

Da filosofia em questão às questões da filosofia*

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Instituto de Letras e Ciências Humanas
Universidade do Minho

1. Conforme disse Merleau-Ponty, importa que a filosofia “esteja perto da experiência, e, contudo, que ela não se limite ao empírico, que restitua em cada experiência a cifra ontológica de que está interiormente marcada; nestas condições, por difícil que seja imaginar o futuro da filosofia, duas coisas parecem seguras: por um lado, ela não terá jamais a convicção de deter, com os seus conceitos, as chaves da natureza ou da história, por outro, não renunciará ao seu radicalismo, a essa busca dos pressupostos e fundamentos que produziram as grandes filosofias”¹. Tal constatação marca inelutavelmente quer a função da filosofia no mundo de hoje quer a actualidade da filosofia.

O sentido de superação de cada tempo histórico foi uma das características da atitude filosófica: ela é capaz de pensar e manifestar-se discursivamente para além do discurso da moda, do interesse imediatista, dos media; já os gregos atribuíram à filosofia, como símbolo, a figura de um mocho, porquanto procurava ver claro e desvendar, nas sombras da obscuridade, as leis da sua própria vida. Assim, se o discurso democrático e a defesa do pluralismo existem na actualidade, foi porque na Grécia, e nas épocas de ilustração racional e de emancipação da humanidade, a reflexão filosófica transcendeu os pré-juízos de cada época.

* Com este título aprez-me articular algumas reflexões a integrar em obra escrita para homenagear a obra e o pensamento de um dos mais dilectos professores que, na minha juventude, me ensinou a perscrutar a *filosofia* como “amor da sabedoria”.

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, p. 238.

Hoje, como sempre, os problemas e as inquietudes que o filosofar revela estão vinculados ao homem entendido como *ser-no-mundo*; se a formulação se transcreve em termos heideggerianos, a verdade é que ela nunca teve, desde os gregos, outros fins. Um facto indesmentível nos nossos dias é a sedução exercida pelos problemas e escritos filosóficos, apesar da aparente extenuação dos grandes sistemas neste final de século². Compreende-se: antes de mais, a filosofia configura-se naquilo que Husserl denominou *Lebenswelt* ou “mundo da vida”; ela indaga ainda as virtualidades humanas da existência e situa-se no âmago das vias do saber.

Sem a filosofia, sem essa inquirição racional que o espírito prossegue obsessivamente na compreensão da realidade, poderemos de facto vir a ter indivíduos muito adaptados à “vida prática”, como tão insistentemente hoje reclamam os fautores duma sociedade tecnocrática; contudo, serão hábeis fabricantes de estátuas, mas nunca se terão interrogado acerca do belo; serão excelentes construtores de obras de betão, mas desconhecem as vias próprias do conhecimento humano; serão distintos gestores do dinheiro alheio, mas sem se terem interrogado sobre o sentido da vida. Deste modo, a filosofia não pode ter por objecto formar nestes ou naqueles valores, ideários ou programas, mas capacitar intelectualmente o sujeito para os reflectir todos, incluindo aqueles que pessoalmente possa recusar ou apareçam como socialmente inaceitáveis.

2. A crise da filosofia contemporânea, o desaparecimento da metafísica por muitos anunciado ao longo da história, tornam mais pregnante a questão da importância desta disciplina no mundo actual; aquela que foi a rainha de todas as ciências terá ainda uma função a desempenhar, quando os

² Disso mesmo se fez eco a revista francesa *Magazine Littéraire*, de Janeiro de 1996, consagrada ao tema “Philosophie - la nouvelle passion”; são ainda intentos de apresentação popular e em linguagem simples de publicações filosóficas, como o *Mundo de Sofia*, de Jostein Gaarden, que, sob uma forma tecida duma simbiose de géneros literários, ilustra os grandes temas do pensamento ocidental, segundo uma ordenação diacrónica; é ainda *Ética para um jovem*, e *Política para um jovem*, ambos do filósofo espanhol F. Savater, que neles procura tematizar temas de sempre com uma linguagem de hoje; há que juntar o *Pequeno tratado das grandes virtudes*, de André Comte-Sponville, bem como o romance filosófico da professora da Universidade da Sorbona, e depois jornalista, Catherine Clément, *La putain du diable* (retomando a expressão que Lutero havia atribuído à razão), que evoca três gerações filosóficas em França, de 1945 a 1989: Sartre, o estruturalismo (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Barthes) e os novos filósofos.

Se se juntar a isso o fulgurante sucesso dos “cafés filosóficos” fundados por Marc Sauret, que se espalharam de formas diversas nos locais mais recuados, ter-se-á uma pequena sintomatologia da situação, que indicia uma provável nostalgia das aulas de filosofia da juventude, uma preocupação de remoralização duma época, bem como a aspiração à livre discussão sem pré-juízos, ideológicos ou outros.

seus vários campos de saber se vêm a tornar ciências autónomas, restando-lhe apenas enunciar a sua própria impossibilidade? Em Aristóteles, o que se sustém é a forma enciclopédica da filosofia, em ordem ao conhecimento de todas as coisas (*de omni re scibili et quibusdam aliis*); se, com Descartes, a matemática não fazia parte já da sua árvore filosófica, o movimento prosseguirá à medida que outras ciências alcançarão a autonomia: a física com Galileu no século XVII, a química com Lavoisier no século XVIII, a biologia com Claude Bernard no século XIX; e, mais próximo de nós, a sociologia e a psicologia.

Com efeito, nos inícios conhecidos, na Grécia antiga, “filosofia” surgiu como *amor da sabedoria*, isto é, mais como um “ser” que um “ter”, mais um estado de espírito que a posse ou ostentação de um saber determinado - como o seria o duma ciência particular. Para os pitagóricos - aos quais remonta a expressão -, “amor da sabedoria” não era de modo nenhum um sentimento ou uma paixão como a entendemos hoje; era antes um cuidado, uma preocupação, um esforço, uma tensão íntima do ser para um fim concebido como um ideal a atingir, um compromisso vital. Poder-se-ia dizer que era mais por modéstia que eles se diziam *filósofos* e não “sábios”, na dúvida em que estavam em atingir a verdadeira sabedoria.

Embora constante, a pergunta *ontológica* diversifica-se ao longo da história da filosofia. Ela manifesta-se de modo pregnante na filosofia grega e medieval; Kant não é menos metafísico, apesar da “Dialéctica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, ao estabelecer as condições subjectivas pelas quais o entendimento é capaz de unificar e submeter a regras a variedade da experiência empírica; o próprio Marx não se exime da metafísica quando propõe a recuperação da essência genérica não alienada do homem, a partir da superação da essência realmente alienada pelas condições de produção; Nietzsche, não obstante a crítica à metafísica, empreende uma transmutação dos valores a partir duma nova unidade Homem-Natureza-Deus; as filosofias hodiernas, apesar da insistência na disseminação e multiplicidade, no fragmentário e dissidência, não deixam de se interrogar acerca da origem e do “centro de sentido” (do homem, da ciência, da vida, da arte, da religião, etc.), sendo tão metafísico concluir pela desaparecimento de qualquer centro (Foucault) como afirmar que existe um centro (Ricoeur). Nem a modernidade nem a pós-modernidade conseguiram elidir a formulação aristotélica - na *Metafísica* -, segundo a qual tudo o que existe, quer dizer, o *ente*, se diz de muitos modos, mas sempre por relação a algo que é de modo primeiro e principal. Se Leibniz se interroga “porque existe algo e não antes nada?”, também, por exemplo, Heidegger retoma a questão - em *Que é metafísica* -, “porque há ente e não antes nada?”.

Contudo, insistir-se-á: a reflexão filosófica, que parecia ligada à existência de um sujeito pensante, tornar-se-á impensável com a dissolução do sujeito, proclamada pelos filósofos da suspeita (Freud, Marx, Nietzsche) e correntes sucedâneas (estruturalismo, pós-modernismo, etc.). No entanto, também o sentido da identificação do *sujeito* passa necessariamente pela filosofia entendida como reflexão antropológica. Se é verdade que o estruturalismo, na linha dos mestres da suspeita, tem sido ligado a um não-cartesianismo, trata-se de um anti-humanismo epistemológico: buscou-se impregnar de cientificidade o domínio das ciências sociais e humanas, muito ligadas até então a uma perspectiva subjectivista e psicologista; o afã de rigor e objectividade metodológica foi o timbre filosófico dessa corrente de pensamento. Como resultado, veio a questionar alguns dos temas em que se movia a filosofia tradicional: a ideia do sujeito como referência nuclear, o primado do histórico encerrado num círculo subjectivista, e uma certa mitologia etnocentrista assente numa ostentada mitologia do progresso. Deste modo, o debate com Sartre não podia ser mais pregnante; então, para o existencialista, podemos considerar o humano enquanto projecto ou como já contido num sistema: “o essencial não é o que se fez do homem, mas o que *ele faz* daquilo que fizeram dele³: o que se fez do homem são as estruturas, os conjuntos significantes que as ciências humanas estudam, mas o que ele faz “é a propria história, a superação real dessas estruturas numa praxis totalizadora. *A filosofia situa-se na charneira*. Apraxis é, no seu movimento, uma totalização completa; mas ela não atinge senão totalizações parciais, que serão, por seu turno, superadas. O filósofo é aquele que tenta pensar essa superação⁴. A filosofia é, pois, uma interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história.

Segundo Foucault, o sujeito está contido pela coacção das experiências; por isso a filosofia deverá propor a indagação do sentido (Ricoeur), já que o conhecimento não é independente dos interesses⁵ (Habermas). A identificação subjectiva é a condição para se reconhecer a capacidade de liberação relativamente às esferas de experiência que se erigem em poder, aos impulsos de desejo-consumo e às distorções na comunicação. Entendamos também Foucault, Ricoeur e Habermas: precisamente porque a experiência nos invade e despersonaliza, por isso mesmo a reflexão filosófica não a pode ocultar, não para se inaniar, mas para determinar uma subjectividade com capacidade de transcender por seus actos a própria experiência.

³ J.-P. Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, n° 30, p. 95.

⁴ *Ib.*

⁵ Cf. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, tr. G. Clémenceau e J.-M. Brohm, pref. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1979.

A filosofia poderá, pois, definir-se como uma reflexão crítica do espírito acerca das suas próprias condições de exercício e de validade. Trata-se porventura de um novo socratismo: recusa-se o “pronto a pensar” e anseia-se pelo exercício daquilo que se é realmente em si-mesmo. Primeiramente, Sócrates queria os humanos melhores: as interrogações sobre o bem ou a virtude são também as nossas, mesmo se as nossas respostas não sejam necessariamente as suas. Por outro lado, a filosofia confronta-se com uma nova sofística; se então a filosofia se dizia na praça pública de todos os modos, hoje revivemos a situação: as técnicas modernas de comunicação devolveram-nos esse espaço público posto entre parêntesis por séculos de filosofia escrita; todavia, quando o pensamento se torna facilmente espectáculo, acolhe audiência fácil, condena-se à sofística. É patente a precipitação com que as associações, os vários grupos, a imprensa, os media buscam normativos éticos e novos “maîtres à penser”: eles são a versão democrática do *Banquete* de Platão, onde se deve conversar verdadeiramente.

3. A filosofia surge, pois, como a contemporaneidade de um saber; ela não envelhece como envelhecem as técnicas; nestas, o que rende menos será substituído pelo que é mais rendível, princípio que se converteu numa espécie de primado tecnológico, extensivo aos diversos sectores sociais. A filosofia, porém, não é repetição de filosofias anteriores; não é puramente acumulativa, expressando-se nela a diversidade das soluções e a prospectiva das tradições.

Admite-se correntemente que a vida social é aferida pelo “poder da técnica”, sendo que tal poder é autónomo, impõe-se por si mesmo: é o tecnologismo, como ideologia, que passa da constatação de um facto à afirmação de um princípio geral; quer dizer, as técnicas possuem o seu próprio ritmo, que se regula pela produtividade aumentada. Ora, não é legítimo elevar a princípio generalizado o que na realidade não é mais que uma das suas peculiaridades; juntamente com a técnica há outros factores intervinientes, como a concentração do poder, a crise dos movimentos sociais, a pesada burocracia, etc.; depois, um mundo tecnológico não está necessariamente submetido a pautas de desenvolvimento completamente fixas: a tecnologia não é uma realidade mítica, que tenha vida própria; não se desenvolve de forma autónoma, mas mediante decisões de pessoas e grupos que detêm o poder social, e, sobretudo, mediante o desenvolvimento do conhecimento científico⁶ que também não é uma actividade completamente

⁶ Cf. Jürgen Habermas, *La technique et la science comme “idéologie”*, pref. e tr. de J.-R.

te autónoma.

No entanto, sendo a tecnologia o resultado cooperativo de muitos sujeitos, à medida que o projecto cresce em complexidade também aumenta a comunidade a quem cabe tomar decisões sobre o seu desenvolvimento (não somente na fase de investigação, mas inclusivamente nas de aplicação). Se em cada dia que passa é mais necessário que os projectos tecnológicos tenham em conta os seus utentes, não é menos certo que se exige também um modelo de utente que seja depositário duma razão crítica, isto é, capaz de julgar desde dentro acerca do valor dos projectos. Este complexo jogo de interações entre a tecnologia e os cidadãos pode desenvolver-se, conseguindo que os centros de poder responsáveis pelas decisões que afectam as tecnologias, sejam *diversos e equilibrados*; é a decisão colectiva criada por consenso, baseada no equilíbrio de poderes. Os direitos humanos, cuja gestação é tributária da filosofia, convertem-se então, não num elemento de juízo externo à tecnologia, mas na condição de possibilidade de que a tecnologia se desenvolva harmoniosamente na sociedade; isto, para que não ocorra que à maior "quantidade" de liberdades reclamadas se não siga uma modificação imperceptível da "qualidade" dessas liberdades, operada pelo primado tecnológico⁷. Neste sentido, as Declarações dos direitos humanos são *para pensar*; se a Declaração Universal é já insuficiente nos tempos contemporâneos, a tradição dos direitos humanos é uma fonte valiosa de inspiração.

4. Por outro lado, filosofia manifesta-se inscrita na sua tradição crítica; os problemas filosóficos inquiridos na história da filosofia revivem-se na contemporaneidade da filosofia. Deste modo, a filosofia não envelhece como as ciências exactas e da natureza. Um físico pode conhecer a física actual sem necessidade de conhecer, por exemplo, a física dos estoicos ou do epicurismo, a física cartesiana ou a newtoniana; nas ciências considera-se subsumido dentro do processo *a posteriori* o processo da ciência anterior: a ciência vai observando, verificando, infirmando uma série de soluções; para ser físico bastará conhecer a física validada pelas comunidades científicas dos investigadores; o conhecimento da física cartesiana ou newtoniana será porventura um adorno ou complemento. Além disso, a história das ciências (astronomia, física, química, biologia), na sequência de mutações profundas, é percorrida por problemas, entre outros, acerca

Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973.

⁷ Esta a razão da constituição das mais diversas Comissões de Ética, sob a égide de instituições nacionais e internacionais, com vista a julgarem acerca dos problemas da pesquisa científica e do desenvolvimento tecno-científico.

da cosmogénese, da ordem e da desordem, do acaso e da necessidade, do materialismo e do espiritualismo, do mecanismo e do vitalismo. Não só a filosofia das ciências ganhou novo elã, mas foi actualizada a filosofia da natureza que instala o homem numa nova aliança com a natureza; explicações renascem como na aurora da filosofia grega, em que a morfogénese é atribuída a um acaso criador ou a uma ordem teleológica oculta; Michel Serres⁸ aproxima esta nova física da desordem criadora das visões antigas do *clinamen* epicurista.

Este renascimento duma filosofia da natureza é acompanhado duma nova ética que, à maneira de Kant, implica um novo imperativo categórico: age de modo que os efeitos da tua actividade sejam compatíveis com a permanência duma vida autenticamente humana sobre a terra. O temor (medo) da destruição do homem tem na "ética da responsabilidade" de Hans Jonas⁹ um lugar análogo ao do temor da morte violenta no *Leviatã* de Thomas Hobbes¹⁰ (que postula a criação do Estado). A "heurística do medo" busca, num campo de projecção ao mesmo tempo cósmico e histórico, identificar um risco maior, que é a identidade humana com a integridade do planeta. É nesta sequência que se inscreve a tese do *Contrato Natural* (Michel Serres)¹¹; tal como no "contrato social", o "contrato natural" implica que a natureza se torne sujeito de direitos, impondo deveres aos humanos. O enfoque, como Lévi-Strauss antes bem clarificou¹² é sem dúvida outro: definindo os direitos do homem como os de um ser vivo, resulta imediatamente que tais direitos, reconhecidos à humanidade como espécie, têm os seus limites naturais nos direitos das outras espécies; então, "antes de se pensar em proteger a natureza para o homem, deve pensar-se em a proteger dele"; ou ainda, "o direito do meio ambiente é um direito do meio ambiente sobre o homem, não um direito do homem sobre o meio ambiente".

5. Pode afirmar-se, pois, que não há filosofia que não seja *actual*; se a filosofia está impregnada da filosofia passada, dos problemas com história de séculos, nela não está subsumida toda a filosofia anterior. Conhecer a obra de Habermas não significa a superação das filosofias de Kant, Hegel

⁸ Cf. Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Ed. F. Bourin, 1990.

⁹ Cf. Hans Jonas, *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Ed. du Cerf, 1992.

¹⁰ Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, tr. J.P. Monteiro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

¹¹ Cf. Michel Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Ed. F. Bourin, 1990.

¹² Cf. Claude Lévi-Strauss, "Réflexions sur la liberté" [1976], em *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 374-375.

ou Marx; na verdade, ela não se conhece sem o conhecimento aprofundado dessas filosofias anteriores. Paul Ricoeur é nisto exemplar: manifesta quer uma recusa dos dualismos quer dum monismo, quer a consecução duma síntese de opostos mediante um processo dialéctico; se o epítome duma "dialectique à synthèse ajournée"¹³ envolve a sua obra, é porque não pretende uma dissolução das contradições na sua especificidade, mas a sua compreensão num horizonte de convergência. É a via duma "concordância discordante" a que é prosseguida por Ricoeur, e que sugere a possibilidade da anterioridade ideal duma síntese última. Deste modo, busca a reconciliação entre epistemologias da explicação e o ponto de vista da compreensão (fenomenológico); não pretende assumir Descartes por Descartes, mas Descartes através de Kant, Hegel e Husserl; enquanto convida a um livre uso do kantismo, um "kantismo mais por fazer do que para repetir", indaga também um "kantismo pós-hegeliano"¹⁴; e, se Husserl fez a fenomenologia, é Kant que a limitou a fundou¹⁵. Na verdade, a fenomenologia é, para Ricoeur, um projecto *in fieri*, susceptível de ser inscrita em diferentes sistemas, sem se identificar ou esgotar em nenhum deles. Assim, embora Ricoeur se declare fenomenólogo, não é estritamente husserliano, porquanto se esforça por dissociar dessa histórica interpretação idealista as virtualidades da fenomenologia¹⁶. Se a filosofia não se prossegue sem o conhecimento aprofundado dessas filosofias anteriores, a *actualidade* é um dos vectores essenciais da filosofia.

6. Neste sentido, não assistimos de modo nenhum, neste final de século e de milénio, a uma inacção das ideias ou a um esvaziamento de valores ou de convicções. Somente uma bem preparada acção de marketing político poderá justificar o sucesso do tão discutido tema sobre *O fim da História?*¹⁷, segundo o qual estaríamos a assistir não só ao fim da guerra

¹³ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p.18.

¹⁴ Com efeito, escreve: "(...)Hegel vem depois de Kant; mas nós, leitores tardios, vamos de um ao outro; em nós algo de Hegel venceu algo de Kant; mas algo de Kant venceu algo de Kant, porque somos tão radicalmente pós-hegelianos como somos pós-kantianos. Na minha opinião, é esta troca e esta permuta que estrutura ainda o discurso filosófico de hoje. É, por isso, que a tarefa é pensá-los sempre melhor, pensando-os em conjunto, um contra o outro, e um pelo outro. Mesmo se começarmos a pensar outra coisa, este "pensar melhor Kant e Hegel" pertence, duma maneira ou de outra, a este "pensar de modo diferente de Kant e Hegel" (*Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 403).

¹⁵ Paul Ricoeur, "Kant et Husserl", *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, 250.

¹⁶ Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, op. cit., pp. 12-13.

¹⁷ Cf. F. Fukuyama, "The end of History?", em *The National Interest*, (16), Verão 1989; este ensaio foi depois desenvolvido no livro *O fim da História e o último Homem*, tr. M. Goes,

fria, mas ao termo da história no sentido hegeliano: o liberalismo deixou de ser desafiado por uma ideia sistemática sobre a justiça social; se o fascismo e o comunismo teriam sido derrotados para sempre, o liberalismo não mais teria quem se lhe opusesse. Mas, ao contrário do que pretende Fukuyama, o que Hegel entendia por "fim da História" dizia respeito a toda a Humanidade: cada povo, cada civilização que se sucedia no tempo, eram a expressão duma mesma ideia a caminho da sua realização no Espírito Absoluto; cada povo era um momento do processo único; o fim era o acabamento mas o acabamento era o fim para todos. Fukuyama deixa de ser hegeliano quando divide a Humanidade em duas partes: a que attingiu os seus fins e os goza prazenteiramente, e a outra Humanidade ainda arrastada pelas provocações históricas, olhando ansiosamente ao longe a apetitosa miragem ocidental; por isso, exclama: "O fim da história será uma época muito triste. A luta pelo reconhecimento, a disposição em arriscar a própria vida em nome de um fim puramente abstracto, a luta ideológica universal que dava prioridade à ousadia, a coragem, a imaginação e o idealismo ver-se-ão substituídos pelo cálculo económico, a interminável resolução de problemas técnicos, a preocupação pelo meio ambiente e a resposta às sofisticadas necessidades do consumidor. No período pós-histórico não existirá nem arte nem filosofia, limitar-nos-emos apenas a cuidar perpetuamente do museu da história humana"¹⁸. Mas se Fukuyama não entendeu o significado hegeliano de "fim da História" - que reivindica -, não compreendeu também o conceito de dialéctica; na História não há realidades eternas, excepto a contingência e a mudança, o imponderável e o incerto. O comunismo soviético morreu, como morreu o "ancien régime" após a Revolução francesa. Convém recordar Aristóteles, cuja lição propunha que todas as formas de governo são instáveis e todos os regimes inelutavelmente transitórios; infelizmente, Fukuyama não pode ficar descansado como ambiciona: os dramas estão a bater-lhe à porta, como recentemente os problemas sociais nalgumas cidades americanas vieram a mostrar, e o quadro relativo a segurança social efémera também manifesta.

Em vez de partir, na análise das questões sócio-políticas, da oposição capitalismo/socialismo, Paul Ricoeur e Michel Rocard - em debate promovido pela revista *Esprit* -, tomam a "sociedade enquanto rede de instituições [que] consiste, antes de mais, num vasto sistema de distribuição, não no sentido estritamente económico do termo distribuição oposto a produção, mas no sentido dum sistema que distribui todas as espécies de bens:

Lisboa, Gradiva, 1992.

¹⁸ *Ib.*, p. 18.

bens comerciais, certamente, mas também bens tais como saúde, educação, segurança, identidade nacional ou cidadania. Desde então o problema que se põe é de saber quais são entre esses bens os que são susceptíveis de serem distribuídos segundo as regras do mercado, e os que exigem um outro modelo de distribuição, e neste caso, qual?"¹⁹. E mais adiante: "O que é necessário começar hoje e sem demora, é a crítica do capitalismo enquanto sistema de distribuição que identifica a totalidade dos bens com os bens comerciais"²⁰.

Como a realidade actual tem mostrado, nem as ideologias feneceram, nem o debate de ideias se extinguiu; ao invés, parece que assistimos a um renascimento de novas modulações ideológicas. Como notou Cornelius Castoriadis, "a filosofia é um elemento central do projecto greco-ocidental de autonomia individual e social; o fim da filosofia significaria nem mais nem menos que o fim da liberdade. Esta não é somente ameaçada pelos regimes totalitários ou autoritários. É-o também, da maneira mais oculta mas não menos forte, pela atrofia do conflito e da crítica, a expansão da amnésia e da irrelevância, a incapacidade crescente de pôr em questão o presente e as instituições existentes, quer elas sejam propriamente políticas quer elas se refiram a concepções do mundo. Nesta crítica, a filosofia sempre teve uma parte central, mesmo se a sua acção foi a maior parte do tempo indirecta"²¹.

7. Convém não esquecer também o denominado pós-modernismo, conceito ambíguo e polissémico, que faz parte duma rede de "post" - sociedade pós-industrial, sociedade pós-histórica, pós-estruturalismo, etc. - que decorre, segundo parece, da tomada de consciência duma mudança de época, de contornos ainda imprecisos, confusos e ambivalentes, mas cuja percepção parece anunciar o fim de um projecto histórico - o projecto da modernidade, isto é, da ilustração europeia. Segundo Vattimo, "temos que encontrar uma terceira via. (...) Habermas não critica suficientemente a filosofia das Luzes; pensa que, se o programa das Luzes, de Kant, não se realizou, foi apenas por uma falha da humanidade dos séculos XIX e XX: culpa do capitalismo, da sociedade de exploração. Nem suspeita que é porque há algo no programa da modernidade que não funciona. Lyotard pensa que a modernidade acabou, e não se fala mais nisso; é uma facili-

¹⁹ "Justice et marché", *Esprit*, (168) Janeiro 1991, p. 5-6.

²⁰ *Ib.*, p. 8.

²¹ Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, III: *le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 227.

dade excessiva"²². A ruptura com a razão totalizante surgiria agora como um adeus às grandes narrativas (por exemplo, a da emancipação da humanidade, etc.). Lyotard defende, então, um pluralismo irreduzível dos jogos de linguagem e acentua o carácter local de todos os discursos, acordos e legitimações²³. Caberia falar de um conceito pluralista, pontualista, anti-euclidiano da razão, em contraposição, por exemplo, com o conceito que Jürgen Habermas²⁴ projecta da razão em termos de teoria do consenso, o qual, desde a perspectiva de Lyotard mais não é que o último grande intento de se ater ao pensamento reconciliador, totalizante, do idealismo alemão (ou da tradição marxista).

Utilizando termos de Kuhn, Rorty afirma estarmos numa época de "filosofia revolucionária", inaugurada "pelos três filósofos mais importantes do nosso século" - Dewey, Wittgenstein, Heidegger²⁵; esses são os pensadores da crise da modernidade, da crise de um modelo de filosofia sistemático e construtivo (epistemológico) e da implementação de um discurso edificatório, conversacional, hermenêutico, em suma, moderno. Para Rorty, "a palavra *conhecimento* não pareceria ser digna de disputa se não fosse a tradição kantiana de que ser um filósofo é possuir uma "teoria do conhecimento", e a tradição platónica de que a acção que não se baseia no conhecimento da verdade de proposições é "irracional"²⁶; põe em causa quer "o conhecimento de todas as coisas pelas últimas causas", isto é, o discurso centrado na pesquisa da verdade, e preconiza o discurso centrado na conversação, em ordem à edificação (educacional).

Então, segundo Rorty, à filosofia compete então criar teorias e vocábulos novos, alternativos, que cada vez se adaptem melhor a diferentes situações e necessidades do mundo em que vivemos e da comunidade a que pertencemos. A filosofia deixará de ser "investigação" na sua acepção metafísico-epistemológica; o pragmatismo "enquanto partidário da solidariedade, a sua consideração sobre o valor da investigação cooperativa humana possui unicamente uma base ética, e não uma base epistemológica ou metafísica"²⁷; daí que "a preocupação moral dos filósofos deveria ser a continuação da conversação ocidental, em vez da insistência num lugar para os

²² "Gianni Vattimo: da crise da razão ao "pensamento frágil", entrevista com T. Coelho, *Expresso*, 30/05/87. Cf. de G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, tr. cast. de A.L. Bixio, Barcelona, Ed. Gedisa, 1986.

²³ Cf. F. Lyotard, *A condição pós-moderna*, tr. J. Navarro, Lisboa, Gradiva, s.d., p. 115 ss.

²⁴ Cf. J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Dom Quixote, 1990.

²⁵ R. Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, tr. J. Pires, Lisboa, Dom Quixote, 1988, p. 16 ss.

²⁶ *Ib.*, p. 276.

²⁷ R. Rorty, "Solidariedade ou objectividade?", em *Crítica*, (3) Abril 1988, p. 49.

tradicionais problemas da filosofia moderna dentro dessa conversação”²⁸. Ao questionamento da importância da epistemologia, a metafilosofia rortiana desenvolve a tentativa de desmitologização da pessoa, que é consequência da concepção da dualidade mente-corpo, após prosseguir “uma verdade sem correspondência com a realidade”, “um mundo sem substâncias nem essências”, “uma ética sem obrigações universais”²⁹.

Julgo que a obra de Rorty parte de um conjunto de aporias. Primeiramente, não creio que a nossa era seja a duma ruptura como a que Rorty assinala; outras rupturas e descontinuidades, porventura mais incisivas se verificaram ao longo da história da filosofia; e, por outro lado, só *no horizonte duma tradição* se poderá ilustrar uma ruptura. Assim, julgo possível poder continuar a falar de tradição filosófica por referência ao que torna possível qualquer tomada de posição filosófica futura, mesmo a mais antifilosófica; somos membros duma mesma tradição filosófica, raiz plural de diferentes problemas e soluções ao longo da história da filosofia; sem essa tradição, atitudes como a de Rorty não se poderiam ter verificado: na verdade, nada surge do vazio. Deste modo, opor-se a um conceito de epistemologia como horizonte do conhecimento objectivamente fundado não significa - como supõe Rorty - inscrever-se numa perspectiva a-epistemológica; significa até o contrário: só a partir do espaço epistemológico em geral pode ter algum sentido o pragmatismo rortiano. Por outro lado, se a filosofia edificatória é conversação e hermenêutica - como quer Rorty - carece necessariamente de um subsolo comum que dê sentido a essa “conversação”; o provocativo programa de Rorty, de cariz pós-moderno, assenta nas mesmas aporias do chamado pós-modernismo.

8. Prosseguindo hoje uma via nietzscheana, contra as filosofias que elaboram um sistema completo, que intentam uma explicação total e acabada, do todo, da identidade, da universalidade, erguem-se alguns filósofos contemporâneos - entre os quais Jacques Derrida - que ampliam e diversificam a função da filosofia. Estes pensadores tentam esclarecer as ideias da diferença, das margens³⁰ dos confins, dos limites, do outro. Assim, contra a filosofia tradicional, Derrida defende a impossibilidade duma única interpretação ou mesmo das interpretações mais fundamentadas; contra a identidade, promove a alteridade, as dissidências e as repetições diferentes; um dos seus méritos inegáveis é subverter as certezas rapidamente

²⁸ R. Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, o. c., p. 304.

²⁹ Cf. R. Rorty, *L'espoir au lieu du savoir: introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

³⁰ Cf. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

tematizadas, os pensamentos completos, as sínteses orgânicas. Trata-se de traduzir na prática a eliminação de todo o tipo de autoridade na interpretação do que é dito ou escrito; segundo Derrida, essa significação não resulta das intenções de natureza psicológica do autor mas da estrutura da própria língua: não estamos jamais em presença do ser, mas sempre duma *representação* que remete para uma outra representação, e isto indefinidamente; o que há é “o desvio indefinido dos signos em errância”.

Mediante uma *desconstrução* - ele é o filósofo da “desconstrução” - da teoria do signo linguístico de Saussure, a concepção da “gramatologia” (esse é o título duma das suas obras³¹) incide em que pensamos por signos, mas acentuando mais ainda a arbitrariedade do signo e do seu significado; um significado mais não é que um significante posto numa certa posição por outros significantes: “não há significado ou sentido, há apenas “efeitos””; decorre daí, quanto à linguagem, uma posição de certo modo antiplatónica relativamente à possibilidade de determinação de um único referente (significado). A desconstrução exercida vai muito mais além que a própria hermenêutica; se esta mostra que não existe nenhuma escrita ou leitura que não seja, em si mesma, uma interpretação, a desconstrução é muito mais radical: tenta clarificar que qualquer texto, sistema de pensamento, instituição, aparentemente coerentes, têm subjacente antinomias não resolvidas; daí que seja possível sustentar leituras ao mesmo tempo múltiplas e antagónicas. O seu conceito de *diferença* [“différance”, com um *a*] funciona como o antídoto ao relevo dado pela tradição à presença; *diferença* significa “diferente” e “diferido”. É assim que qualquer aspecto da experiência exige que outros aspectos não efectivamente presentes façam sentido e sejam tomados como uma experiência genuína.

A desconstrução - cujo processo devemos claramente a Derrida pretende multiplicar o factor de mutabilidade, ao procurar antagonismos insólveis na interpretação: para isso joga com a polissemia do texto para fazer irromper uma multiplicidade de interpretações possíveis. Assim, não há de modo nenhum uma única interpretação que possa apresentar-se como definitiva, e o exercício da desconstrução conduz a hermenêutica a ultrapassar-se a si mesma, até aos limites extremos, conduzindo à profusão de interpretações.

Se Derrida designou por “gramatologia” a sua abordagem inicial, ela tem sido cada vez mais radical, no sentido de patentear contradições despercebidas e tensões escondidas sob a coerência e hegemonia dos textos. Para acentuar a sua crítica à tradição hermenêutica, Derrida designa mes-

³¹ Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

mo aquilo que faz por *disseminação*³². Por um processo diferente do adoptado por Julia Kristeva, que pressupõe uma indeterminabilidade de proposições, com Derrida são mais as palavras simples que invocam vários sentidos ou sentidos opostos; por uma via que recorda Freud, Derrida situa a indeterminabilidade mais a nível sintáctico que semântico, afirmando que essas palavras “têm um duplo valor antagónico, indeterminável, que resulta sempre da respectiva sintaxe”. Mas se a via, como dizia, recorda Freud, contudo Derrida não busca uma interpretação definitiva, pois a proliferação de contextos geradores de possibilidades pode prolongar-se definitivamente³³.

O domínio da política é também terreno da desconstrução. Nesse sentido, urge repensar o conceito actual de espaço público, da inserção do parlamento nesse espaço de discussão, porque a palavra é pública e as instituições são efeitos de censura, excluem as pessoas e reduzem ao silêncio. “O pensamento age se o não reduzirmos a uma simples representação especulativa”; pensar é agir, e a acção, seja ela política, científica ou técnica, requer a palavra, que é performativa, logo transformadora. Assim, para Derrida, a democracia que existe não é adequada: a democracia é uma promessa que não pode calcular-se; o repto é que a democracia não pode ser uma coisa, uma substância ou objecto: a democracia presente, isso não existe, mas “a democracia que há-de vir”.

9. A filosofia, como é sabido, versa acerca da realidade última das coisas, para além das aparências que percebemos; no entanto, várias respostas têm sido dadas às grandes questões que o homem suscita; não existe uma filosofia mas filosofias: a diversidade de doutrinas, de oposições ideológicas, surgem como o referente lógico e necessário de diferentes posições filosóficas.

O escopo que resume todas as incidências da filosofia é exercer a tarefa da Ilustração; não ao jeito da Ilustração do século XVIII, pois a “teoria da acção comunicativa”³⁴ mostra que a razão já se não define por uma filosofia da consciência, mas por uma filosofia da intersubjectividade e da comu-

³² Cf. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

³³ Neste sentido, *Glas* (Paris, Galilée, 1974) - esse é o título de um dos seus livros - é um escrito difícil, diria quase impossível, que traduz graficamente, com a disposição em duas colunas de texto, incrustadas de pseudo-notas, comentários e símile-interpretações, com vista a expressar a ruptura com a ideia tradicional do livro, da obra, como totalidade linear, fechada, acabada, isto é, com a concepção substancialista do livro; assim *Glas* dispersa o centro e marca o espaço da inter-textualidade.

³⁴ Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus Ediciones, 1987.

nicação. A “ilustração” da nossa época tem que ser uma ilustração dos cidadãos, dos novos sujeitos sociais, que permita dilucidar a verdadeira natureza das relações sociais, inquirir as ideologias que se utilizam para mascarar as relações de dominação, exercer a racionalidade comunicativa nos flancos da racionalidade instrumental e tecnológica. Eric Weil disse-o de modo notável: “a política como parte da filosofia (ou explicitação duma categoria da filosofia), (...) inscreve-se no plano do *universal concreto da história*”³⁵.

A era da razão, aquela que outrora havia difundido na civilização mundial um *pathos* de igualdade, liberdade, progresso e tolerância, mostra-se hoje debilitada. As catástrofes políticas do nosso século parecem uma confirmação de velhas profecias; contudo, a referência à razão ocidental, como o faz Habermas é exequível; quer dizer, à modernidade europeia, embora assinalando continuamente as patologias duma modernidade, ou melhor, de um tipo de modernidade fracassada, deve relevar-se que *não está esgotada*. Uma sociedade democrática está baseada no respeito dos direitos e estes, na expressão de Tocqueville, “não são mais que a noção de virtude introduzida no mundo político”. Sem dúvida, seríamos ingénuos e incorrer-se-ia em relapso anacronismo, se a tarefa da filosofia política se moldasse pelas pautas dos ilustrados à maneira clássica. A tarefa do cidadão dos anos 90 reclama mais: à filosofia política compete o exercício da *pós-ilustração*, o que significa que é tributária das Luzes, cujo legado se cifra no racionalismo crítico. Em suma, é a famosa tese de Marx, agora invertida, que se revela com uma nova significação: tentou-se transformar o mundo, mas é agora urgente pensá-lo e compreendê-lo.

³⁵ E. Weil, *Philosophie politique* (1964), tr. fr., Paris, Vrin, 1971, §.6. O itálico é nosso.