual deveríamos voltar, para buscar esse veio reflexivo que teria de ser resgatado em meio às complexas malhas da rejeição (ou seja, apreender os porquês da invisibilidade filosófica de Oswald, sua interessantíssima inexistência, tanto mais interessante que a existência de tantos comentadores, inclusive comentadores de Oswald de Andrade).

Fiquei alarmado porque pior ainda que ver como o Brasil não consegue visualizar filósofos no horizonte do seu futuro próximo ou longínquo, é a sua espantosa incapacidade de ver os que já teve no passado: simplesmente os esqueceu, os afogou, decretou-lhes a irrelevância, mexeu com os pauzinhos da sua ontologia paroquial para que pensadores programáticos e indispensáveis como Oswald simplesmente não fossem, não tivessem sido.

A vanguarda reuniu muitas coisas diferentes naquela maravilhosa Europa da passagem do século 19 para o 20, da qual Oswald (ou Osvaldo, como Mário o chamava às vezes) tentou fazer uma apropriação própria e

apropriada: Guillaume Apollinaire, Alfred Jarry, o movimento Dada (Tristan Tzara), o surrealismo (André Breton, Louis Aragon, Salvador Dalí, Luis Buñuel), mas também o futurismo, a arte conceitual, o simbolismo, o pop art, o cubismo, o impressionismo e o expressionismo abstrato. Menciono tudo isto para reafirmar a minha tese (já exposta brutalmente em “Descobrimo a pólvora...”) de que a originalidade nada tem a ver com não repetir autores, uma maneira de responder a objeção fácil e monótona dos professores acerca da suposta “contradição” de proclamar ideias novas na América do Sul utilizando autores do passado europeu.

Nietzsche foi um escritor-fetiche para muita coisa do que aconteceu na arte desse período. Ele parece-me aqui o autor-chave (mais uma vez!), na sua Filosofia negativa e genealógica, por ser ele, ao mesmo tempo, crítico da modernidade e guru do modernismo, crítico da tradição por meio da explosão formal, com seus aforismos curtos e secos que abalam os sistemas tradicionais de exposição de ideias mais do que o fariam 80 volumes de arguições. Nietzsche e Oswald de Andrade: não podemos viver longe destes cálidos prosadores, o pouco de ar que ainda respiramos vem dos dois (e de Kierkegaard e de Freud, se lidos com cauteloso cinismo). Livrar-se da hegemonia europeia não consiste em ignorar os pensadores europeus (como se fosse possível!), mas em misturá-los com chineses, latino-americanos e africanos, entre outras más companhias.

***Como eu vejo a antropofagia (Contra Oswald).
Em defesa de um ponto de vista negativo:
o outro lado do comer***

O que me interessa de Oswald: que ele praticou, sem qualquer dúvida, o ato singular de filosofar.

Ele fez isso em tudo o que escreveu, mesmo quando escrevia poesias e falava de artes e coisas aparentemente distantes da Filosofia. E de maneira explícita em seus textos mais teóricos, nos quais assume abertamente sua máscara de Heidegger tupiniquim diante da totalidade da história da Filosofia, estigmatizada não por esquecer do ser, mas por ser messiânica toda ela (mostrando aos europeus que nós, índios, também sabemos deturpar a história se quisermos). Vejo o ato singular de filosofar em tudo o que Oswald fez, escreveu, palestrou e manifestou em diversos continentes.

Essa coisa de antropofagia e modernismo. Bem. No texto *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, incluído no livro *A utopia antropofágica* (2001) Oswald apresenta já aquela sua ideia do antropofágico estar ligado com a mãe e o matriarcado: “*A cultura matriarcal (...) compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão*”. Já aqui aparece a ideia da devoração ser reconhecimento do outro e a sua assimilação ritual, não apenas uma necessidade de satisfazer a fome. Devorar é, pois, um ato de respeito e de interesse pelo outro devorado. Interessa-me aqui, já de início, esta aproximação entre o saber e o comer, e todo o acervo de metáforas digestivas para a melhor compreensão do saber e do saber filosófico em particular (um tema que já mereceu uma filmografia, que chamei, num livro meu, de “gastro-cinema”).

A aproximação da antropofagia com a mãe é algo perfeitamente compreensível, mas de uma maneira não explicitamente apontada por Oswald: a mãe é a devoradora por excelência ao representar a natureza que dá o ser e, ao mesmo tempo, o retira, pondo na vida um ser mortal que carrega a morte em seu ser mais íntimo. A mãe é o tempo que devora seus próprios filhos, não por ser isto ou aquilo, mas simplesmente por *serem*. Parece-me que Oswald não vê a dimensão negativa, trágica, *dark*, abissal, da natureza antropofágica da mãe, por acentuar apenas o

lado dadivoso da coisa, sem assomar-se ao abismo. Ou, talvez, veja isso muito fugazmente, apenas para a devoração ritual totemizar de imediato a ameaça trazendo-a para um âmbito de solidariedade mágica e poética. Seja como for, a ideia oswaldiana é que a cultura matriarcal antropofágica é, com o tempo, superada pelo patriarcalismo messiânico e pessimista, que vê claramente o abismo e quer a salvação, mas numa espécie de salve-se quem puder que quebra a solidariedade matriarcal do devorai-vos uns aos outros.

Trata-se de aplicar às relações complexas com o conquistador europeu a metáfora do devorar; num sentido literal, muitos europeus conquistadores foram capturados pelos índios e devorados. Os índios são, pois, os bárbaros, perigosos e nus, e o homem culto e vestido corre perigo entre eles. A reflexão oswaldiana tenta dar uma significação filosófica a esta relação aparentemente brutal e irresgatável, arriscando uma interpretação do comer europeus que faça sentido para a constituição da nossa cultura, para que o devorar não seja visto como bárbaro, mas como uma maneira própria de se relacionar com a cultura do estrangeiro sem ser devorado por ela. Começa a fazer ver o mero canibalismo (como ainda o chama Montaigne, já pensando além) como antropofagia, como uma relação interativa e bilateral: no ato de comer o europeu, este fica transformado, e não apenas superado. Devorar o conquistador é uma forma de retribuir o ato da conquista, no qual tampouco o conquistado é passivo. Todo o processo é interativo: ao tempo que os índios são conquistados (inclusive de maneiras violentíssimas) eles abalam o messianismo patriarcal do conquistador. Enquanto o conquistador veste o índio, o índio o deixa nu.

Isso continua até hoje? Seria bom que pudéssemos pensar essa interação originária e mostrá-la em toda sua insolência, contra a atual visão unilateral em que a nossa submissão ao europeu parece um estigma sem devolução possível, a não ser nos próprios termos do conquistador. Como

se tivéssemos deixado de devorá-lo, de desnudá-lo, de relativizá-lo, de confrontá-lo consigo mesmo, de desafiá-lo, como se a cultura messiânica patriarcal europeia tivesse reagido a ser devorada e tivesse erradicado a antropofagia ao nível de mero canibalismo bárbaro e submetido todas as relações humanas (inclusive as intelectuais) a relações de troca, negócio, exploração e competência, com a própria ajuda do conquistado. Pois o índio, andando o tempo, torna-se culto, usa gravata e estuda Direito, vai a congressos e escreve *papers* (*papers*, não artigos), atinge o nível cultural que o habilita a contribuir para sua própria conquista. O caminho oswaldiano é este de uma possível reconquista de relações iguais com o europeu, mas não no nível patriarcal do pacto cultural produtivo (estratégia de poder do europeu para não ter de interagir), mas em plena antropofagia: tu me conquistas, mas eu te como. Seria preciso desamarar todos os sentidos deste profundo comer, para saber se nos oferece algo que ainda possamos chamar de cultura.

Nesse sentido, ter nascido na América do Sul, argentinos, bolivianos ou brasileiros (diferentes matizes do nada), é já como ter nascido fora da cultura e fora do ser. Como se toda civilização própria nos estivesse vedada para sempre. Tudo o que podemos fazer é reativo, nenhuma ação positiva nos é deixada. Ou devoramos ou morremos. Não nos deixam espaço para falar de igual a igual com você, conquistador; só podemos colocá-lo na panela. Não, porém, como ato de violento canibalismo, nem tampouco em decorrência da dinâmica natural da fome bruta, mas como um ritual carregado daquela espiritualidade que o conquistador não é capaz de ver. Ele nem fala conosco a não ser amarrado e na fumaça. Nós não queríamos isso, mas é assim. Então, falemos. Você vai ser comido, mas conservado em cada um de nós. A sua cultura nos interessa, mas não a sangue e fogo, na marra da violência, mas de maneira interna e profunda; sanguínea, visceral, estomacal. A nossa morte é a vida do conquistador via violência; nós, índios, somos mais civilizados: a morte do

conquistador é a nossa vida, mas via assimilação ritual. O devorar põe as nossas culturas num mesmo pé de igualdade, sem que nenhuma delas tenha que ocupar o humilhante lugar da barbárie.

Oswaldo viu tudo isto muito bem, viu a América como a crise da Europa messiânica, como a sua decadência, a sua corrupção, a queda de seus absolutismos filosóficos e políticos, a evidência de que havia o Outro, de que a cultura europeia era uma entre muitas. Por que essa ideia de sermos a crise da Europa tem se diluído totalmente? Por que não ver no relativismo, no niilismo, no ceticismo, na atitude metametafísica (não antimetafísica), uma tardia e nefasta influência da descoberta da América nos são espíritos europeus? Na época da descoberta, Europa começava a pensar o sujeito da modernidade. Por que não pensar que o germe da destruição interna desse ideal era americano? (Uma reflexão imaginária digna de Oswald, provavelmente falsa, mas heurística).⁵

Tudo isto aponta para a tarefa mais importante da Filosofia na América Latina, a realização da esperada dialética entre civilização e barbárie, um dualismo do século 19 que foi proclamado por Domingo Sarmiento na Argentina e por Gonçalves de Magalhães no Brasil, entre outros: barbárie da civilização, barbárie civilizada, seriam conceitos pós-oswaldianos que resultam de uma reflexão antropofágica. Livrar-se do lastimoso estigma de haver já uma civilização (a europeia), pronta para ser assumida, e do conceber a nossa própria trajetória cultural como o lento e árduo caminhar na direção *dessa* cultura. Trata-se de pensar a nossa própria modernidade, com a sua cultura, uma cultura que está sendo gerada, que não existe. Não, contudo, na busca de qualquer “identidade nacional”, noção metafísica que será, de soslaio, desconstruída. Qualquer cultura própria será, sempre, uma mescla desde a qual possamos ver-nos; é esse

⁵ Cfr. Romero Francisco, “Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales”, incluído em: Romero (1947).

“desde” o que se busca, não uma substância. A proposta antropofágica é um caminho possível nessa direção, um gesto que volte a ameaçar a Europa (assim como os primeiros exploradores tremiam no meio da selva). Vestir nossas plumas, pegar nas lanças, não para matar, mas para caçar e comer. Vejamos como.

A antropofagia não tem como objetivo saciar a fome. Não estamos com fome de cultura europeia, ou não deveríamos estar, embora o canibalismo vigente assim o veja. A nossa atual cultura filosófica é claramente canibal, os intelectuais são desesperados por livros, leituras e informações, a sua avidez se deixa ver claramente nas livrarias (especialmente nas Livrarias Cultura nos finais de semana), nas quais as pessoas compram toneladas de livros que já não sabem mais onde armazenar, e que, obviamente, na sua imensa maioria, não são lidos. Fome, este é o sentimento primordial, fome de saber, fome de cultura, fome de informações, aquela dor fundamental de Schopenhauer que molesta o estômago e insta a digerir, deglutir, devorar até a fartura, até o vômito, até a náusea. Não há nada de ritual nessas práticas canibais, não há qualquer ideia profunda de assimilação, apenas a satisfação óbvia e frustrante de um instinto primordial que, segundo as inexoráveis leis da vontade, será seguida pelo tédio mais insuportável (os leitores famintos leem apenas as primeiras páginas dos livros e depois desistem, fecham esse livro e já buscam outro e outro e outro).

É a palavra gástrica “assimilar” que tem de ser estudada em seu tremendo potencial semântico-pragmático. Pois os famintos também assimilam, mas apenas para acabar com a dor da fome; os antropófagos assimilam para incorporar a seu próprio organismo a sabedoria dos devorados. Têm, para isso, de aprender a comer (como o Gastro-cinema mostra). Muitos filósofos europeus, de Kant e os idealistas alemães a Wittgenstein, pensaram nos limites do saber. Oswald vê os limites em termos de tabu, e a sua superação não, como os idealistas, em termos de

especulação (o esforço do conceito, cuja ausência mostra, para os europeus, a nossa preguiça e incompetência filosófica), mas em termos de devoração, de uma prática efetiva: nós não especulamos, nós comemos. Tobias Barreto advertia que o brasileiro não tem cabeça filosófica, mas talvez o brasileiro (e o latino-americano) tenha outras partes do corpo que sejam filosóficas. Não se filosofa apenas com a cabeça, ou talvez o europeu filosofou apenas com a cabeça, mas nós utilizamos outras partes do corpo além dela. Talvez o nosso estômago seja mais filosófico do que a nossa cabeça. É com o estômago que Oswald pensa a superação de limites, a passagem do tabu ao totem, a genuína assimilação. É bom proveito.

Como seria “assimilar” o saber europeu? (Como deveríamos comer? Com talher?). Quando leio Heidegger, por exemplo, como devo ler para ser um bom antropófago, e não meramente um comentador canibal e faminto? Em primeiro lugar, não deveria lê-lo *bem*. Ou seja, de maneira confiável, de tal forma que outros pudessem estudar Heidegger por intermédio de meu texto. Não deveria haver nada de “pedagógico” em nossos textos antropofágicos, deixar que os acadêmicos continuem fazendo o que já fazem tão bem e competentemente, os indispensáveis manuais e apostilas, as eternas introduções, as úteis coletâneas de textos clássicos, dicionários e outras pérolas de boa venda. Leitura antropofágica não deveria ser leitura literal, procurando repetir, reiterar, repor o que Heidegger já disse tão bem. Isto seria ainda improvável comentário, que, como mencionei em “Descobrimo a pólvora...”, não consegue, nem ele, não ser original em algum ponto. Deveríamos comer Heidegger por pedaços, tirar os mais gostosos de acordo com os próprios projetos e expectativas e sem qualquer compromisso de ter de acompanhá-lo até o fim em seu próprio percurso assimilativo: tenho meu percurso, senhor Heidegger, e posso abandonar o senhor quando quiser. Não confie em mim.

Não se precisa “citar” Heidegger, nem dizer a cada instante “segundo Heidegger”, “na concepção de Heidegger”, e essas dificuldades de estilo que tanto atormentam os comentadores. Na verdade, o leitor deveria descobrir por si só que se trata de um texto em que Heidegger tem tudo a ver. Poderia nem ser mencionado. Assimilação total. Assinalar para o autor ainda aponta para uma assimilação malfeita, para um distanciamento ansioso e referencial. Ignorar o autor tratado mas, talvez, transitando seu universo, respirando na sua atmosfera, deixando-o suar por nossos poros. Heidegger (no caso) deveria fazer parte de um texto novo, de um ambiente novo, ser revisualizado dentro de um palco onde jamais os heideggerianos de carteirinha ousariam vê-lo, fora da Floresta Negra. A coisa totêmica, porém, não me seduz: não devoramos Heidegger para ficarmos com as suas virtudes, assim como os guerreiros comiam guerreiros para lutar tão bem quanto eles. Não comemos Heidegger para aprender a escrever “Ser e Tempo”. De forma alguma. Nem queremos macaqueá-lo. Devoramos Heidegger como Heidegger devorou Anaximandro, Platão, Kant, Duns Scotus e Hegel: não para escrever como eles (como todos eles!?), mas para dizer sua própria palavra predadora.

Que o devorar seja reflexão filosófica, luz que ilumina categorias e ambientes de pensamento, este é sempre o desafio. Focar um assunto (as coisas mesmas) como se Heidegger estivesse olhando-as, ou tentar imaginar o que Heidegger diria acerca de uma questão que ele jamais pensou. Ou, melhor ainda, esquecer totalmente Heidegger e seguir sozinho. São algumas sugestões de como aprender a perder-nos na nossa própria cultura, machucados e irritados, em lugar de encontrar-nos, felizes e realizados, numa cultura que não desenha nosso rosto.

Ainda vejo, no entanto, a “totemização” oswaldiana como algo meio otimista e luminoso, e me incomoda. Já desde o início o modernismo de Oswald me pareceu demasiado inserido na atitude progressista e desenvolvimentista, demasiado entusiasmado com a tecnologia, o progresso

e a coisa internacional, demasiado preocupado com a “exportação” do Pau Brasil para o resto do mundo. Isto me parece incongruente com a radicalidade da proposta, pois se desafirmos as formas canônicas de exposição de ideias, dissolveremos qualquer ideia fixa de “progresso” na falta de referências clássicas para medi-lo. O que significa que, depois da onda toda modernista, talvez não tenhamos nada para exportar (o que seria bom!), mas talvez só algo para nos comprazermos de maneira plena e não exportável, uma espécie de tabu caboclo falado num português incompreensível, impossível de ser totemizado.

O afirmativismo oswaldiano já vem embutido na ideia mesma do matriarcado, com essa mãe parcial e mutilada que apenas mostra seus seios generosos de branco leite, sem que se diga ao pobre filho, mesmo depois de amamentado, que a sua amada mãe o colocou na dor, na corrupção e na morte. É aquele lado mortal da natureza que já fica oculto na própria palavra “natureza”, que vem de “nascor”, nascer, como se nascer fosse o único que a natureza faz, como se Mãe Natureza não nos matasse diariamente; parcialidade insuportável que me levou a cunhar o neologismo “natu-mortaleza”, para restituir à mãe todo seu potencial construtivo-destrutivo que a caracteriza, agora sim, com plenitude. Na sua contraposição à cultura messiânica, cultura da morte, da esperança ultraterrena e a salvação, a cultura antropofágica quer se apresentar a si mesma como cultura da vida, mas o transcendentalismo messiânico não é negativo, apenas a outra cara do afirmativismo nietzschiano. A descoberta da “natu-mortaleza” nada tem a ver, *per se*, com messianismo. Parece-me que a dimensão negativa da antropofagia não foi bem trabalhada por Oswald, poeta finalmente.

Vejo esse mesmo afirmativismo parcial, tão típico da nossa cultura, também na própria ideia do comer, do devorar, pois o incorporar é apenas parte do processo todo, também expelimos o que incorporamos, o desincorporamos. A defecação é a parte sempre escamoteada da antropofagia

afirmativa oswaldiana: parece que o comer não cria dejetos, não tem nada para expelir, é pura assimilação celular, sempre proveitosa e sem resíduos. Assim como a mãe apenas cria e ama, sem matar, o antropófago apenas come, sem defecar (escamoteio aqui a melhor palavra, que daria o bom ritmo da sentença). E, de fato, detrito e morte se intersecam: a merda (perdão, ouvidos cultos) não é senão comida morta. Por isso, talvez, não se queira falar disso, não se pensa que o defecar mereça um pensamento (de filósofo profissional, é claro; no cinema, Luis Buñuel já pensou nisso em “O fantasma da liberdade”, e na literatura, Milan Kundera em “A insustentável leveza do ser”, em que ele afirma que “... a merda é um problema teológico mais espinhoso que o mal”, 2007, p. 278). Só perguntamos como assimilar Heidegger, mas nunca como defecá-lo, para completar a metáfora graciosa.

Os nossos textos sobre Heidegger ou com Heidegger serão essa defecação simbólica, esse resíduo triste? Pois, de certa forma, o que escrevemos sobre os europeus que comemos é a nossa expulsão, o que fizemos com eles nas nossas próprias entranhas transtornadas; Oswald frisa o que fica em nós quando comemos o conquistador, o que é incorporado em nossas células e sangue e nos faz viver, mas esquece dos resíduos, do elemento fecal da cultura, da assimilação cultural, do que jogamos fora sem volta nem proveito. Pode? Uma antropofagia incompleta? Isto acontece sempre que se deixa o negativo de lado. O corpo, a parte animal. Pois é o corpo que come, sem corpo não há antropofagia; o corpo expele, desde suor e lágrimas até outras excrescências menos rimáveis. Na Europa culta não há, claro, categorias filosóficas para essas coisas (imagina um filósofo britânico falando disso?).

À luz da Filosofia oswaldiana, vejo a nossa atual situação filosófica como claramente messiânica, patriarcal e afastada de qualquer antropofagia, como um conglomerado de ensaios salvadores, com fortes ideias do que deve ser assimilado num sentido inerte e cumulativo para ser

um “bom profissional”. Colocamo-nos numa corrida que não podemos ganhar, cuja meta fica cada vez mais longe, numa luta por uma modernidade (e uma pós-modernidade!) que não é a nossa, que não nos diz respeito. Por puro medo de criar tradições. Não digo que a antropofagia seja o caminho, mas é o aceno de alguém que se atreveu a pensar.

Melancholia: A Filosofia No Brasil Entre a Extinção e a Nova Alexandria (Uma reflexão sobre três tipos de textos filosóficos)

O que a Europa nos ensina

Na presente geopolítica intelectual, é fato que a Europa conquistou a centralidade do mundo filosófico por meio de ações de expansão e destruição de culturas, após ocupar posições periféricas durante séculos. Este processo aconteceu, entre outras coisas, mediante poderosos mecanismos de autovalorização das próprias produções intelectuais e desvalorização das alheias. Na verdade, já na sua “origem grega”, a Filosofia foi possível pelas condições criadas pela sociedade escravagista e, na época moderna, pela força da colonização.⁶ A bela e equilibrada Filosofia europeu-ocidental foi um ganho de guerra, um prêmio pela

⁶ Para uma crônica da construção da cultura europeia moderna por meio da conquista e da depredação de outras culturas, não apenas no passado mas nos atuais processos de colonização, consultar os clássicos latino-americanos (sim, existem já esses clássicos) Galeano Eduardo, “Las venas abiertas de América Latina” e Dussel Enrique, “1492. El encubrimiento del otro”, além de Mignolo Walter, “La Idea de América Latina”, dentre uma vasta literatura hispano-americana muito pouco lida nos departamentos de Filosofia brasileiros.

dominação sobre o Outro, precisamente aquilo que essa mesma Filosofia, em seu conteúdo ético, lógico e político, condena. A civilizada Europa pisa sobre cadáveres.⁷

Seja o que for, entretanto, que pensarmos das produções filosóficas vindas da Europa, elas se caracterizaram sempre pela sua atitude de fazer Filosofia por intermédio das próprias forças reflexivas num veio autoral, e não de mera cópia. Especificamente no período moderno, filósofos europeus como Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, entre muitos outros, acentuaram veementemente este caráter pessoal e próprio do ato de pensar. A Filosofia europeia foi resultado de uma grande coragem existencial, de um poderoso ato de vontade criadora. A Europa conquistou e depredou intelectualmente porque estava certa de ter alguma coisa para impor, um pensamento que não tinha um valor “em si”, mas que ganhava valor pela poderosa e constante força de uma autovalorização convicta.

Um dos filósofos europeus mais criticados desde a Filosofia da liberação, o grande ícone da modernidade conquistadora, René Descartes, desde jovem já pregava o filosofar como tarefa própria e como compromisso, como envolvimento existencial (muito antes da Filosofia da existência) com as coisas mesmas, como vida filosófica contra qualquer Filosofia de Escola, contra qualquer Escolástica (não apenas contra a específica Escolástica medieval, da qual ele não conseguiu sair completamente). Ele exprimiu a modernidade europeia em termos de apropriação e emancipação do intelecto, em particular nos dois primeiros capítulos do Discurso do Método; admite ali não ter uma inteligência brilhante, assume a mediocridade de seu espírito e a curta duração da

⁷ Foi um filósofo europeu quem escreveu: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamim Walter, “Sobre o conceito da história, 1994).

sua vida; e manifesta não querer servir de modelo para ninguém, mas apenas explicar como ele conduziu pessoalmente a sua razão (tanto que seu livro é, assumidamente, um testemunho autobiográfico).⁸

Em seu conhecido opúsculo “O que é Ilustração?”, Kant define o esclarecimento como a saída da minoridade, que é “*a incapacidade de servir-se de seu próprio entendimento sem a direção de outro indivíduo (...) a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem*” (Kant, 1985, p. 100); e aponta o filósofo alemão para a preguiça e a covardia como as causas pelas quais muitos continuam menores toda a vida, seguindo comodamente a tutela de livros ou pessoas que lhes permitam não pensar, por medo de cair. “*Ora – continua Kant – esse perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas*” (Kant, 1985, p. 102). Kant não declara que esta liberação da tutela seja uma tarefa fácil ou curta; assim como Descartes se refere a seus longos anos de estudo, Kant escreve que, mesmo sendo perfeitamente possível para um público se esclarecer, possivelmente só o conseguirá de maneira muito lenta e não através de revoluções violentas e forçadas.

No anexo a suas “Preleções de Lógica”, Kant tenta introduzir a ideia da ilustração numa pedagogia concreta: trata-se de fazer com que o aluno pense, em lugar de preencher sua mente com conhecimentos que lhe são alheios e que ele não pode ainda pensar por si. Falando do professor, Kant escreve: “*Em suma, ele não deve ensinar pensamentos, mas a pensar; não se deve carregá-lo, mas guiá-lo, se quer que ele seja apto no futuro a caminhar por si próprio*” (Kant, 1992, p. 174). Ele nega a seguir que a filosofia componha um conjunto de conteúdos a serem ensinados

⁸ Esta dimensão “existencial” da atitude filosófica de Descartes foi extraordinariamente bem-exposta por dois filósofos brasileiros contemporâneos: Gilberto de Melo Kuwavski, em “Descartes Existencial”, e Gerd Bornheim, em sua “Introdução ao filosofar”.

(tal como acontece nas ciências empíricas), de tal forma que se pudesse dizer: “...*procurai entendê-lo e assimilá-lo, sobre isso edificai no futuro, sereis então filósofos...*” (Kant, 1992, p. 175).

Depois de Kant, Hegel considera a Filosofia como um processo de apropriação da vida do pensamento, e vê este processo como inseparável do estado histórico de uma língua viva. No prefácio da 2ª edição da “Ciência da Lógica”, ele salienta que a matéria do pensamento – em seu caso, a Lógica – seria um corpo morto sem a animação do pensamento; mas as formas do pensamento estão todas consignadas na linguagem humana, que não é apenas um meio inerte de transmissão de pensamentos, mas o âmbito em que as representações são constituídas como conceitos. Hegel considera que certas línguas, como a chinesa, não conseguiram tão ricas determinações de pensamento quanto a língua alemã; por isso, porque as formas do pensamento estão já presentes nas linguagens dos povos, “...a filosofia não precisa em geral de nenhuma terminologia especial” (Hegel, 1982, p. 43), embora certamente possam aceitar-se algumas palavras de línguas estrangeiras que conseguiram cidadania pelo uso.

Schopenhauer, antagonista de Hegel em tantas coisas, concorda plenamente com ele no que se refere à autonomia de pensamento e escreve, em plena maturidade, vários textos específicos sobre o assunto, incluídos na obra “Parerga e Paralipomena”:⁹ principalmente “Sobre a filosofia universitária”, “Sobre a erudição e os eruditos” e “Pensar por si mesmo”. No primeiro texto ele contrapõe a Filosofia como afazer autônomo com a “Filosofia institucionalizada” como ganha-pão a serviço das instruções do Estado (e, sorrateiramente, da Igreja). Os filósofos funcionários do Estado não podem ensinar aquilo que contrarie as ideias

⁹ Esta obra (como muitas de Husserl, Scheler, Marcel, Jaspers, Hartmann, etc.) não teve até hoje tradução completa para o português, mas apenas de partes da mesma, como se se tratasse de obras independentes; a obra está inteiramente traduzida ao espanhol. Cito aqui pela edição espanhola. (Ver referências).

nas quais seu pagador se institui. Kant foi um filósofo que soube manter separados seu pensamento e os ensinamentos de obrigação estatal, e quando sua reflexão sobre religião contrariou a opinião oficial, optou por calar. Os “filósofos de cátedra” – como os denomina – são mentalidades medíocres que lidam com os conteúdos elevados da Filosofia, mas são incapazes de um único pensamento.

Alguns, cientes desse inconveniente, abasteceram-se de uma provisão de pensamentos alheios (...) eles jogam com esses pensamentos para lá e para cá e procuram eventualmente combiná-los como as pedras de dominó; eles comparam o que disse este, aquele, outro e mais outro, e então procuram chegar a alguma compreensão do assunto. Em vão procurar-se-ia em tais pessoas alguma visão fundamental, firme e coerente das coisas e do mundo, que repousasse sobre uma base intuitiva... (Schopenhauer, 2009, p. 182. Minha tradução).

Na época de Schopenhauer, a distinção entre “pensadores de cátedra” e “pensadores independentes” era mais expressiva que atualmente, quando os pensadores independentes praticamente desapareceram. Schopenhauer faz a defesa, no texto “Sobre a erudição e os eruditos”, do pensamento independente: *“Diletantes! Diletantes! Assim se referem com desprezo os que se dedicam a uma arte ou ciência por dinheiro, àqueles que o fazem por amor e interesse (...) daí surge o pleno respeito pelas pessoas ‘especializadas’ e seu receio diante dos diletantes”* (Schopenhauer, 2009, p. 971). E coloca o exemplo da teoria das cores de Goethe, debochada pelos acadêmicos como “diletante”. No texto “Pensar por si mesmo”, Schopenhauer escreve: *...uma grande quantidade de conhecimentos, quando o próprio pensamento não os elaborou, tem menos valor que uma quantidade menor mas sobre a qual muito se refletiu* (p. 979). E ainda: *“O filósofo livresco ...informa do que algum tem dito e do que outro opinou e do que um outro objetou, etc. Investigará, por exemplo, se em determinado momento Leibniz*

foi um spinozista, etc.” (p. 983). O intelecto não deveria “...*habituar-se a caminhos já trilhados ... para que o seguimento de um processo mental alheio não lhe estranhe dos seus*” (p. 284).

Em sua “Introdução à Filosofia”, Heidegger nos ensina que não se pode “ser no mundo” sem Filosofia, que a Filosofia acompanha o ser humano enquanto humano; isso porque a Filosofia não consiste em conhecimento ou erudição, mas numa atitude, num gesto, numa abertura, num ethos. Já de entrada, Heidegger critica a própria expressão “Introdução à Filosofia”, por supor que, em algum momento, estaríamos fora dela e teríamos que a ela “nos introduzir”; mas, na verdade, estamos desde sempre na Filosofia; os “filósofos de cátedra” (ele também usa esta expressão) pensariam que se “introduzir” à Filosofia consistiria na assimilação de uma série de conhecimentos; mas quando entramos na universidade já filosofamos, “...*já estamos na Filosofia porque a Filosofia está em nós e nos pertence... de modo constante e necessário porquanto existimos como homens*” (Heidegger, 2009, p. 3). O que o estudo pode é fazer com que a filosofia aconteça em nós; para isto:

“...é possível que precisemos nos ater à história da filosofia (...) Adquirir conhecimentos, mesmo conhecimentos eruditos e abrangentes quanto ao que e como os filósofos pensaram, até pode ser útil. No entanto sua utilidade não se reverte para o filosofar. Ao contrário: a posse de conhecimentos sobre filosofia é a principal causa da ilusão de que com isso estamos alcançando o filosofar” (Heidegger, 2009, p. 5). E mais adiante: “...a posição tanto social quanto profissional dos professores de filosofia ainda não é suficiente para assegurar que aquele que fala sobre filosofia seja de fato um filósofo” (Heidegger, 2009, p. 241).

Finalmente, os grandes clássicos da Filosofia analítica, pensadores tão influentes como Wittgenstein, Russell e Moore, mesmo que pouco dispostos a escrever textos específicos acerca do tópico, mostraram em

suas atitudes¹⁰ e escritos uma maneira não histórica e exegética de fazer filosofia, dando exemplos claros de apropriação de problemas por intermédio de seus próprios projetos filosóficos, mais ainda que os filósofos do continente.¹¹

Brasil na catástrofe planetária (Melancholia). A nova Alexandria

Como países intelectualmente colonizados pela Europa, foi pelo menos compreensível que, ao longo dos séculos 16 e 17, houvesse, por parte das colônias, uma atitude de quase total submissão intelectual aos países dominadores, no sentido de produzir um pensamento imitativo, repetitivo e de comentário; mas já a partir dos séculos 18 e 19 e, sobretudo, no 20, quando já existe uma clara consciência da situação de dependência e seus desdobramentos, junto a um crescimento substantivo da maturidade intelectual, esta mesma atitude de submissão parece tornar-se insustentável.

Poder-se-iam formular claramente pelo menos duas maneiras diferentes de receber o legado europeu: (1) Continuar a expor e difundir o pensamento gerado na Europa; ou: (2) Tentar receber esse legado no sentido de assumir a mesma atitude criativa que os europeus assumiram para construir, valorizar e difundir a sua própria Filosofia. Na opção (1), a Europa nos lega uma Filosofia como objeto de estudo; na alternativa (2), a Europa nos lega uma atitude. Assumindo a primeira alternativa,

¹⁰ Em sua biografia sobre Wittgenstein, Ray Monk lembra Moore dizendo que a Wittgenstein lhe desagradava profundamente as suas aulas nas quais Moore criticava a posição de Ward sobre a psicologia: “Ele me disse que essas aulas eram muito ruins – que eu deveria expor o que eu pensava, não discutir o que outras pessoas pensavam; e não apareceu mais” (Monk, 1995, p. 71).

¹¹ Um bom testemunho da atitude de criação filosófica apresentado por um filósofo de formação analítica é Bryan Magee (2001), em particular o capítulo 2. “Minha apresentação à filosofia acadêmica” e o 17. “O mundo acadêmico”.

reapresentamos os conteúdos da Filosofia europeia; assumindo a segunda, tentamos fazer Filosofia como os europeus fizeram a deles. (Esta segunda alternativa, ao transmitir apenas uma atitude e não um conteúdo, nos permitiria filosofar como eles o fizeram focando conteúdos completamente diferentes dos apresentados na história da filosofia europeia). Se existem de fato modalidades intermediárias entre estas duas opções, é algo que veremos ao longo deste texto.

Por intermédio das universidades e instituições de ensino, os países latino-americanos em geral têm optado fortemente pela alternativa (1), desenvolvendo atividades filosóficas expositivas do pensamento europeu, cada vez mais especializadas e aperfeiçoadas do ponto de vista técnico de estudo de fontes, de línguas originais, tratamento de textos, etc. (o que estou chamando ultimamente, de “tecnologia do texto”, ou a prática do “tecnotexto”). À luz desta opção, aos estudantes de Filosofia novatos não lhes está permitido tentar filosofar como Descartes o recomendara, assumindo uma atitude autônoma, mas apenas, em todo caso, o estudante poderá expor a concepção cartesiana de autonomia intelectual, transformando paradoxalmente o tema da autonomia num objeto a ser exposto, e não em uma atitude a ser assumida.

É fácil ver que a maneira (1) de receber o legado europeu vai inicialmente contra o recomendado e assumido pelos próprios filósofos europeus, pois uma filosofia expositiva e repetitiva não fará um uso autônomo do próprio bom senso (Descartes), não entrará no “esclarecimento” no sentido de se livrar da tutela do outro (Kant), nem desenvolverá conceitos na própria historicidade da reflexão (Hegel), nem evitará a maneira livresca de abordar problemas, deixando de incentivar a intuição mesma do mundo (Schopenhauer, 2009). Além do mais, esta atitude – adotar o legado europeu como mero objeto de estudo - acarreta outras duas características marcantes: sugerir que a Filosofia europeia é a Filosofia única e universal, anulando assim o próprio passado filosófico.

Quando se instaura o filosofar institucional e técnico, o objeto europeu fica absolutizado e, ao mesmo tempo, todos os pensadores nacionais do passado ficam reduzidos a diletantismo, autodidatismo e improvisação e, por isso, eliminados e esquecidos.

A justificativa desta maneira de receptar o legado europeu reside, para os mais radicais, na ideia de que o latino-americano, ao ser comparado com o europeu, parece não manifestar capacidade especulativa abstrata indispensável ao filosofar. Para outros, o problema residiria em que as nossas condições de estudo (no que se refere a bibliotecas, fontes, recursos, etc.) são insuficientes; isto nos tornaria povos ignorantes e atrasados, cuja única função poderá ser, por enquanto, exegética e comentadora, e pela qual, com o tempo, poderão criar-se talvez condições melhores para a produção intelectual própria. No caso específico do Brasil, um conjunto de autores deu voz a estas diversas posições: Sérgio Buarque de Holanda encontra características no brasileiro que “atrasam” o surgimento de pensamento nacional de valor; Paulo Arantes pensa que os brasileiros tiveram até agora de ser filosofantes competentes em lugar de tentar pretensas inovações sem fundamento; e Mário Vieira de Mello vê o Brasil como uma nova Alexandria, cuja missão deveria limitar-se a salvaguardar o tesouro intelectual europeu.

Dos dois primeiros autores mencionados já me ocupei em outros momentos do presente Diário.¹² Em seu livro “Desenvolvimento e Cultura”, Mário Vieira de Mello¹³ escreve: “*No plano político de nada adianta a uma colônia lançar acusações à sua metrópole se as suas condições efetivas não lhe permitem promover a própria emancipação*” (2009), p. 65-66). Segundo

¹² Sobre o pensamento do professor Arantes, ver Parte 1, seção 3, subseção “Não há?”. Sobre Buarque de Holanda, ver Parte 3, “O filósofo cordial (Conversa com Sérgio Buarque de Holanda via Margutti e Flusser)”.

¹³ Agradeço ao professor Paulo Margutti por ter me mostrado a existência deste pensador, atualmente barrado precisamente pelos mecanismos de exclusão denunciados no presente Diário.

este autor, mesmo que possa ser verdade que as colônias foram economicamente prejudicadas por muitas medidas dos países ricos, também é verdade que os países colonizados se beneficiaram enormemente do ponto de vista cultural na sua relação com a Europa. Diante de tal fato, o autor recomenda “modéstia”: *“O fato de que somos um país novo cria limitações para as nossas possibilidades de assimilação cultural que precisamos apreender a aceitar com simplicidade e modéstia, se quisermos realmente possuir um dia a estrutura de uma consciência verdadeiramente nacional”* (p. 76). Outra visão das coisas nos tornaria:

...num povo de ressentidos, de ignorantes, de parvenus incapazes de persistirem no caminho por vezes estreito, sempre longo, de um enobrecimento gradual (...) Não alicercemos a nossa eventual prosperidade do futuro sobre a inveja dos países ricos, sobre o ressentimento da nossa situação mais modesta, sobre a ingratidão dos benefícios reais que já nos foram dispensados (p. 97).

O passo decisivo a ser dado para determinar o lugar que cabe ao Brasil no mundo filosófico, segundo Vieira de Mello (1986), é dado num outro livro seu, “O conceito de uma educação da cultura”, publicado mais de 20 anos depois. Aqui se admite, devido a particularidades da emancipação política do Brasil, que *“...tomamos o partido de sermos simples depositários daquilo que consideramos ser um patrimônio precioso da humanidade, isto é, tomamos o partido de sermos simples depositários da Cultura”* (Vieira de Mello, 1986, p. 42), o que apresenta, segundo ele, notáveis semelhanças com o papel que teve a Alexandria em seu próprio tempo. A própria alienação desta cidade foi o que lhe permitiu *“...transmitir à posteridade as riquezas do patrimônio cultural acumulado pelos gregos”* (p. 43). Como o Brasil nunca recebeu totalmente um patrimônio cultural, em seu caso a atitude alexandrina teria um sentido altamente criador (p. 45).

Tudo acontece como se, guardando, traduzindo, transcrevendo, copiando e comentando, os brasileiros fossem, ao mesmo tempo, aprendendo. Este caminho seria, para Mello, o mais apropriado para o Brasil, mesmo implicando assumir a imitação, o artificialismo e a alienação (p. 193), pois: “*A verdade é que a situação cultural do Brasil é calamitosa. Somos um povo profundamente ignorante e essa ignorância é o veredicto a que se chega inexoravelmente depois de uma pesquisa realizada de alto a baixo nas diversas camadas da sociedade brasileira*” (p. 195). E conclui: “*Não é preferível trabalhar para o Brasil obscuramente, humildemente, sem procurar colher louros no estrangeiro antes que sejam conquistados os objetivos que nos tornariam merecedores de aplausos de nossos compatriotas?*” (p. 203).

Esta tríade de grandes pensadores brasileiros (Holanda-Arantes-Vieira de Mello) instala a ideia do brasileiro não ser capaz de Filosofia, seja por razões nacionais e estruturais (Holanda), seja por motivos mais institucionais e sociais (Arantes, Vieira de Mello). Estas posturas têm sido típicas da recepção (1) do legado europeu, na medida em que elas optaram por considerar tal legado como objeto de estudo, não como atitude. Este, no entanto, é um curioso eurocentrismo, porque tal postura se coloca frontalmente contra a ideia de Filosofia dos clássicos europeus antes mencionados (entre muitos outros). Por exemplo, contradiz a ideia heideggeriana da Filosofia como vinculada com o ser-aí humano; a analítica existencial deve derrubar a tese do brasileiro “não ter cabeça filosófica”, uma vez que a Filosofia está ligada ao ser-no-mundo humano e os brasileiros são tão Dasein quanto os alemães, por mais desleixados ou “cordiais” que possam ser. Mesmo suspender o exercício da Filosofia, ou conformar-se com o estado atual das coisas, já terá sido – na linha de Heidegger – um gesto inevitavelmente filosófico.

Por outro lado, nos estudos universitários de Filosofia na América Latina são eliminadas as línguas nacionais (até o ponto de um professor de Filosofia se lamentar de que “padecemos da maldição de escrever em

português”), e se impõe aos estudantes a obrigação de estudar línguas estrangeiras (muitos jovens pensadores brasileiros são eliminados nas provas de proficiência em língua inglesa), contra a ideia de Hegel de as línguas nacionais serem fundamentais para desenvolver conceitos. De tal forma, parece que o sistema brasileiro de Filosofia, apesar de seu enorme apreço pelo pensamento europeu, não assume a atitude do europeu diante do ato autônomo de filosofar, do envolvimento existencial do pensamento e do pensar desde as articulações conceituais da própria língua.

A ideia de ter de se “preparar” para a autonomia de pensamento não é totalmente alheia ao que a Europa nos ensina, pois já vimos Descartes relatando seus longos anos de estudo, e escutamos Kant manifestando que não é fácil entrar no esclarecimento; por seu lado, Schopenhauer e Heidegger foram dois pensadores eruditos, profundos conhecedores da história da Filosofia europeia; de maneira que nenhum grande pensador europeu negou que para filosofar seja importante – embora não estritamente necessário, como o provaria, por exemplo, o caso de Wittgenstein – transitar por longos anos de preparo. O que preocupa, no entanto, na alegação latino-americana, e brasileira em particular, de “não estarmos ainda preparados para a autonomia de pensamento”,¹⁴ é que não se vê qual seria o desfecho deste longo preparo; Descartes filosofou (bem ou mal) depois de seus 11 anos de viagens e de estudos; Kant filosofou depois de muitos anos de preparo, e publicou suas melhores obras após os 50 anos; mas o “preparo” latino-americano parece, porém, não ter prazos, e se autoalimentar indefinidamente da própria seiva de uma infinita tarefa de aperfeiçoamento.

¹⁴ Sem entrar a discutir o sentido desta mesma frase que, em termos kantianos, seria discutível em sua própria formulação: “não estar preparado para a autonomia” parece tão discutível quanto “não ter direito à verdade”, expressão rebatida no famoso opúsculo sobre a mentira.

A ideia (ou ideologia?) do “longo preparo para a autonomia” pode ser já uma parte da própria atitude (1) de recepção do legado europeu: transformar o pensamento europeu em objeto a ser repetido e se considerar a si mesmo como indefinidamente despreparado para fazer outra coisa, parecem fazer parte do mesmo pacote; por outro lado, no caso de Descartes, Kant, Heidegger ou Deleuze (um exemplo muito bom, porque este badalado filósofo francês começou escrevendo livros sobre Hume e Spinoza, o que ele considerava literalmente como um preparo para filosofar), eles já filosofavam quando estudavam e comentavam; se não fosse assim, desse preparo nunca teriam surgido obras como o Discurso do Método, a Fundamentação da Metafísica dos costumes, Ser e Tempo ou Diferença e Repetição; comentários e obras autorais têm diferente estrutura textual, e é tão difícil uma obra autoral sair de uma série de comentários quanto um gatinho sair de um casal de cachorros; são coisas de diferente natureza.

O segundo texto: “pensando com o autor” (ou “textos-acompanhamento”)

Existe uma contra-argumentação interessante a esta minha linha de argumento, que consiste em negar que todos os pensadores (e especificamente no Brasil) contrariem, de fato, as exigências kantianas, hegelianas ou heideggerianas de um pensar autônomo e façam apenas meros “comentários”. Para exemplificar isto, aponta-se fundamentalmente para a produção de um específico tipo de texto que se apresenta como sendo reapropriação, reinterpretção e crítica do pensamento europeu, no sentido de um “pensar junto” aos grandes pensadores sem a eles submeter-se nem se limitar a comentá-los. Este tipo de texto costuma estar pontuado de citações e referências, mas seguindo o fio condutor de algum problema para pensar o qual os autores europeus citados forneceriam apenas – segundo se alega - as ferramentas conceituais. Estes textos

não se limitariam, pois, a “comentar” Kant, Wittgenstein, Foucault ou Deleuze, mas a “pensar junto” com esses pensadores, usando-os para guiar o próprio pensamento.¹⁵

Teríamos, assim, na atual situação de institucionalização da Filosofia, pelo menos dois tipos de textos filosóficos e suas nuances e casos intermediários: (1) os textos-comentário (marcadamente históricos e exegeticos, de exposição do pensamento de autores europeus); (2) os textos de “pensamento com” (quando os autores europeus seriam trazidos à tona dentro de um processo de pensamento próprio), que poderíamos chamar, talvez, texto de “reflexão acompanhada” ou “texto-acompanhamento”. A existência deste tipo de texto justificaria dizer que não é verdade que a totalidade da produção filosófica institucional vai contra a concepção europeia de um filosofar autônomo.¹⁶

Não há outra maneira de esclarecer esta questão a não ser mediante análise de alguns textos que parecem ser típicos textos-acompanhamento; escolho um deles, pela sua grande qualidade e interesse, que trata da questão do cinismo.¹⁷ Já no início do texto, o autor menciona a “Crítica da razão cínica” de Peter Sloterdijk, com o que sugere que uma discussão sobre cinismo dificilmente possa hoje ignorar este livro. Explica-se que Sloterdijk parte de uma frase de Marx e da sua leitura da mesma, e de algumas vinculações que este autor faz entre a “falsa consciência” e a

¹⁵ É claro que para os mais convictos dos clássicos europeus, esta ideia de “pensar com” deve ser ininteligível; Schopenhauer (2009), por exemplo, acharia isto simplesmente absurdo: se filosofar é desenvolver um pensamento em contato com as coisas mesmas, não é possível fazer isso acompanhado por outro pensador; segundo ele, no momento decisivo, a questão será apenas entre você e o mundo, sem mais intermediários.

¹⁶ Um problema inicial desta bipartição é que então os autores do primeiro tipo de texto vão alegar que seus textos pertencem, na verdade, ao segundo tipo; ninguém vai se reconhecer apenas como comentador ou exegeta – alegando que não está meramente expondo, mas se apropriando – e o primeiro tipo de texto vai tender a se esvaziar.

¹⁷ “Was ist Zynismus?”, de Vladimir Safatle, incluído em seu livro “Cinismo e Falência da crítica”, p. 67-89. (O título do original está em alemão).

sua crítica. O autor expõe que Sloterdijk entende o cinismo como “uma ideologia reflexiva” ou uma “falsa consciência esclarecida” e cita, em pé de página, momentos do texto do autor explicado (Safatle, 2008, p. 68). Ao referir-se ao cinismo como “diagnóstico de uma época”, na qual o poder deixou de temer a crítica do mecanismo ideológico, cita uma frase do filósofo Slavoj Žižek (p. 69). Depois disto, o autor reflete por conta própria acerca do funcionamento da razão cínica dentro da lógica interna do poder. A seguir, menciona que Foucault (citando a “História da sexualidade”) abriu um campo profícuo de reflexão a respeito da noção de “relação”, e que tal reflexão pode ter utilidade para pensar a questão do cinismo (p. 70).

Levando em conta tais discussões, o autor propõe uma primeira definição operacional do cinismo, dada em termos da teoria de atos de fala, como uma enunciação da verdade que anularia a sua própria força perlocucionária (Safatle, 2008, p. 71). O autor fala aqui de uma “usura da verdade”, tomando o termo de Bruno Hass. Volta-se aqui à caracterização de Sloterdijk, que é explicitamente citado e comentado (p. 71-72). O autor do texto sugere que a questão do cinismo se movimenta no plano da enunciação, e não no estrito patamar da verdade semântica (p. 72); aqui o autor capta o fato de que este fenômeno pode ser visto por meio de “contradições performativas”; neste ponto do texto, Habermas é trazido à tona, e citado (do livro “Consciência moral e agir comunicativo”) (p. 73). Esta citação dá uma ideia acerca do requisito da sinceridade. Isto é de imediato ligado com o “princípio de expressibilidade” de Searle, que é citado em nota de rodapé (p. 73). O autor faz aqui uma interessante reflexão expressa em termos da teoria de atos de fala; a ideia de background parece aqui relevante, e Searle é de novo citado (p. 74).

Neste ponto do texto, o nosso autor dá um novo giro e propõe compreender o cinismo como “um problema de indexação”. Neste momento, há uma extensa reflexão pessoal sobre os paradoxos da tolerância como

forma interessante de cinismo nos processos de colonização e adaptação (p. 76-83). No final deste trecho, o autor declara que certos impasses da racionalidade, mostrados pelo cinismo, são claramente visíveis no interior da tradição hegeliana de crítica da modernidade. E cita-se Zizek, dizendo que cinismo seria uma “discordância legitimada”, o que leva o autor a se perguntar como o cinismo poderia sustentar-se como tal discordância (p. 83). Depois da análise de um texto de Kojève sobre o imperador Juliano (p. 84-87), entra-se na parte final do texto por meio de uma ideia de Agamben sobre o “estado de exceção”, ilustrada em vários de seus livros, mostrando-se as aplicações paradoxais do estado de exceção como cabendo nas definições prévias de cinismo (p. 87-89).¹⁸

Este procedimento de “pensar com” deste tipo de texto é muito interessante e ensina muita coisa; mas observo que o texto “pensar com” (ou “texto-acompanhamento”) poderia ser visto ainda como uma forma diferente e mais sofisticada de comentário, na medida em que partilha de algumas de suas características típicas: continua pensando dentro de uma delimitação alheia do âmbito do pensamento, deixando o próprio discurso ser guiado pelas categorias propostas pelos pensadores utilizados e citados (no caso em apreço: “falsa consciência”, “ideologia reflexiva”, “falsa consciência esclarecida”, “relação”, “usura da verdade”, “contradição performativa”, “princípio de expressibilidade”, “background”, “discordância legitimada”), passando de uma referência à outra e deixando menos espaço para o próprio pensamento. O comentário coloca-se, neste tipo de texto, em outro formato que o tradicional, mas não vejo por que não considerá-lo como uma forma – menos linear e certamente muito mais rica – do comentário, como outra forma de evitar ou adiar o encon-

¹⁸ Sou ciente do caráter esquemático deste resumo, e o leitor deveria experimentar pessoalmente o prazer de ler o texto por si mesmo, o que merece amplamente o esforço; só espero que estes poucos elementos sejam suficientes para tornar claro o que quero mostrar aqui.

tro traumático com as coisas mesmas. Em lugar de, digamos, comentar uma ideia de Aganbem, desenvolve-se uma temática na qual Aganbem tomou parte, mencionando o autor-fonte ao tratar desse assunto. Abordar um tema, e não um autor, porém, pode ainda manter-nos no âmbito do comentário; diria que o “texto-acompanhamento” apresenta um tipo de comentário vertical (ou paradigmático, para abusar da expressão de De Saussure) muito rico (na medida em que envolve comentários de muitos autores dentro do mesmo texto), diferente do tradicional comentário horizontal (sintagmático) ou linear.

Existem, no contexto brasileiro, nuances interessantes deste tipo de texto: livros como “Vida Capital” (2011) e “A vertigem por um fio” (2000), de Peter Pál Pelbart, contêm textos-acompanhamento, porém num estilo no qual a referência a autores parece mais “solta”. Nestes textos, não obstante, já há um triplo condicionamento inicial: o situar-se do autor dentro de uma problemática – em geral, europeia - já em andamento (por exemplo, a questão das subjetividades, o pós-modernismo, etc.), e também numa certa atitude em voga (por exemplo, o discurso aberto, antimetafísico, não identitário, “rizomático”) e inclusive no ambiente de pensamento de certo pensador (aqui, marcadamente, Deleuze, com quem o autor admite a sua “afinidade teórica”, sem descartar “outras entradas nem hibridismos diversos”). Aqui o “pensar com” está muito carregado de referências-apoio sem as quais o texto não decorreria.¹⁹

Em outros casos, o texto-acompanhamento se aproxima já em grande medida dos textos do terceiro tipo que vamos estudar na próxima seção; um exemplo disto seriam os incluídos no livro “Composições”

¹⁹ Deixo de lado o fato de alguns dos textos incluídos nestes livros serem abertamente comentários do primeiro tipo, como “Literatura e loucura” e “Da psicose”, do livro “A vertigem por um fio”.

(1976), de Sandra Corazza e Tomaz Tadeu.²⁰ Neste livro, há realmente uma utilização profusa do referencial deleuziano (e outros) na construção de textos extremamente livres e envolvidos em questões além das propostas pelas fontes (penso especialmente no último texto do livro “Infancionática...”, extremamente criativo). Os autores, entretanto, esclarecem que os textos foram “limpos” de citações para não poluir a leitura; mas no final de cada capítulo eles fazem questão de trazer todas as referências bibliográficas que foram levadas em conta na elaboração dos textos, constituindo o que os autores chamam “ideias-força”. Isto prova, talvez, que é possível fazer um texto guiado por Deleuze sem mesmo mencionar ou citar Deleuze, este sim, um filósofo do terceiro tipo (ao qual eu vou me referir na próxima seção).

É muito importante assinalar aqui que uma boa parte de livros de pensadores europeus contemporâneos “de ponta” (e muito lidos na América Latina!), são também “textos-acompanhamento”, tais como: “A escritura e a diferença” e “A voz e o fenômeno”, de Jacques Derrida, “As aventuras da diferença” e “O fim da modernidade” de Gianni Vattimo, “A linguagem e a morte” de Giorgio Agambem, “O discurso filosófico da modernidade” e “Pensamento pós-metafísico” de Habermas, e os ensaios de “Verdade e progresso” de Richard Rorty, entre muitos outros. Em todos estes trabalhos, seus autores veiculam seus próprios pensamentos por meio de um verdadeiro cipoal de referências bibliográficas. Isto pareceria indicar que uma boa parte dos pensadores europeus contemporâneos recebeu o legado europeu (seu próprio legado) como objeto de estudo diferenciado (quando não como objeto de mero comentário

²⁰ Agradeço todas estas informações bibliográficas sobre Pál Pelbart e os outros autores, ao professor Wanderson Flor, da UnB. Remeto o leitor à leitura destes textos, todos eles muito importantes para a nossa questão, além de seu enorme interesse intrínseco. Espero que estas poucas indicações sejam suficientes para exprimir meu pensamento sobre os diversos tipos de textos filosóficos, uma discussão que considero da maior relevância no momento atual dos estudos filosóficos na América Latina.

horizontal), e que a atitude mais apropriativa e autoral dos clássicos do pensamento europeu – como foi documentada na primeira seção – foi esquecida inclusive na Europa. É somente isto o que podemos fazer hoje em filosofia? Só podemos escrever textos sobre textos? A coisa mesma foi embora? É o que veremos a seguir.

O terceiro texto: Vilém Flusser como sintoma

Dentro da Filosofia institucionalizada nos deparamos com textos de um tipo bastante invariável: textos abertamente históricos e expositivos, textos de comentários e exegeses, e textos do tipo “pensar junto”, ou “textos-acompanhamento”. Apesar de todos estes serem, numa posição pluralista como a que eu assumo, textos filosóficos talentosos e profícuos, o fato de eles serem os únicos tipos de texto cultivados, recomendados e encorajados pela atual comunidade de filósofos em todo o mundo, com exclusão de outros tipos, os torna, não em si mesmos, mas dentro desse contexto, sujeitos à crítica, não pelo que fazem, mas pelo que não permitem fazer (ao insinuar-se como única maneira séria de expor pensamentos filosóficos). Suspeitamos que exista um terceiro tipo de texto que seria filosófico em seu mais alto grau, se tomamos como critério aquilo que os grandes pensadores europeus antes citados consideravam como sendo contato com as coisas mesmas mediante a própria autonomia de pensamento; um pensar que se debruça em cima de uma questão com as próprias categorias reflexivas, sem rejeitar a presença de outros autores, mas sem deixar eles “darem as cartas”, fazendo com que esses outros autores venham à tona, em todo caso, convenientemente transformados (ou mesmo deformados, pensando, por exemplo, no Kant de Heidegger), pela sua inserção forçosa dentro do próprio projeto de pensamento.

A forma mais fácil de exemplificar este tipo de texto é, claro está, abrir novamente o Discurso do Método, a Fundamentação da Metafísica dos costumes ou a Introdução à Filosofia de Heidegger; nenhum destes pensadores escreveu um texto-acompanhamento. O texto-acompanhamento parece uma invenção contemporânea. A postura oficial proclama, entretanto, que aquela maneira clássica de fazer Filosofia acabou. Tudo já foi dito, de maneiras um pouco “selvagens”, pelos clássicos da Filosofia europeia. No futuro, apenas restaria aparar arestas, comentar, melhorar, tornar mais preciso, quebrar a falsa transparência dos clássicos; ou seja, o que a Filosofia institucional faz muito competentemente.

É interessante observar, no entanto, que não é isto o que acontece na Europa, onde continuam surgindo filósofos autorais, claro que conforme aos novos tempos e aos novos estilos. Após Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein, que já podem considerar-se clássicos, tampouco pensadores como Adorno, Merleau-Ponty, Sartre e Lévinas foram filósofos de mero acompanhamento, apesar de múltiplas referências. Mesmo no meio do surgimento de textos-acompanhamento em âmbito europeu, como os antes referidos, podemos ver na Europa, paralelamente, ainda tentativas de fazer Filosofia de maneira poderosamente autoral; penso em casos como “O sistema dos objetos” e “A transparência do mal” de Jean Baudrillard, “A arqueologia do saber” de Michel Foucault, e “O cartão postal” de Jacques Derrida, mas também, e sobretudo, nas produções vindas do terreno analítico; obras poderosamente autorais são, me parece, “Palavra e Objeto” de Willard Quine, “O nomear e a necessidade”, de Saul Kripke, praticamente todos os livros de Hilary Putnam (mas especialmente “Razão, verdade e história”, “Representação e realidade” e “O colapso da dicotomia fato-valor”), “Intencionalidade” e “A redescoberta da mente” de John Searle, “Visão a partir de lugar nenhum” de Thomas Nagel, “Mente e mundo”, de John McDowell e “Torná-lo explícito” de Robert Brandom, entre outros (e poderíamos incluir também muitos dos artigos de Donald Davidson, que não es-

creveu livros).²¹ Todos estes, e tantos outros, são pensadores que abrem seus próprios caminhos reflexivos e não deixam outros falarem por eles, apesar de múltiplas referências. Para o espírito livre da Filosofia, como representado pelo poderoso pensamento europeu, a questão do “fim da grande filosofia” não parece ser o caso; o momento da autonomia jamais se apaga, ele reaparece em novas formas.

Deixemos provisoriamente a Europa, no entanto, e vamos para um caso muito curioso de filósofo do terceiro tipo que teve uma relação traumática com o Brasil; chama-se Vilém Flusser, um pensador checo que, fugindo da guerra, acabou passando 31 anos no Brasil. Flusser foi tipicamente um filósofo “das coisas mesmas”, de estilo ensaísta, ousado e informal, inserido no pensamento nacional. A melhor maneira de ver Flusser como filósofo é examinar a textura de algum de seus textos mais livres, e ver como ele parece escapar ao texto-comentário e ao texto-acompanhamento, inclusive de uma maneira mais radical que Baudrillard, Derrida ou Searle. Gostaria de fazer isto entrando em cheio em um texto seu chamado “A dúvida”, por ser um texto que se debruça sobre um tema tradicional da Filosofia, e que apresentaria toda a oportunidade para glosar e comentar o já dito (não como se entrássemos, digamos, pela “História do diabo”, que convida muito mais a uma reflexão própria pela originalidade mesma da temática).

Flusser costumava dividir seus textos em capítulos com pequenos títulos contundentes, às vezes de uma palavra só; no caso do texto “A dúvida”, os capítulos são, além de uma introdução, cinco: 1. Do intelecto,

²¹ Haveria de escrever outro ensaio para mostrar em detalhe a originalidade e a autoridade destas obras, especialmente porque muitas delas podem dar a impressão contrária; mas mesmo que estes autores se debrucem sobre problemas previamente colocados por certa tradição (por exemplo, a questão do realismo ou do funcionalismo ou da intencionalidade, etc.), eles o fazem quase sempre numa atitude de proposta de novas perspectivas, jamais de comentário ou exegese histórica; por outro lado, a sua atitude a respeito dos clássicos da Filosofia europeia – Hume, Kant, Hegel – não é meramente hermenêutica, mas de forte reapropriação, fazendo-os ir muito além das suas respectivas letras.

2. Da frase, 3. Do nome, 4. Da proximidade, 5. Do sacrifício. Trata-se de um livrinho de 100 páginas, escrito em estilo de ensaio, como, aliás, quase toda a obra de Flusser. Um estilo leve rápido, ágil e incisivo. Os primeiros parágrafos falam da dúvida como vista e sentida pelo autor. Estes primeiros passos na questão estão cheios de afirmações discutíveis, que dariam arrepios a qualquer acadêmico se apresentados sem o sustento de algum autor consagrado; exemplos: “*O ponto de partida da dúvida é sempre uma fé*”, “*...a fé é o estado primordial do espírito*”, “*As tentativas dos espíritos corroídos pela dúvida de reconquistar a autenticidade, a fé original, não passam de nostalgias frustradas*” (Flusser 2011, p. 21-22). Aqui encontramos algumas das características mais típicas do texto filosófico autoral em seu sentido mais clássico: afirmações taxativas sem uma justificação demorada, intuições iniciais muito fortes, nenhuma alusão inicial a pensamentos de outros no momento de colocar o âmbito da questão, de “dar as cartas” (veremos que referências aparecem depois, ao longo do texto, mas sempre em função da própria colocação inicial do problema) e nenhum medo de estar repetindo alguém ou de não estar sendo original ou dizendo tolices, o que podemos chamar certa responsabilidade do pensamento típica do filósofo (e que poderia ser vista, desde a ótica predominante, como irresponsabilidade!), baseada num pensar por si mesmo, assumindo todas as consequências.

O texto de Flusser é uma retomada da questão da dúvida como “dúvida da dúvida”, que acarreta uma crítica contra a atitude cartesiana em particular – e do pensamento ocidental como um todo – ao pretender este ultrapassar a dúvida na direção de algum tipo de “certeza”; o texto de Flusser visa a “proteger a dúvida” contra essa possibilidade, e manter a dúvida como único patrimônio humano que pode nos salvar do niilismo superficial e do que ele chama “conversa fiada” (uma categoria tomada da rua e reinventada por ele) (Flusser, 2011, p. 22-26). Seus resultados são fundamentalmente anticartesianos de uma maneira extremamente pessoal, irreverentes com o “grande pensador”, que aparecerá como

equivocado e “fatal” para o pensamento ocidental. Nada de “críticas internas” (e muito menos de elogios); trata-se de deslocar a questão para o plano da autenticidade da dúvida. “*Descartes, e com ele todo o pensamento moderno, parece não dar este último passo. Aceita a dúvida como indubitável*” (p. 22). Note a temeridade da generalização (“todo o pensamento moderno”); e segue: a fé cartesiana “...*é responsável pelo caráter científico e desesperadamente otimista da Idade Moderna...*” (p. 23).

Outros autores aparecem de maneira meio extemporânea nos textos de Flusser, sempre com extrema urgência, sem citação e fazendo com eles conexões extravagantes e sem muitas justificativas explícitas (o leitor tem de se virar com poucas e sumárias indicações para captar a profundidade do pensamento), por exemplo: “*Kant afirmava que o ceticismo é um lugar de descanso para a razão, embora não seja uma moradia. O mesmo pode ser afirmado quanto ao positivismo ingênuo. A dúvida na dúvida impede esse descanso. O espírito tomado pela quintessência da dúvida está, em sua indecisão fundamental, numa situação de vai e vem que a análise de Sísifo feita por Camus ilustra apenas vagamente*” (p. 23). Esta conexão entre Kant e o positivismo parece longe de estar “bem-fundamentada”; tampouco há citações nem justificativas destas afirmações; não se sabe onde Kant, ou Camus, afirmaram o que se lhes atribui.

Na verdade, Flusser está tentando repensar a função do intelecto além das dicotomias pro ou anti-intelectualistas: “*A dúvida da dúvida é a intelectualização do próprio intelecto*” (p. 25). O intelecto atuaria, segundo ele, como uma “teia de aranha”, na qual os pensamentos se encadeiam pela dúvida dos pensamentos anteriores e de si mesmo; a dúvida é, pois, motora, e deve ser preservada (p. 43-47, 57-59). Aqui ele faz um uso extraordinário do *Sachverhalt* de Wittgenstein e da *Bewandtnis* de Heidegger (p. 60). Flusser quer pensar num tipo de intelecto que não tente dar conta do inexprimível, não se lançando em algum tipo de misticismo (como o que ele vê, por exemplo, em seu amigo Vicente Ferreira

da Silva, 1964, 1966) (p. 67-68), mas apenas reconhecendo aquilo que o intelecto tem de “manter na dúvida” sem tentar “resolver” (p. 87-89). O texto abunda em expressões poéticas, como “*O nome próprio adora a coisa*” (p. 97), “*A conversação é uma dança ritual em torno do inarticulável*” (p. 101), etc. O livro acaba com um apelo ao “sacrifício”, na medida em que esse intelecto diminuído teria de ser obtido a partir de um tipo de renúncia (p. 109-114).²²

Este livro, pelo seu estilo e conteúdo, parece ser um representante nítido de um terceiro tipo de texto, largamente desaconselhado nas universidades; um texto que em nenhum momento poderia ser suspeito de comentário, nem horizontal nem vertical, porque coloca um problema tradicional num ambiente inédito de pensamento. Trata-se de uma poderosa apropriação, quase de uma devoração, da questão da dúvida. Esse tipo de texto também promove uma nova maneira de ler; se nos mantivermos na postura tradicional, o texto nos resvalará totalmente. Não vejo como este tipo de texto poderia ainda tentar ser reduzido ao segundo tipo, ao do “pensar junto” do texto-acompanhamento. Claro que o filósofo profissional poderá tentar mostrar que as leituras de Flusser estão “implícitas”, que seus pensamentos são “repetições inconscientes” de outros e todo esse trabalho niilista e desanimador do “tudo já foi dito”, tão típico das academias. Ou, simplesmente, se poderia dizer: “Sim, realmente, não se parece com nenhum texto filosófico que conhecemos, mas isso acontece precisamente porque Flusser não é realmente um filósofo, mas um ensaísta poético que nem sequer sabe argumentar e a quem não podemos levar a sério”.²³ Não ser levado a sério parece

²² Igual aos outros casos, remeto o leitor para a leitura do texto original, devido ao sempre insuficiente resumo de obra tão interessante de se ler.

²³ E, de fato, muitos pensaram que Flusser não era um pensador sério. “Flusser se recusava a mencionar outros autores, a criar notas de rodapé; também tinha o hábito de desenvolver uma linha de argumento completamente nova em cada artigo que escrevia. Isto o desqualificava como acadêmico. Muitos críticos apontavam a abundância de hi-

um destino pouco evitável para um pensador em nosso atual ambiente acadêmico, mas isto é problemático no caso específico de Flusser; pois tudo parece indicar que o Brasil, após ter albergado Flusser durante décadas sem reconhecê-lo como pensador, agora admite que ele era mesmo um filósofo.²⁴

Isto parece indicar uma claudicação do sistema do comentário em favor de um filosofar mais criativo. Flusser e Newton da Costa são, possivelmente, os únicos pensadores brasileiros cujas ideias são discutidas na Europa; no caso de Flusser, no entanto, ele não apenas não foi um produto do sistema brasileiro, mas, de certa forma, foi seu opositor.

Instruções para não desaparecer

A situação é grave. O sistema atual mantém uma atitude de ceticismo a respeito das capacidades filosóficas de alunos e professores além da prática competente do comentário ou do texto-acompanhamento. Esta questão parece mais grave no Brasil que no resto dos países latino-americanos, onde o pensamento americanista e, mais recentemente, da liberação, penetrou muito mais a fundo nas respectivas culturas filosóficas nacionais, apesar de todos seus problemas.²⁵ Este sistema eurocêntrico e de comentário – horizontal ou vertical – tal como funciona hoje, não parece ter dado até agora, pelo que sei, muitos filósofos cujas ideias estejam sendo discutidas pelo mundo, e nem mesmo dentro do Brasil (como

póteses e o caráter especulativo da filosofia de Flusser; enquanto alguns se fascinavam, para outros, isto parecia ser a prova da falta de seriedade de Flusser” (Ströhl Andréas, “Flusser como pensador europeu”, incluído em Bernardo e Mendes 2000, p. 50-51).

²⁴ Ver o depoimento do professor Gianotti sobre Flusser na Parte 1, seção 3, subseção chamada “Não haverá?” do presente Diário.

²⁵ Quero dizer que estas correntes de pensamentos foram sempre muito críticas a respeito do eurocentrismo predominante na Filosofia. Tratei detalhadamente deste problema em meu texto “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”.

aconteceu com sociólogos, antropólogos, educadores, historiadores, geógrafos e economistas brasileiros).²⁶ A proposta que decorre da tríade Holanda-Arantes-Mello é perfeitamente viável, e devem existir espaços para que pessoas convencidas de não terem capacidade filosófica própria se transformem em guardiões da cultura europeia segundo o modelo alexandrino. O que não parece justo é que isto seja uma imposição, e não uma opção.

Curiosamente, após a institucionalização da Filosofia, a história oficial conta que a Filosofia começa com ela, especificamente com a fundação (mesmo tardia) das universidades, e que todo o anterior não conta, consistindo apenas em diletantismo, autodidatismo, improvisação e falta de qualidade. Desde a concepção institucionalizada de Filosofia, pensadores como Tobias Barreto - um filósofo anterior a esse processo - ou Mário Ferreira dos Santos - um filósofo contemporâneo dele - simplesmente desaparecem. Se, todavia, adotarmos a atitude europeia de filosofar (como apregoada por Descartes, Kant, Heidegger e ainda instituída por muitos pensadores atuais como Derrida, Baudrillard, Putnam e Flusser), a maneira recomendada de fazer Filosofia nas universidades parece afastar-se dessa atitude, e Tobias e Mário têm mais chances de serem vistos como filósofos que adotaram (com ou sem sucesso) a autonomia ilustrada do pensar (Kant), a historicidade dos conceitos (Hegel) e o envolvimento existencial de um pensamento ser-no-mundo (Heidegger), por mais que os atuais especialistas em Filosofia sejam evidentemente superiores no que se refere à construção cuidadosa de um texto, manejo de fontes, etc.

²⁶ Como Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Theotônio dos Santos, Roberto da Matta, Milton Santos e muitos outros.

A reação não deveria vir apenas por meio de uma atitude revisionista de “resgatar” pensadores do passado, mas, sobretudo, no sentido de permitir que apareçam pensadores no futuro. A anunciada catástrofe planetária – na medida em que a institucionalização da Filosofia é um fenômeno universal que afeta também a Europa – pode ser especialmente prejudicial para estudantes de Filosofia de países dependentes como os latino-americanos. O termo catástrofe não é exagerado: se os estudantes de Filosofia não tomarem plena consciência da situação, eles simplesmente não existirão, não terão existido, não terão nem mesmo a chance de desaparecer, pois estarão desde sempre inseridos dentro de um sistema – não instituído desde a Europa, mas desde os nossos países – que não está interessado em seus pensamentos filosóficos, mas apenas na sua força de trabalho dentro de uma enorme máquina de reprodução de conhecimentos de países hegemônicos, contribuindo dia a dia para a sua própria pobreza intelectual.

A adoção da alternativa (2) de recepção do legado europeu está, a meu ver, bloqueada não porque o latino-americano não tenha “cabeça filosófica”, nem pelas insuficiências da sua interminável “formação”; *os próprios pensadores europeus, como vimos, nos fornecem elementos para derrubar estas fracas hipóteses*. Não; esse caminho está bloqueado pelo próprio sistema que organiza os estudos filosóficos em nossos países, ao manter uma quase total insensibilidade para qualquer aceno a uma atitude filosófica autoral, considerada como “sem seriedade”; pelo desprezo de qualquer filosofar independente; pela atitude de desvalorização do próprio, pela ideia de um progresso filosófico instalado numa linha interminável, ao valorizar trabalho exegético e desanimar como “arrogante” qualquer tentativa de filosofar. Teria de ser lembrada aqui uma verdade elementar: *sem os pensadores autorais, sem aqueles que pensaram com autonomia (de Kant e Hegel a Adorno e Deleuze), os autores de textos-comentário e de*

textos-acompanhamento não teriam sequer o material para fazer seus textos. In extremis, se todos fizessem apenas esse tipo de texto, a Filosofia acabaria, ou teríamos de confiar numa incrível inegotabilidade dos clássicos.

Tratar-se-ia de lutar por uma situação na qual o comentário, horizontal ou vertical, fosse uma opção, e não uma imposição, no qual o ideal alexandrino de Vieira de Mello fosse algo que os jovens pudessem adotar se quiserem, mas ao qual não fossem compelidos. Um espaço onde os estudantes pudessem escrever como Vilém Flusser. Nada disto implicaria abandonar tudo o de bom e de qualidade que foi produzido pelo sistema atual, mas apenas alargá-lo. Não se perderia nada do que foi conquistado, mas se abririam novos espaços para atender vocações que talvez estejam sendo hoje abafadas. Que fique claro para os mais jovens que se o sistema atual continuar igual, o máximo que eles serão é funcionários; jamais pensadores. Não conhecemos hoje nem o nome dos comentadores do século 19 aos quais Schopenhauer se referia (aqueles que estavam preocupados por detectar os períodos spinozistas de Leibniz), mas apenas os nomes das pessoas que, como o próprio Schopenhauer, mesmo ignorados em seu tempo, se atreveram a pensar.²⁷

²⁷ Um bom exemplo europeu de choque cultural entre um texto autoral e as exigências acadêmicas foi o episódio protagonizado por Nietzsche e o doutor em filologia Wilamowitz-Möllendorff em Basiléia (ver Roberto Machado, 2005). Nietzsche lança sua estranha teoria sobre os princípios apolíneo e dionisíaco vinculados com o espírito da música, e o doutor em Filologia o acusa de deixar de lado a filologia científica em benefício de ideias filosóficas inverificáveis, quando não simplesmente poéticas, além de acusá-lo de ignorar Homero e Eurípides. Após atenta leitura do material, acredito que Wilamowitz-Möllendorff estava certo (contra as fracas resistências argumentativas de Erwin Rohde em defesa do amigo Nietzsche). “O nascimento da tragédia” era um texto desregrado, ousado, mal-argumentado, cheio de grandes intuições, como costumam ser as obras geniais. É, todavia, Nietzsche, e não o erudito Willamowitz-Möllendorff, quem ocupa hoje lugar de destaque na história do pensamento. (Talvez nem sequer saberíamos da existência do poderoso acadêmico se ele não tivesse atacado, com argumentos irrefutáveis, o texto do frágil filósofo).

Morte de um Filósofo (Fragmentos de uma entrevista hipotética)

Nota: O autor desta entrevista preferiu guardar seu anonimato, colocando apenas as iniciais de seu nome: V.O. Apenas sabemos dele ser um renomado especialista em Hegel que trabalha num conceituado departamento de Filosofia de um certo país sul-americano.

VO: Caro professor Cabrera, depois de termos lido atentamente seu *Diário de um filósofo no Brasil*, ponto por ponto, e depois de passar por um primeiro estado de indignação, vários colegas (não só do meu departamento) incumbiram-me da tarefa de interrogá-lo acerca de pontos-chave de seu texto que não ficaram claros para nós; ou que nos parecem inexatos, confusos ou mesmo ofensivos e até perigosos. O senhor teria algum problema em aproveitar esta entrevista para falar um pouco sobre esses pontos mais polêmicos?

JC: Em absoluto, ao contrário, isso servirá para esclarecer melhor minhas posições. Apenas pediria que não fôssemos agressivos, que colocássemos nossas diferenças num bom tom e sempre com muito humor.

VO: Vamos começar, então. Professor Cabrera, o senhor escreveu seu *Diário* em várias partes, na primeira tecendo considerações (muito controversas, por sinal) acerca da situação da Filosofia em nosso país, na segunda relatando seu próprio trabalho em Filosofia e na terceira fazendo novas considerações sobre Filosofia no Brasil. Tal como o livro está estruturado, dá a entender que o senhor pretendia apresentar a sua obra como modelo de como seria ser um filósofo no Brasil. Não é essa uma pretensão descabida e arrogante, em particular vindo de alguém que, pela sua qualidade de estrangeiro, não possui um conhecimento profundo da cultura brasileira?

JC: Eu não poderei fazer nada se algum leitor do *Diário* decide tomar-me como modelo. Eu não apresentei meu trabalho como modelo, mas sim como *testemunho*, como amostra de um tipo de atitude filosófica numa certa época e local perfeitamente datados, como uma ilustração das condições em que foi possível (ou impossível) pensar num certo momento da nossa história. Talvez esse tipo de testemunho não seja mais necessário em 2050. Espero que não. Eu acredito ser sobretudo a minha *atitude*, não tanto a minha Filosofia, o que principalmente deveria ser levado em conta. Assim, se os conteúdos da minha Filosofia não interessarem, ainda haverá que julgar se foi errada a atitude com que foi escrita.

VO: Ambas as coisas não estão relacionadas? De acordo com a atitude assumida, o resultado do trabalho será este ou aquele. Pelo fato de ter se interessado, por exemplo, mais em criticar as intuições básicas da lógica formal moderna e da ética, o senhor acabou não apresentando qualquer contribuição efetiva para nenhuma das áreas.

JC: Isso não é bem assim. Se alguém contesta as bases de um certo filosofar, por definição não poderá fazer “contribuições” àquilo que critica. Isso se aplica a qualquer filósofo crítico. Seria, por exemplo, como criticar Kant por não ter feito uma metafísica superior à de Wolff, ou a Heidegger por não ter apresentado uma caracterização do dualismo sujeito/objeto mais satisfatória que a de Descartes. Quando eu contesto as intuições básicas da lógica (as intuições formalistas) e as da ética (as intuições afirmativas), por definição me fecho o caminho para fazer “contribuições” àquilo que estou criticando. Isso não significa que meu trabalho não apresente outro tipo de contribuição, de ruptura mais que de continuidade.

VO: Não é *per se* público o trabalho filosófico? Podemos acreditar em rupturas radicais em Filosofia? E podemos acreditar, como o senhor o sugere às vezes, que um simples aluno de Graduação possa introduzi-las? O senhor se diz pessimista, mas parece acalentar um enorme otimismo

a respeito desse tema do “talento filosófico”. Não teme que pessoas sem qualquer talento assumam as suas ideias e criem obras medíocres e desinteressantes? Não poderá isso fazer que o nível de excelência da produção filosófica nacional diminua drástica e lastimavelmente?

JC: Isso está respondido no próprio Diário. Na atual situação, filosofar é uma atividade sem riscos. O máximo de risco terá sido “interpretar mal” algum filósofo, segundo a opinião da comunidade de “especialistas”. Um filosofar próprio corre esses riscos que o senhor menciona, mas é precisamente por isso que se trata de um filosofar. Quando se está a caminho de uma experiência filosófica, a “qualidade” do produto é importante, mas pode não ser o fundamental. Na época em que o cinema brasileiro estava buscando-se a si mesmo produziu muito filme ruim que perdia em “competitividade” com filmes de outras latitudes. Esse, porém, foi o risco de uma empreitada na busca de um cinema brasileiro, que hoje existe e é respeitado internacionalmente. O mesmo deveria acontecer com a Filosofia.

VO: Parece-me que todo seu pensamento metafilosófico e portanto toda a sua discutível análise sobre a situação da Filosofia no Brasil depende de sua noção do que seja “Filosofia”. O senhor alarga tanto esse conceito que ele já não significa nada. A sua concepção “existencial” do filosofar é tão vaga que abrange Filosofias orientais e ocidentais, literatura, cinema e vá Deus saber mais o quê. Os ciganos teriam uma Filosofia mesmo que passassem o dia inteiro dançando e pedindo esmola: essa seria a sua “Filosofia”! Sem a inserção numa tradição, a Filosofia não se torna uma palavra vazia?

JC: Eu já disse que toda e qualquer concepção do que seja Filosofia é problemática. A minha visão corre o risco de se esvaziar mas as conceituações mais precisas sustentadas pelas academias correm outros riscos: o risco de excluir trabalhos filosóficos de valor, de limitar a produção numa direção única, de coibir o desenvolvimento de estilos novos,

de criar mentalidades dóceis e sem criatividade, de incrementar os graus de nossa dependência cultural, e muitas outras críticas que se poderia fazer. Assumo plenamente os riscos da minha visão da Filosofia, mas os prefiro aos riscos das visões contrárias.

Por outro lado, a minha visão não é tão vaga assim. Talvez a sua vagueza faça parte da coisa mesma; talvez o filosofar deva ser deixado numa indeterminação original que permita às pessoas pensarem. É claro que se alguém não assume a pretensão de pensar, a indeterminação original virará algo de confuso e de vazio. É o próprio filósofo quem, filosofando, dará feições mais claras ao filosofar, não por meio de uma definição prévia, mas do próprio *fazer Filosofia*, em lugar de ficar pensando e pensando acerca do que poderia ser um filosofar.

VO: O senhor não crê que a sua reivindicação da Filosofia pré-profissional brasileira é de uma ingenuidade quase caricatural? Tudo bem, como brasileiro nato eu lhe agradeço o esforço, mas jamais pensaria em Farias Brito ou Tobias Barreto como filósofos que devamos levar a sério ou que devamos incluir em nossos currículos acadêmicos. O senhor sustenta que havia filósofos no Brasil na época pré-profissional e que não há mais na época atual. Além de insolente e agressiva, não é essa uma tese sistemática e historicamente mal fundamentada?

JC: Fico surpreso com a sua observação. Será que o *Diário* não foi suficientemente claro nesse ponto? A minha tese é que pode haver um descompasso entre os filósofos e suas Filosofias, e que Farias Brito, Tobias Barreto e muitos outros foram filósofos sem Filosofia. Farias Brito, em particular, teve a plena vivência de seu fracasso como pensador. O senhor talvez conheça as famosas cartas escritas a Jackson de Figueiredo: “*O insucesso do meu pensamento foi, pois, completo, absoluto, integral... Pensei coisas inúteis, eis tudo, sem nenhuma significação, sem nenhuma objetividade, sem nenhum valor real*”. Ele fala da “*decepção e tristeza de minha existência*”.

perdida”. Somente um pensador genuíno pode se expressar dessa forma, nenhum professor de Filosofia de hoje escreveria isso, jamais teria essa dimensão integral do seu próprio fracasso, essa honestidade suicida.

O que me fascina do período pré-profissional é o fabuloso envolvimento com a Filosofia, a paixão do pensamento surgindo das entranhas do autodidatismo e da afirmação da própria pessoa filosófica. Aqueles pensadores não conseguiram legar-nos uma obra, mas nos legaram uma atitude. Nem tudo o que é valioso consegue ser legado.

VO: A história da Filosofia deverá, então, estar composta de meras boas intenções? Não interessam mais os efetivos resultados alcançados?

JC: Creio que a Filosofia depende fundamentalmente de atitudes, cujos resultados podem se malograr ou não. De todas as formas, em meus cursos eu costumo incluir textos de autores brasileiros dos quais consigo tirar muito proveito. As ideias de Farias Brito de um pessimismo transindividual (“se há miséria no indivíduo há também miséria na espécie”, como ele escreveu) são instigantes e inspiradoras. As relações entre natureza e cultura em Tobias Barreto e Miguel Reale estão cheias de estímulos para o pensamento. Acabei de escrever um texto sobre culturalismo e ética negativa, dirigindo críticas contra as ideias culturalistas básicas por conservar ainda uma visão idealista das relações entre cultura e natureza. Nós poderíamos tentar esclarecer ou complementar ou mesmo realizar o que estes pensadores apenas conseguiram esboçar.

VO: O senhor critica a Filosofia profissionalizada das universidades, mas o senhor é professor titular numa das universidades mais importantes deste país. Não é isso uma imensa contradição? O senhor aborda suas ideias sobre Filosofia na sua prática profissional? Ou o senhor não tem uma prática profissional como temos nós, pobres mortais?

JC: Há dimensões de erudição, comentário e docência tradicional que eu continuo desenvolvendo como qualquer outro professor (como qualquer outro mortal). Só que eu faço distinções relevantes entre a minha tarefa como docente, as minhas funções como orientador, e meu trabalho autoral. Como filósofos, devemos ser extremamente flexíveis e diversificados. Como docentes, devemos aos estudantes um certo número de informações, comentários e referências. Às vezes, aparecem alunos que já têm essa informação e já conhecem esses comentários e referências. Eu tento dar a eles um tratamento diferenciado (por exemplo, os isento de fazer provas ou questionários escolares e lhes proponho escrever um texto). Eu penso que os estudantes são todos iguais somente na primeira aula; no final do curso são todos profundamente diferentes. Isso significa que o que cada um deles precisa pode não ser o mesmo. O trabalho de orientação já é outra coisa, aqui o estudante deve ser ainda mais ouvido; temos de fazer esforços para ele se afastar o menos possível do que quer fazer. E, por último, o trabalho autoral deve ser totalmente livre!

VO: Explique isso!

JC: O *pathos* de liberdade intelectual que percorre o *Diário* se manifesta preponderantemente no trabalho autoral, no momento de o filósofo escrever seus próprios textos. Eu não quero que o sistema me indique que tipo de textos eu tenho de escrever, se devem ser argumentados ou narrativos, em forma de diálogo ou de perguntas ou de *papers*, quais são os filósofos e temas sobre os quais é melhor (“mais competitivo”) escrever, quais são os grupos de pesquisa onde meus textos devem se inserir, quais as relações entre eles e as dissertações que oriento ou as aulas que eu dou e assim por diante. Eu sou autor de um livro sobre cinema, por exemplo, que pouco ou nada tem a ver com o que eu faço nas minhas aulas ou em orientações de Mestrado. No sistema atual, esse

trabalho não vai ser bem avaliado (Pelo contrário, talvez seja mal avaliado, por me afastar de minhas tarefas específicas e baixar meus níveis de “produtividade competitiva”).

Como filósofo, quero ter um espaço para escrever e publicar o que eu quiser, poemas filosóficos, tratados, diálogos, entrevistas como esta, *papers*, ensaios, sejam sobre Wittgenstein e Kant ou sobre filósofos brasileiros, mexicanos ou argentinos, ou sobre Dussel ou Lipman ou Paulo Freire. Que meu filosofar fique livre, sem estrangulamentos, sem regras estilísticas ou temáticas coercitivas.

P: E o senhor acha que atualmente não existe essa liberdade?

JC: Certamente que não! Muitos trabalhos são rejeitados por bancas e organismos financiadores pelo fato de tratarem de autores “sem relevância filosófica”, ou porque estão escritos em estilos “puramente narrativos” e não “argumentativos”, ou por se tratar de trabalhos “literários” e não “estritamente filosóficos”, e assim por diante. Se no plano da docência existe ainda muita liberdade (o professor é quase onipotente em sala de aula), e na orientação um pouco menos, as regras que limitam e enquadram o trabalho autoral (paradoxalmente onde deveria existir mais liberdade!) chegam ao paroxismo. É, pois, neste âmbito que as contestações do *Diário* são mais fortes (mais do que na docência e na orientação).

VO: Gostaríamos agora de lhe fazer algumas perguntas sobre a sua produção autoral, com a qual o senhor parece estar tão satisfeito. Vou começar pelo seu trabalho na área da lógica. Parece, contrariamente ao que o senhor expõe, que se trata de um trabalho 100% acadêmico. Trata-se de uma série de observações críticas, não isentas da mesma erudição que o senhor ataca, contra uma disciplina curricular consagrada, a lógica

formal moderna. Ou seja, um típico trabalho de “comentário”. O que teria ele de autoral ou de filosófico, no sentido que o senhor defende tão veementemente?

JC: Meu trabalho em Filosofia da lógica simplesmente modifica a noção usual de Filosofia da lógica (modifica também a noção usual de história da lógica). Para mim, Filosofia da lógica não é apenas pesquisa semântica de mundos possíveis, ou estudo de “*deviancies*”, ou reflexões sobre a noção de validade e completude, mas também reflexão sobre limites da lógica e de formulação dessa disciplina, acerca, por exemplo, da noção de “formal” que se utiliza, sobre a noção de “clássico”, sobre a possibilidade de outras maneiras de apresentar a lógica e de entender conectivos e quantificadores, da possibilidade de fazer lógica com peças lexicais e a de entender a própria lógica num sentido não aristotélico e não fregeano. Isso é para mim Filosofia da lógica. Não considero que isso seja “típico trabalho de comentário”, com independência do valor que a comunidade atribua para esse meu trabalho reflexivo.

VO: Desculpe que eu seja tão sincero, mas não consigo ver qualquer relevância nas suas observações sobre limites analíticos da lógica formal. Essas reflexões me parecem reduzir-se, quando não a trivialidades, a observações que já foram feitas por muitos outros autores, pelos próprios lógicos formais, inclusive. De alguns poucos exemplos o senhor pretende extrair toda uma monumental crítica da lógica moderna. A ultrageneralidade da lógica não é de fato sustentada por nenhum lógico formal moderno, nos termos tradicionais que o senhor parece criticar. Essa sua luta contra a lógica formal não é feita de puro vento?

JC: Na tradição da Filosofia analítica teses filosóficas foram levantadas em cima de poucos exemplos paradigmáticos. Castelos imensos foram construídos sobre estrelas matutinas e vespertinas, reis da França carecas e gatos em tapetes. Eu posso fazer o mesmo para defender meus pontos. De um exemplo tão aparentemente trivial como (para usar um

exemplo do livro NET) “Sartre deu uma conferência e morreu; portanto, Sartre morreu e deu uma conferência”, posso tecer considerações acerca do bloqueio da comutação da conjunção e a partir daí outras sobre as relações da lógica com a linguagem.

Posso, por exemplo, afirmar que a conjunção funciona de muitas maneiras, que a conjunção funciona em interação complexa com aquilo que “conjunciona” (e não “com total independência de conteúdos”), que se exemplos como o de Sartre não derrubam a lei da comutação da conjunção, então deve-se tomar uma decisão teórica importante (a pragmática estilo Grice ou a nossa no livro NET) acerca do contato entre formas lógicas e inferências efetivas. Muitas outras coisas podem sair daí. Esta reflexão pode fazer com que a própria noção de validade, crucial para a lógica, deva ser entendida de maneira totalmente diferente de como a entendemos, uma validade naturalizada, flutuante, provisória e estrutural. Tudo isso e muito mais decorre daquele simples exemplo de Sartre dar conferências e morrer.

VO: Não são coisas já postas em relevo por Strawson e outros clássicos há muito tempo?

JC: Na verdade, meu trabalho crítico em Filosofia da lógica está mais para Hegel do que para Strawson, embora eu acredite que há elementos em meu trabalho para “strawsonizar” Hegel. Eu me introduzo da lógica formal moderna de uma maneira semelhante àquela com que Hegel entrou na silogística na *Doutrina do conceito*, mas de uma maneira mais analítica, menos especulativa. Faço com a lógica o que Nietzsche fez com a filologia. Meu trabalho vai muito além do que Strawson apontara em seu clássico *Introduction to Logical Theory*, apesar de esta obra continuar sendo, para mim, seminal.

VO: Tudo isso não é puro trabalho acadêmico?

JC: Trabalho autoral, em meu sentido, pode incluir muito estudo erudito; assim como pode não incluí-lo. Meu trabalho em ética (sobre o qual suponho que o senhor vai me interrogar a seguir) é muito menos comprometido com referências eruditas que meu trabalho em Filosofia da linguagem e Filosofia da lógica. A Filosofia de Heidegger está profundamente imbricada com a história da Filosofia e com comentários de filósofos, e apesar disso (ou em virtude disso!) possui uma impressionante força autoral. Isso nada tem a ver. Nas minhas reflexões lógicas há elementos nietzschianos e hegelianos, e árduos estudos de Filosofia analítica (feitos sobretudo em Buenos Aires e Aix-en-Provence) e isso não torna menos pessoal a minha reflexão, pois eu não “comento” esses filósofos (como “comentários” eles seriam deficientes), mas os utilizo em benefício da minha reflexão.

VO: Deixe-me fazer um comentário sobre a obra *Inferências lexicais e interpretação-rede de predicados*. Ela pretende dar um tratamento semi-formalizado para as conexões entre peças lexicais, mas a construção me parece pretenciosa e ingênua. Pelo fato de não terem lido a literatura (o que parece ser motivo de orgulho para o senhor e seu colaborador, o professor Olavo), vocês acabam desenvolvendo um sistema que pode tranquilamente colapsar em sistemas tipo Montague, por exemplo, o que mostraria que o trabalho de vocês já foi feito e que não valia o esforço. Uma boa lógica temporal pode perfeitamente dar conta das inferências que vocês estudam nas suas “lógicas lexicais de durações”. É a pretensão de “engolir” a lógica formal em seu próprio sistema precisaria de uma justificativa muito mais elaborada que a que vocês oferecem.

JC: É curioso que as pessoas fiquem fazendo essas afirmações, mas nunca as demonstrem. O professor Olavo e eu ficaríamos muito felizes se alguém lesse o nosso trabalho com atenção (e isto já seria um triunfo!) e demonstrasse formalmente, passo por passo, que o nosso sistema de lógica lexical colapsa numa estrutura Montague, por exem-

plo. Parece óbvio que existem numerosas inferências que não têm tratamento Montague e sim tratamento lexical. Ficaríamos contentes, no entanto, se alguém nos mostrasse o contrário. Ou que fosse provado que um sistema temporal tipo Prior ou um sistema com índices dá conta satisfatoriamente das inferências que o nosso sistema analisa, e de outras que ele não entende. Se alguém fizesse isso e derrubasse o nosso livro, isso seria um tremendo ganho para a Filosofia brasileira, sobretudo em termos de atitudes intelectuais e procedimentos.

VO: Vamos deixar o terreno da lógica e passar para a ética. Na verdade, temo falar do que o senhor chama pomposamente seu “pensamento ético”, e que, em meu entendimento, pouco tem a ver com ética ou coisa que se pareça. Deu-me a impressão de um pedaço de existencialismo francês fora de época. Como especialista em Hegel, não vejo em suas reflexões outra coisa a não ser um atolar na figura da “consciência infeliz”, só que mais deprimente ainda que Kierkegaard, que foi crítico de Hegel. Não vislumbro em seus trabalhos nesta área um desenvolvimento reflexivo e profundo da condição humana, mas apenas o martelar obsessivo e *romantique* nos aspectos mais crepusculares da vida. Não me é estranha a impopularidade que o senhor menciona, pois muitos de seus textos são difíceis de ler sem se estremecer ou soltar uma gargalhada. (Riso nervoso e irritado ao mesmo tempo?). Parece “metafísica da vida” da pior espécie. E qual a utilidade de tudo isso? Num pensamento ético, não deveríamos tentar formular formas de vida viáveis?

JC: Meu pensamento ético-metafísico é mais difícil de entender (não digamos de assumir) que o lógico, por causa de sua propositada “inoperância”. Trata-se de mostrar a importância de um pensamento que revela ostensivamente o que todo mundo sabe. Precisamente, a desvalia da vida humana é um *datum* que, segundo creio, deve ser relatado sem qualquer investimento em sua utilidade pública ou privada; simplesmente precisa ser mostrada para que as pessoas façam o que quiserem

com ela, mas já fora da casca afirmativa de valores que impregna todo o nosso atual andar pela vida e a Filosofia. Aqui o dizer (ou melhor, o “ter dito”) é mais essencial que o dito, mas, ao mesmo tempo, é o ter dito (a desvalia do ser) o que terá que comover nas bases todo o habitual e monótono “dizer” sobre o humano.

Isto não pode ser entendido num viés meramente empírico ou factual, no qual habitualmente decorrem as “grandes discussões morais do nosso tempo” (justiça, direitos humanos, etc.), que eu suponho que é aquilo que o senhor considera “ético” no sentido mais nobre. O insistente martelar que o senhor percebeu bem, tem a ver com o propósito consciente de não desenvolver o fato bruto da condição humana na direção de qualquer coisa que lhe forneça um “sentido” enaltecedor ou sublime, uma “saída” ou um antídoto. A insistência irritante é, pois, parte da metodologia de acesso à coisa mesma.

VO: Assim sendo, como no caso da Filosofia da lógica, aqui também a definição mesma da Filosofia da ética é mudada: não mais se tenta achar caminhos, mas fechá-los. Busca-se desesperar em lugar de dar esperanças. Não se entende por que fazer tal coisa. Por que ainda chamar de “ética” aquilo que seria, no máximo, um comentário mórbido de trivialidades que todo mundo sabe?

JC: Bem, aqui é preciso fazer esforços de pensamento, em lugar de se fechar em percepções do senso comum. É claro que a ética negativa não se propõe desesperar, mas refletir sobre o irrefletido. É Filosofia, não catecismo desanimador. O pensamento negativo funciona como uma espécie de choque conceitual e existencial muito profundo. Durante toda a nossa educação, o ser aparece como “bom”, e o “mal” como desvio. Eu, de certa forma, inverte esta visão: o ser é desvalia profunda, catástrofe consumada, e o bem é desvio, ocultação, investimento, distração,

invenção de valores. A depressão, por exemplo, não é doença (como se diz do ponto de vista psicológico), mas *pathos* aberto ao mundo, uma aproximação essencialmente adequada ao que há.

Ao contrário do que o senhor afirma, contudo, disso deve sair, sim, uma forma de vida; só que, no pensamento negativo, uma forma de vida que seja, ao mesmo tempo, uma forma de morte, ambas as coisas são inseparáveis. Se, neste viés negativo, se trata de morrer (ou de viver-morrendo), uma ética decorrerá daí (precisamente a que chamo “negativa”); ela consistirá num expor-se e não mais num precaver-se, num poupar a vida do outro em lugar de ameaçá-la, no cultivo de uma boa morte própria (isto significa literalmente o termo “eutanásia”) e não de uma “eudaimonia”. Tudo isto configura uma moralidade. Claro que se o senhor define “ético” em termos somente afirmativos, é evidente que a minha proposta não será considerada ética.

VO: Parece-me, em todo caso, uma “ética” para loucos, autodestrutiva e paranoica. Quem poderá se utilizar dela seriamente, além do senhor e seus amigos pessimistas?

JC: Eu já digo por aí que se trata de uma ética para filósofos, mas em outro lugar digo que todos somos filósofos. Tire a conclusão disso. A princípio, trata-se de uma ética disponível para todo aquele que se convença, dolorosamente, mas também como uma liberação, que se trata de morrer, que não há viver nem vida a não ser no meio da mortalidade constitutiva; que se envolva nesta verdade trivial e tire as consequências éticas disso. Ninguém estará excluído *a priori* dessa tomada de consciência. Se o senhor, talvez norteado pelo “*commom sense*” britânico, insiste em chamar de loucos ou paranoicos aqueles que simplesmente aceitam (aceitam mesmo, não apenas proclamam ou mencionam) a mortalidade constitutiva do ser, e não como acidente, desvio ou “mal”, então a ética negativa será uma ética para loucos; para esses loucos que, num sentido de supremo sofrimento e propriedade, talvez todos nós deveríamos

tentar ser. Depois de tudo, nosso mundo atual merece cabalmente o qualificativo de louco e paranoico, e ele está totalmente norteadado pelas categorias afirmativas de pensamento.

VO: Admitindo que se trate de uma “ética”, ela não está povoada de absurdos quando se debruça sobre as questões concretas da vida humana? Por exemplo, qual sociedade conseguiria viver um dia sob a absurda proibição absoluta de tirar a vida alheia? Essa brusca irrupção do decálogo cristão no meio de tanto pessimismo schopenhauereano parece uma margarida no meio de um chiqueiro. No fundo, parece que o “ético negativo” anda pelo mundo querendo que lhe deem um tiro; o respeito irrestrito pelo outro é a sua particular arma suicida. Dando todo o poder ao outro, a própria vida (que já não vale nada mesmo) fica em total risco, que é o que o negativo quer. Nada de altruísmo ali, mas o que o senhor chama, tenebrosamente, “suicídio indireto”. De um ponto de vista legal, o respeito irrestrito pela vida do outro é um absurdo (não permitiria a sociedade proteger-se contra criminosos e inimigos), mas a apologia da autossupressão é simplesmente criminosa ela mesma, uma defesa filosófica do suicídio que pode inclusive ser sujeita a processo judicial.

JC: Esta é, sem dúvida, a sua questão mais rica e cheia de nuances. Não sei se conseguirei responder. De certa forma, o senhor descreve bem a vida negativa como um permanente colocar-se em risco; em se tratando de morrer, a única chance de a minha vontade corresponder ao mundo é querer morrer. Só que isso é profundo, e não absurdo, por mais que seja destoante a respeito dos valores vigentes (daí a sua “impopularidade”, etc.). O respeito pela vida do outro, que desapareceu simplesmente da nossa vida ordinária, é a contrapartida da proteção irrestrita da própria preservação, tal como ela acontece agora. Qualquer alteração num desses polos deve alterar o outro.

A minha ideia é que as nossas vidas se desenvolvem quase integralmente à beira de categorias morais, se levadas a sério. Nos defendemos dos outros, os destruimos e nos preservamos em nome de outras categorias. Um dos motivos filosóficos profundos da ética negativa é que ela deveria levar ao absurdo o próprio ponto de vista moral sobre o mundo. No contexto afirmativo, a ética nunca toca seus limites porque sempre é formulada de maneira parcial e comedida, de tal forma que seja possível matar dentro da moralidade. Essa mesma sociedade não admite que você possa matar-se dentro da moralidade. São escolhas estranhas, certamente contingentes. E quanto à questão legal, se o senhor está me ameaçando...

VO: Não quis dizer isso!

JC: ... nem sempre o pensamento filosófico pensa dentro da legalidade. Por exemplo, nas minhas investigações no terreno do que denomino “bioética existencial” (um desdobramento recente da ética negativa),²⁸ eu chego a aceitar como éticas algumas atitudes condenadas pela lei (por exemplo, ajudar alguém a morrer caso ele o solicite), mas também rejeito certos tipos de abortos que são tranquilamente aceitos pela lei (por exemplo, aqueles por estupro, ou para salvar a vida da mãe). Se a legalidade estabelece que judeus ou negros são raças inferiores e a Filosofia insiste em que isso é um absurdo, ela não poderá, sob qualquer alegação, ser obrigada a pensar dentro da legalidade estabelecida.

VO: Em nenhum momento pretendi ameaçá-lo. Apenas penso que falar favoravelmente de suicídio para jovens estudantes de Filosofia pode ser irresponsável.

²⁸ Cfr. Cabrera, Julio. “La cuestión ético-metafísica: valor y disvalor de la vida humana en el registro de la diferencia ontológica”. In: Garrafa, Volney; Kottow, Miguel; Saada, Alya (Eds.). *Estatuto Epistemológico de la Bioética*. México: Unam; Unesco, 2005.

JC: Da mesma maneira que pode ser irresponsável e perigoso falar favoravelmente do matar (por exemplo, inimigos ou delinquentes, em geral pobres e marginalizados), como é usual em nossas sociedades afirmativas. Pregar em favor da morte dos outros é tão ou mais delicado do que pregar em favor da própria morte. Trata-se apenas de valores vigentes e não de verdades eternas. A minha arguição sobre suicídio em meus livros sobre o tema é extremamente criteriosa, cautelosa e demorada, e quem a lê apressadamente terá toda a responsabilidade pelo mau entendimento. O suicídio é um ato tremendo e não algo a ser recebido jocosamente. A vida humana não é algo bom, entre outras coisas, por conduzir a situações (por exemplo, doenças insuportáveis ou tortura) nas quais o suicídio é a única saída.

O que podemos chamar a “procedência” do suicídio deve ser vista em contextos vitais específicos e sempre em relação com o ser mesmo da vida; na ética negativa não se faz qualquer elogio do suicídio; “procedência” não significa “nobreza” nem “beleza” nem “liberdade”, mas apenas adequação ao ser mortal do ser, ou seja, ao ser mesmo, porém visto sem as suas habituais máscaras afirmativas.

VO: O maior absurdo de todos na sua “ética negativa” sempre me pareceu essa extraordinária “imoralidade da procriação”, a ideia de que fazer nascer pessoas deve sujeitar-se à avaliação e condenação morais. Isso já é o cúmulo! A vida é um valor básico incontestável, de tal modo que toda e qualquer forma de moralidade parece ter de levar em conta os interesses da vida. Uma ética que se opõe à vida é algo que não se deixa entender!

JC: O que o senhor está dizendo é precisamente o que me levou a retirar o texto que originalmente estava destinado a aparecer no *Diário*, e que a mim me parece o cerne da questão toda, quase não tratada na história da Filosofia (muito menos que o suicídio). A tese extrema de que o nascimento possa não estar *moralmente* justificado coloca em letras de

fogo a questão das relações entre vida e moralidade. Uma das duas: ou o ponto de vista ético não pode ser levado até as últimas consequências (a ética ela mesma não tem bases morais), ou se aceita a condenação moral do procriar com todas as suas consequências.

Eu escolho a última alternativa e prefiro sustentar que a procriação tem motivos não morais; e que, do ponto de vista ético, deveríamos ser mais comedidos na procriação do que habitualmente somos. Esta questão é o auge do pensamento da desvalia da vida humana, de que o ser é inócuo e injustificável e de que o “valor” deve ser visto no registro do desvio e a criação imaginária.

VO: O senhor não acha estes pensamentos o cúmulo da extravagância e da patologia moral?

JC: Já foi muitas vezes afirmado e frisado que a Filosofia pergunta ali onde não se ousa perguntar, duvida onde ninguém duvida, mexe com o evidente, o dado, o incontestado, o imediato, com o que parece óbvio e seria absurdo contestar. As nossas tendências afirmativas colocam limites à Filosofia nesta sua capacidade indagadora somente quando as colocações são desagradáveis para os valores instalados, e para a nossa rotineira autoconstituição dentro dos mesmos. O problema da moralidade de procriação e nascimento constitui o *Experimentum Crucis* da moralidade e de suas relações com a vida humana. De alguma forma trata-se do debate moral fundamental, aquele que os outros debates morais (justiça, igualdade, direitos humanos, etc.) pressupõem, ou melhor, supõem como já resolvido. Passarão muitos anos até que a importância destes pensamentos supere o nível fácil do escândalo e passe para o âmbito da reflexão substantiva.

Por outro lado, acabou de aparecer pela Oxford Clarendon Press o livro do professor David Benatar, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, de 2006, contendo quase todas as ideias que eu

havia exposto dez anos antes (na *Crítica de la Moral Afirmativa*, de 1996) sobre ética e procriação. Benatar vai mais longe e expõe ideias simpáticas à extinção da humanidade. Se agora as pessoas começam a aceitar estas ideias, se terá provado mais uma vez que na atual comunidade filosófica somente existe o que for pensado em inglês.

VO: Professor Cabrera, já nos encaminhando para o final da nossa conversa, quero ainda insistir no caráter dúbio da concepção de Filosofia apresentada pelo senhor em seu *Diário*, por ela permitir até a inclusão do cinema como forma de pensamento filosófico. Para nós, cultivadores da Filosofia séria, Filosofia é coisa grega ocidental; não é qualquer tipo de sentimento, reflexão ou crença que merece o nome de Filosofia. Pode ser ainda plausível, como Deleuze tem feito, colocar o cinema dentro da reflexão filosófica, assim como foi feito antes com a literatura e a arte; isto daria apenas um modesto alargamento à estética filosófica e mais nada. O senhor, todavia, pretende muito mais do que isso, o que torna suas teses implausíveis. O senhor pretende que “o cinema pense”, coloque teses sustentáveis, argumente visualmente. Esta me parece a parte decididamente mais frívola de seu pensamento. Na montagem do *Diário*, inclusive, depois de sermos obrigados a escutar teses terrivelmente graves sobre a condição humana, o livro parece acabar num elegante salão cheio de gente falando em filmes, como se, afinal de contas, nada do que fora analisado antes tivesse qualquer importância.

JC: Meu pensamento tem, de fato, essa dimensão frívola, mas ser frívolo pode ter um motivo profundo. Eu me identifico bastante com algo que escreveram sobre Kierkegaard: que ele carregava uma tragédia em sua aparência cômica e seus modos espirituosos e festivos. Para mim, a Filosofia foi instigante no plano lógico, crepuscular no plano ético, esfuziante no plano do cinema, tudo junto; as agonias ético-metafísicas têm a sua dimensão mundana e literária, mas os pensamentos sobre cinema não estão isentos de dramaticidade. Assim como a ética negativa não está

isenta de comicidade, as reflexões sobre cinema podem ser graves e sérias. São aspectos de minha personalidade que tentei cultivar e exprimir em textos de diferente estilo. Sim, meu caro professor: pode-se dizer que, em certo sentido profundo, nada tem a menor importância.

VO: Para finalizar, qual é a sua expectativa acerca da repercussão de seu trabalho filosófico no mundo? Como o senhor gostaria que sua obra fosse recebida pelos outros?

JC: Não acredito em “valor eterno” de uma obra que se “importa por si mesma”; no *Diário* está clara a ideia de o talento ser, em grande medida, uma construção social. Acredito que qualquer obra filosófica possa ser socialmente destruída, enterrada e esquecida, por mais “valiosa” que possa ser; seu “valor” deverá ser sustentado. Se uma certa comunidade não leva a sério um trabalho filosófico, ele não existirá e seu valor não surgirá. É o que Vilém Flusser queria expressar quando escrevia sobre Vicente Ferreira da Silva de maneira insistente, tentando (em vão) criar uma historiografia crítica em torno da figura do grande filósofo brasileiro. Sem essa historiografia Vicente será o que ele é ainda hoje, uma figura sem incidência no pensamento nacional (não digamos no internacional).

Eu escrevi e publiquei o suficiente como para iniciar essa historiografia em torno de meu trabalho filosófico. Meus trabalhos são de fato comentados e citados em muitos países, especialmente os de fala hispânica e na Itália. Tudo isto independe de objeções graves que se possam fazer contra qualquer um dos aspectos e desdobramentos dessa obra: mesmo que as minhas teses fossem todas derrubadas, um território do pensamento teria sido ocupado, com independência dos resultados.

VO: Mesmo que uma obra filosófica seja considerada ruim, ela vai, assim mesmo, perdurar?

JC: Acerca de Hegel (de quem o senhor se diz “especialista”), já foi dito que ele fez uma obra sem qualquer valor, que ao tentar introduzir a temporalidade da vida na lógica estragou, ao mesmo tempo, a vida e a lógica. O senhor pode ler esses julgamentos, por exemplo, no clássico de Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*. Muitos renomados pensadores como Schopenhauer e Popper consideraram Hegel simplesmente um palhaço, uma figura lamentável. Não obstante isso, Hegel está aí, inclusive para isso, para o insulto e o desprezo. Duvido que meus escritos cheguem algum dia a serem tão desprezados por alguém quanto Schopenhauer, Kierkegaard e Popper desprezaram os de Hegel. É bom estar sempre preparado para viver a inexistência após a morte depois de tê-la existido em plena vida.

VO: O senhor se sente um autor reconhecido?

JC: Um rico mundo interior é vivido e colocado em textos, mas quando ele está todo aí, no meio do mundo, é como se apenas o menos importante e profundo fosse ser entendido pelos outros, tendo chances de “ficar”. Nesse sentido, talvez a morte do filósofo seja algo ainda indispensável. Assim como seu Hegel afirmava que o escravo aceita a servidão para continuar vivendo, talvez os filósofos aceitem a incompreensão dos outros para conseguir o mesmo. *Viver não é um bom hábito para filósofos*. A nossa dependência do reconhecimento alheio é uma forma de servidão e os vivos estão fatalmente submetidos a ela. Somente mortos poderemos, talvez, ser honestamente mal-entendidos, pois só então deixaremos as pessoas à vontade para fazerem esforços hermenêuticos bem intencionados, uma vez que deixamos de ameaçá-los com a nossa presença.

ESCRITOS DE JULIO CABRERA

Livros

Problemas de estética e linguagem. Uma abordagem analítica. Santa Maria, RS: Editora da UFSM, 1985.

Textos de Filosofia Subjetiva (em colaboração com Robson Reis). Santa Cruz do Sul: Edições Fisc; Porto Alegre: Ed. Movimento, 1985.

A lógica condenada – uma abordagem extemporânea da Filosofia da Lógica. São Paulo: Edusp (Editora da Universidade de São Paulo); Hucitec, 1987.

Nuevos Viajes de Gulliver (Contos). Córdoba, Argentina: Editorial Alción, 1989.

Projeto de ética negativa. São Paulo: Edições Mandacaru, 1990. (Reeditado com o título *A ética e suas negações*, Rocco, 2011).

El Lógico y la Bestia (Romance). Editorial Alción, 1995.

Crítica de la Moral Afirmativa. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

Cine: 100 Años de Filosofía (Una Introducción a la Filosofía a través del Cine). Barcelona: Gedisa, 1999. (Tradução para o italiano: *Da Aristotele a Spielberg. Capire la Filosofia attraverso e film.* Mondadori, 2000). Tradução para o português: *O cinema pensa.* Rio de Janeiro: Rocco, 2006).

Margens das Filosofias da Linguagem. Conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e meta-críticas da linguagem. Brasília: Editora da UnB, 2003.

De Hitchcock a Greenaway pela história da Filosofia. São Paulo: Editora Nankin, 2007.

Inferências Lexicais e Interpretação de redes de predicados. (Em colaboração com Olavo L. da Silva Filho). Brasília: Editora da UnB; Finatec, 2007.

Ética negativa: problemas e discussões (organizador e autor). Goiânia: Editora da UFG, 2008.

Porque te amo, não nascerás. (Nascituri te salutant). (Em colaboração com Thiago Lenharo Di Santis). Brasília: Editora LGE, 2009.

Diário de um filósofo no Brasil. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2010.

Análisis y Existencia. Pensamiento en travesía. Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 2010.

Textos curtos (seleção)

“Categoremata y validez lógica”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. VIII, n.1, p. 55-64, marzo 1982.

“Cortando árboles y relaciones. Una Reflexión escéptica en torno de un tema de Searle”. *Revista Crítica*, n. 46, vol. XVII, México, 1984.

“Lenguaje valorativo como lenguaje metafísico”. *Revista Portuguesa de Filosofía*, Braga, Portugal, tomo XLIII, Fasc. 1-2, 1987.

“Contra la condenación universal de los argumentos ad hominem”. *Revista Manuscrito*, Campinas, vol. XV, n. 1, p. 129-150, abr. 1992.

“Como fazer coisas-em-si com palavras (Uma leitura austineana de Kant)”. *Revista Filósofos*, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 99-119, 1996.

“A controvérsia de Hegel e Schopenhauer em torno das relações entre a vida e a verdade”. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 35-47, 1997.

“O mundo como sentido e referência: semântica e metafísica em Wittgenstein e Schopenhauer” (in: NAVES, Adriano; ARAUJO VALE, Oto (Orgs.). *Filosofia, lingüística, informática. aspectos da linguagem*. Goiás: Editora da UFG, 1998.

“Acerca da expressão Das Nichts nichtet. Uma leitura analítica”. *Revista Filósofos*, Goiania, vol. 3, n. 2, p. 61-96, 1998.

“Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral). Uma reflexão semântica”. *Cadernos Nietzsche*, 6. São Paulo, 1999.

“Por qué no agrado a los rebeldes (acerca de la crítica de Gonzalo Armijos a mi texto sobre Kant y Austin)”. *Revista Filósofos*, vol. 6, n. 1-2, p. 115-127, 2001.

“Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general?” *Revista Ergo*, México: Xalapa, Veracruz, n. 12, marzo 2003.

“Nada e negação (Entre Wittgenstein e Sartre)”. *Revista Tempo da Ciência*, Toledo, Paraná: Unioeste, vol. 10, n. 19/20, 2003.

“Dussel y el suicidio”. *Revista Dianoia*, México, vol. XLIX, n. 52, mayo 2004.

“Sentido da vida e valor da vida (Uma diferença crucial)”. *Revista Philosophos*, Goiânia, volume 9, número 1, 2004.

“La cuestión ético-metafísica: valor y disvalor de la vida humana em el registro de la diferencia ontológica”. In: Volnei, Garrafa et al. (Coord.). *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Unam; Redbioética; Unesco, 2005.

“O que é realmente ética negativa?”. *Poliedro. Faces da Filosofia. Publit*, Rio de Janeiro: Soluções Editoriais, 2006.

“O imenso sentido do que não tem nenhum valor”. *Revista Philosophos*, Goiânia, volume 11, número 2, 2006.

“Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral”. In: Naves, Adriano (Org.). *Ética: questões de fundamentação*. Brasília: Editora da UnB, 2007.

“Para una des-comprensión filosófica del cine: el caso Inland Empire de David Lynch”. *Revista Enl@ce*, Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, año 6, número 2, 2009.

Alguns escritos e referências sobre aspectos da obra de Julio Cabrera

ARMIJOS Gonzalo. “Metafísica, ontologia e linguagem (discussão das propostas de Ernildo Stein e Julio Cabrera)”. *Revista Philosophos*, Goiânia, v. 3, n. 1, 1998.

BUGANZA, Jacob. “Ensayo de una ontologia del mal”. In: *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, Monterrey, México, n. 18, 2005.

CARDENAS GUTIERREZ Jaime. “Metodologías de la enseñanza de la filosofía en la educación media chilena: un problema filosófico”. Chile, 2007. C DE FILOSOFÍA – <cybertesis.cl>.

CARVALHO José Mauricio. “A questão Metodológica na Filosofia Brasileira”. Palestra lida na Semana de Filosofia da UnB de 2011. <pt.scribd.com>.

CASULLI Laura. “Critica della ‘ragione logopatica’: cinema e didattica della Filosofia”. Disponível em: <www.dschola.it>.

CEREZER, Cristiano; DA COSTA, Everson Daniel Silva; TOMAZETTI, Elisete. “*Pensando em movimento (Cinema e Filosofia): uma cinemática de conceito-imagens, questões e enigmas*”. <w3.ufsm.br/leaf.UFSM>.

COIMBRA Diôgenes. “*Suicídio meritório: reflexões acerca da morte voluntária desde um ponto de vista ético-negativo*”. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2011.

COLALONGO Mariano. “El concepto-imagen”. *Revista La Ventana Indiscreta*, La Plata (Argentina), n. 3, invierno 2006.

CONTARINO Alessia. “*Una scheda sul saggio da Aristotele a Spielberg di Julio Cabrera*”. <www.ilgiardinodeipensieri.com/storiafil/contarino-1.htm>.

D’ANTONIO Nicola. “*Il rapporto tra cinema e Filosofia secondo Julio Cabrera*”. <www.ilgiardinodeipensieri.com/dantonio-1.htm>.

DE CRESCI SOBRINHO, Elicio. *Justiça alternativa*. Porto Alegre: Sergio Fabris Editor, 1991.

DUSSEL Enrique. “Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera”. *Revista Dianoia*, vol. XLIX, n. 52, mayo 2004.

ESPELT, Ramón. *Jonas cumplió los 25*. La educación formal en el cine de ficción 1075-2000. Barcelona: Alertes, 2001.

FERNANDES AZAVEDO FAHEINA, Evelyn. “O cinema como campo de experimentação do pensamento”. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 119, abr. 2011.

GONZALEZ FERNÁNDEZ, Javier. “*Sobre los límites internos del cine*. Acotación de las posibilidades del cine como instrumento de expresión filosófica”. <www.oma.recam.org/estudios/delos_limites-cine.doc>.

JAIME, Jorge. “Diário de um filósofo no Brasil”. (In: JAIME, J. *Temas filosóficos*, Rio de Janeiro, 2003).

LAZZERI, Felipe. “*Sobre a condição ontológica e moral do ser humano*”. Blog da Crítica. <criticanarede.com>.

MARGUTTI, Paulo. “*O filósofo cordial como educador e autor: resposta a Júlio Cabrera*”. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/fibra/arq/margutti_cordial02.pdf>.

MARTINEZ, José Julián. “Julio Cabrera: Filosofia e imagen en movimiento”. *Apuntes Filosóficos*, Caracas, v.17, n. 32, jun. 2008.

MARTINS, Simone. “A memória como condição de possibilidade à efetivação dos direitos humanos”. *Revista CEJ*, Brasília, ano XV, n. 52, p. 69-75, jan./mar. 2011.

MEDEIROS, João Telésforo. “*Para a superação do ensino jurídico colonizado: à integração latino-americana*”. B & D, Brasil e desenvolvimento. <brasiledesenvolvimento.wordpress.com>.

OLIVEIRA, Rodrigo Cassio. “*Os diferentes olhares da filosofia sobre o cinema*”. <www.ufscar.br>.

PEIXOTO, Laura. “*Saliva: um curta-metragem filosófico*”. <www.univates.br/revistas/index.php/cadped/article>.

PEREIRA DA SILVA, Humberto. “*Trópico – O cinema na estante*”. <pphp.uol.com.br/tropico/html/textos>.

PISCITELLI, Alejandro. “*Haciendo cosas con imágenes. Porque el cine es mucho más pagano que la filosofía*”. <www.ilhn.com/datos/presentaciones/pensadorespaticos.pdf>.

PORTELLA Sergio; KUSSLER, Leonardo. Resenha de “O cinema pensa”. *Revista Filosofia Unisinos*, 10(1):118-120, jan./abr. 2009.

RAMSPOTT, Sue Aran. “Representació mediàtica i percepció social de la violència en la ficció televisiva infantil”. <cac.catSA Ramspott - cac.cat>.

ROHDEN, Luiz; KUSSLER, Leonardo; SILVEIRA, Denisse. “*O jogo enquanto estética dialética da recepção fílmica*”. <www.raf.ifac.ufop.br/pdf/artefilosofia_11>.

VERA, Daniel. “Dulzura y Luz” (Sobre los “Nuevos viajes de Gulliver”, de Julio Cabrera) (In: VERA, D. *Investigaciones estéticas*. Córdoba, Argentina: Alción, 1991).

VILELA, Ana Cristina. “*O não ser de Julio Cabrera*”. <literartes.com>.

Endereços de busca de referências

<http://scholar.google.com.br/scholar?q=%22Julio+Cabrera%22+filosofia&btnG=&hl=pt-BR&as_sdt=0>.

<http://scholar.google.com.br/scholar?q=%22Julio+Cabrera%22+%C3%A9tica&btnG=&hl=pt-BR&as_sdt=0>.

<http://scholar.google.com.br/scholar?q=%22Julio+Cabrera%22+l%C3%B3gica&btnG=&hl=pt-BR&as_sdt=0>.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. 4. ed. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2001.

AGOSTINHO, S. *A trindade*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO, S. *O livre arbítrio*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

ARANTES, Paulo. *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARDAO, Arturo e outros. *Francisco Romero, Maestro de la Filosofía Latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

ARMIJOS PALACIOS, Gonzalo. *De como fazer Filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. Goiânia: Editora UFG, 2004a. (3ª reimpressão).

ARMIJOS PALACIOS, Gonzalo. *Alheio olhar*. Goiânia: Editora UFG, 2004b.

BARRETO, T. *Estudos de Filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.

BAZZO, Ezio. *Manifesto aberto à estupidez humana*. Brasília: Lilith Publicadora & Cia, 1987.

BERNARDO, Gustavo; MENDES, Ricardo. *Vilém Flusser no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

- BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito da História". In: Benjamim, W. *Obras escolhidas*. 7. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BEORLEGUI Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latino-americano*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires, 1978.
- BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao filosofar*. O pensamento filosófico em bases existenciais. 9. ed. São Paulo: Ed. Globo, 1998.
- BUARQUE de HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 28. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Unesp, 2001.
- CERQUEIRA, Luis Alberto. *Filosofia brasileira*. Ontogênese da consciência de si. Rio de Janeiro: Editora Vozes; Faperj, 2002.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofar desde nuestra América*. Ensayo problematizador de su Modus Operandi. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2000.
- CIORAN, E. M. *Del Inconveniente de Haber Nacido*. 1ª reimpr. Madrid: Taurus, 1982.
- COLACILLI DE MURO, Julio. *Los Espacios Filosóficos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), 1989.
- CORAZZA, Sandra; TOMAZ, Tadeu. *Composições*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2003.
- CORBISIER, Roland. *Filosofia e crítica radical*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.

COSTA, Newton C. da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1980.

COSTA, Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

DANTO, Arthur. "Philosophy as/and/of Literature". In: RAJCHMAN, John; WEST, Cornell. *Post-analytic Philosophy*. Columbia University Press, 1985.

DE ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. 3. ed. São Paulo: Editora Globo, 2001.

DE ANDRADE, Oswald. *Pau Brasil*. 2ª reimpr. São Paulo: Editora Globo, 2006.

DE ANQUÍN, Nimio. *Escritos filosóficos*. Ediciones del Copista. Córdoba, Argentina: Biblioteca de Filosofía, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a Filosofia?* 1ª reimpr. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia primeira*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DE SOUZA, José Crisóstomo (Org.). *A Filosofia entre nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad Mayor de San Andrés, 1994.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *O mundo interior*. Ensaio sobre os dados gerais da Filosofia do espírito. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1951.

FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras completas*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1964 (vol. I) e 1966 (vol. II).

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2004.

FLUSSER, Vilém. *A História do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2005.

FLUSSER, Vilém. *A dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011.

FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

FLUSSER, Vilém. *Da religiosidade*. São Paulo: Ed. Escrituras, 2002.

GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. 5. Ed. Madrid: Siglo XXI, 2007.

GARCIA BACCA, Juan David. *Tres Ejercicios Literario-Filosóficos de Lógica y Metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1986.

GILSON, Etienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Paris: Vrin, 1951.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 10. ed. São Paulo: Editora FTD, 1994.

GOODMAN, Nelson. *Modos de fazer mundos*. Porto: Edições Asa, 1995.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. J. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

GUY, Alain. *La Filosofía en América Latina*. Madrid: Acento Editorial, 1998.

- HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Lógica*. 5. ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.
- HEGENBERG, Leônidas. *Saber de e saber que*. Alicerces da racionalidade. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. “O que é isto – a Filosofia?” *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.
- JAIME, Jorge. *História da Filosofia no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 4 volumes: volume 1 (1997), volume 2 (1999), volume 3 (2000), volume 4 (2002).
- JANINE RIBEIRO, Renato. *A universidade e a vida atual*. Fellini não via filmes. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?” In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1992.
- KEHL, Renato. *Bioperspectivas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1938.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LUCRÉCIO CARO, Tito. Da natureza. (In: EPICURO e outros. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988).
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MAC INTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. 2. ed. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004.

- MAGEE, Bryan. *Confissões de um Filósofo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MALLEA, Eduardo. *Historia de una Pasión Argentina*. 15. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1986.
- MARGUTTI, Paulo. "O filósofo cordial como educador e autor". *Linha Direta*, Belo Horizonte, 14-16, nov. 2001.
- MARGUTTI, Paulo; DOMINGUES, Ivan; DUARTE, Rodrigo (Orgs.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- MARGUTTI, Paulo. Festschrift. *Revista Contextura*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- MELLO KUJAWSKI, Gilberto de. *Descartes existencial*. São Paulo: Editora Herder; Editora da USP, 1969.
- MENDONÇA, Eduardo Prado. *O mundo precisa de Filosofia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Agis, 1981.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- MIRO QUESADA, Francisco. *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- MONK, Ray. *Wittgenstein. O dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NAGEL, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana (Mortal Questions)*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ORLANDO, Arthur. *Ensaio de crítica*. São Paulo: Grijalbo; Edusp, 1975.

- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 5. ed. Londrina: Editora Uel, 1997.
- PAIM, Antônio. *Os intérpretes da Filosofia brasileira*. Londrina: Editora UEL, 1999.
- PAIM, Antônio. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.
- PÁL PELBART, Peter. *A vertigem por um fio*. Políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Iluminuras; Fapesp, 2000.
- PÁL PELBART, Peter. *Vida capital. Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PARAJÓN, Carlos. *Ideas y Metáforas*. Ensayos Filosóficos sobre el Lenguaje. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1985.
- PAZ, Octavio. *El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- PIRES, Cecília (Org.). *Vozes silenciadas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- PIRES DA ROCHA, Ronai. *Sentimentos de outono*. Sobre universidade e educação. Santa Maria: Editora da Universidade Federal de Santa Maria, 1997.
- PORCHAT, Oswaldo. "Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia". In: DE SOUZA, José Crisóstomo (Org.). *A Filosofia entre nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- PORCHAT, Oswaldo. *Vida comum e ceticismo*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- REALE, Miguel. *Estudos de Filosofia brasileira*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994.
- REDYSON, Deyve et al (Org.). *Sören Kierkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.

ROMERO, Francisco. *Filosofía de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Argos, 1947.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

SAMPAIO, Luiz Sérgio Coelho de. *Lógica ressuscitada – sete ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2000.

SAMPAIO, Luiz Sérgio Coelho de. *A lógica da diferença*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

SARMIENTO, Domingo F. *Facundo*. Civilización y barbarie. Madrid: Cátedra, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El Mundo como Voluntad y Representación*. 2ª reimpressão. Barcelona: Fondo de Cultura Económica de España, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Valdemar, 2009.

SIMPSON, Thomas Moro. *Dios, el Mamboretá y la Mosca*. Investigaciones de un Hombre Curioso. Buenos Aires: La Pléyade, 1974.

SOBREVILLA, David; GARCIA BELAUNDE, Domingo (Orgs.). *Lógica, Razón y Humanismo*. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada. Lima, Perú, 1992.

SUCUPIRA, Newton. *Tobias Barreto e a Filosofia alemã*. Rio de Janeiro: Editora Gama Filho, 2001.

TIBURI Márcia. *Filosofia cinza*. A melancolia e o corpo nas dobras da escrita. Porto Alegre: Escritos Editora, 2004.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *O Brasil filosófico*. História e sentidos. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sobre a construção do sentido*. O pensar e o agir entre a vida e a Filosofia. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

VERSIANI VELOSO, Arthur. *A Filosofia e seu estudo*. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1947.

VIEIRA DE MELLO, M. *Desenvolvimento e cultura*. O problema do estetismo no Brasil. 3. ed. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

VIEIRA DE MELLO, M. *O conceito de uma educação da cultura*. Com referência ao estetismo e à criação de um espírito ético no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.



Editora UNIJUI

Fone: (0xx55) 3332-0217
editora@unijui.edu.br
<http://www.editoraunijui.com.br>
www.twitter.com/editora_unijui

NÚCLEO DE DISTRIBUIÇÃO

Fones: (0xx55) 3332-0282 / 0222
Fax: (0xx55) 3332-0216
editorapedidos@unijui.edu.br
Rua do Comércio, 1364
Bairro São Geraldo
98700-000 – Ijuí – RS

Diário de um Filósofo no Brasil

Este Diário é um sucinto relatório de uma obra filosófica pessoal e, ao mesmo tempo, um testemunho histórico e político da maneira como os filósofos tiveram de fazer suas filosofias na mudança do milênio na parte sul-americana do planeta, onde se assumir como filósofo foi considerada uma postura arrogante e irresponsável. Na primeira parte estuda-se a conhecida frase “Não há filósofos no Brasil” em três etapas: o que é “Filosofia”, o que é o “Brasil” e o que significa “não haver”; na segunda, é narrada a trajetória que levou o autor a sua teoria lógica lexical, à ética negativa e à teoria logopática do cinema; na terceira, são postas as questões do homem cordial, a originalidade (descobrir a pólvora), a fenomenologia do brasileiro e a possibilidade de uma Filosofia Pau Brasil, num diálogo com Sérgio Buarque de Holanda, Oswald de Andrade, Vilém Flusser e Paulo Margutti; e, nesta edição, uma reflexão sobre três tipos de textos filosóficos produzidos no Brasil e no mundo.

ISBN 978-85-419-0020-1



9 788541 900201



Editora UNICLI