

A Filosofia e o Milênio*

O milênio, medida do tempo cronológico, marca o decurso de mil anos dentro do calendário cristão, isto é, do sistema de datação a partir do nascimento de Cristo, tomado, em nossa cultura, como ponto de origem de eventos que se alinham, num eixo referencial imaginário, antes e depois desse ponto, a.C. e d.C., os posteriores formando uma era, ao alcançar a longa duração de dez séculos, inclusiva de períodos e épocas. Mas a contagem da era cristã, que vai para dois milênios, vinte séculos, só foi instituída no século VI, seis séculos depois de já ter começado, momento em que se fixou a data do nascimento de Jesus Cristo em 753 após a fundação de Roma, equivalendo ao nosso ano 1. Daí para a frente contamos 1996 anos – um milênio completo no ano 1000, século XI, em plena Idade Média, e o segundo, a completar-se daqui a quatro anos, em 2000, quando, então, entraremos no terceiro milênio.

A Filosofia é mais velha; tem mais de 2 mil anos, em tolerável conta redonda 2596 anos, levando-se em consideração a data aproximada de seu surgimento oficial, 600 a.C., entre os antigos gregos. Ela é, assim, por nascimento, pré-cristã, se não for pagã e, em todo caso, anterior ao primeiro milênio, como parte da cultura grega ou helênica, que contava o tempo de outra maneira, pela sucessão dos Jogos Olímpicos. Quando, em contraproposta ao tema que me pediram abordasse, *A Filosofia no ano 2000*, sugeri a *Filosofia e o milênio*, quis, primeiramente, salientar esse fato, diminuindo a importância que se estava dando ao fim do segundo milênio ou início do terceiro, reputado, segundo difusa crença, data resolutiva de uma era apontando para o limiar de outra, à qual se empresta o fascinante apelo do início de um tempo diferente, com a envergadura de novo ciclo da existência humana. Sob o fascínio dessa crença numa onda renovadora, desenrolada pelo advento de outro milênio, duas questões se insinuaram: estaria a Filosofia preparada para enfrentá-lo? Não seria preciso, desde já, cobrar do filósofo uma atuação coerente em abono dessa preparação?

Não posso nem devo abstrair essas duas questões, mas peço licença para a elas opor, deixando-as provisoriamente em suspenso, outro par de perguntas conexas mais gerais: para o quê a Filosofia, com o peso de sua idade já provocara, nos tem preparado? E qual, ao longo de mais de dois milênios, a atuação que vem distinguindo aquele que denominamos filósofo e que o identifica como tal?

* Conferência para o diretório acadêmico da UFPA, 1996. Publicado em NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998.

Uma vez que o propósito inicial dos promotores desse encontro foi indagar se a Filosofia está apta a enfrentar o novo milênio, é preciso antes saber o que ela nos ofereceu ontem e nos oferece hoje, a que nos habilita, a nós que a estudamos atualmente, aproveitando seu esforçado exercitamento de milênios. E, se do filósofo exigimos um modo de conduta para o futuro, necessitamos avaliar previamente o que o identifica como filósofo numa história de longa duração. A primeira das duas novas perguntas é tanto sobre a instrução filosófica quanto sobre a habilitação, no sentido próprio e não no sentido legal da palavra, do estudante de Filosofia. O que a torna paralela à segunda. Perguntamos nessa o que identifica o filósofo como filósofo e naquela também o que identifica o estudante de Filosofia no correr dos séculos. O que é que ambos fizeram e fazem, segundo o que lhes deu e tem dado a Filosofia? Num caso e noutro, como um longo percurso terá que ser reduzido à dimensão razoável das quinze páginas desta reflexão, correspondendo a pouco menos de duas horas de leitura e conversa, permito-me, nesta exposição, burlar o tempo, sem respeito pela ordem cronológica.

Chegam frequentemente às nossas mãos, como um dado corriqueiro da vida de relação cartões de identidade profissional os mais variados – Fulano de tal, motorista; Beltrano, economista; Sicrano, técnico em computação ou comunicólogo ou encadernador ou garçom ou professor de Matemática, de Português, misturando-se aí diferentes profissões, atividades específicas, socialmente integradas ao sistema social do trabalho, mediante as habilitações técnicas variadas, sejam intelectuais, sejam manuais, que as identificam. Mas ainda não vi, e estranharia se visse, inscrito num desses retângulos de cartolina, por exemplo, “Spinoza Amoedo da Silva, filósofo”. Julgaria o seu portador ou um pedante ou um ingênuo, se não o incluísse na mesma categoria dos exibicionistas desajeitados, porque exibicionistas há que são jeitosos, ao lado de quem mandasse imprimir abaixo de seu nome próprio, para identificar-se, o título de intelectual ou de poeta. Intelectual é uma classificação genérica para todo aquele que, advogado, jornalista, sociólogo, médico, engenheiro – os chamados profissionais liberais –, pode pretender para si um trabalho livre das injunções e servidões que sujeitam o trabalhador comum; também significa, excepcionalmente, a pessoa em que esse trabalho livre se mistura com a liberdade de espírito e o exercício crítico da inteligência. Tanto o filósofo quanto o poeta são intelectuais nos dois sentidos, mas é difícil ajustá-los a estritos quadros profissionais, como os do carteiro e do sociólogo, a menos que trabalhem como professores. Seria normalíssimo inscrever em nossos cartõezinhos de representação social, em policromia, abaixo do nome próprio, a identidade profissional de professor de Filosofia, acrescido, se for o caso, com letras douradas, de um PhD (*Doctor Philosophia*). Mas, atenção. O título de PhD, de significação lata, também recobre ramos de saber que não a Filosofia propriamente dita, a palavra aqui usada na acepção geral de ciência ou de conhecimento científico. O PhD pode ser em Economia ou em Direito, e não necessariamente em Filosofia. Os três mil anos dessa disciplina um tanto indisciplinada mostram-nos, confirmando a dificuldade de ajustamento profissional a que me referia, que nem todo professor de Filosofia foi filósofo e, inversamente, que nem todo filósofo foi professor de Filosofia. E, muito embora seja frequente a relação do filósofo com o professor, não há equivalência entre os dois termos, salvo se tomarmos o último na acepção ampla, como aquele que professa ou ensina,

mesmo sem cátedra, fora de um estabelecimento ou instituição pedagógica. Mas nessa hipótese se dá a interessante particularidade de que o professor também aprende ao professar ou ensinar.

Dois filósofos alemães de nossos dias, Hans George Gadamer e Karl-Otto Apel, foram ativos professores, hoje, aposentados, enquanto o americano Richard Rorty, mais jovem, leciona na Universidade de Charlottesville (Virgínia, Estados Unidos), e o francês Paul Ricoeur, com mais de oitenta anos, que lecionou até o início dos anos 70, em Nanterre, uma das Universidades de Paris, ainda profere, nos seus cursos em universidades norte-americanas, aulas expositivas, que não saíram de moda, ou dirige seminários para os quais os estudantes contribuem efetivamente, lendo textos de sua própria autoria. Como típicos professores de cátedra, os quatro vinculam-se à instituição universitária, de origem medieval, até o final do século XVII o único veículo do ensino superior, a serviço da transmissão do saber tradicional, religioso, dependente do domínio intelectual e disciplinar das Igrejas cristãs e de suas hierarquias eclesiásticas, católica na França e na Espanha, protestante na Inglaterra, na Holanda e em boa parte da Alemanha. Mas um Leibniz, tanto filósofo quanto matemático, que viveu entre o século XVII e o século XVIII, quando as guerras de religião estavam para cessar, não passou pelo umbral das velhas universidades alemãs. Em seu país um dos pioneiros das sociedades ou associações de sábios à margem da instituição universitária, frequentou a Academia de Berlim, que ajudou a fundar, tomando por modelo as duas mais importantes precursoras dos institutos de pesquisa, ou como diríamos nós, das sociedades para o progresso da ciência, a da França e a da Inglaterra, oficializadas, respectivamente, como Academia de Sciences (1666) e Royal Society de Londres (1645), depois que o Estado moderno descobriu na ciência natural, fundada por Galileu, uma aliada para a conquista de sua independência. Como Bacon, que fazia experimentos em laboratório, Newton, contemporâneo e concorrente de Leibniz, era professor de Matemática e apresentou sua teoria da luz aos confrades da Royal Society, à qual John Locke se filiou.

Houve, assim, filósofos sem cátedra, ao lado dos catedráticos. Kant viveu sete anos depois que se aposentou, aos 73 anos, de sua cadeira na Universidade de Königsberg, onde chegou a lecionar, quando professor auxiliar, Lógica, Geografia, Pedagogia e até Fortificação e Pirotécnica. Já filósofos como Fichte, Schelling e Hegel, este o mais imponente dos mestres alemães do século XIX, lecionam as suas próprias filosofias, dando cursos sempre lidos que divulgavam o que já tinham escrito ou que lhes motivavam as obras, elaboradas em sala de aula, procedimento tornado comum entre os professores europeus e que continuou neste século. Mas Descartes jamais teria dado uma só aula se a rainha Cristina não o tivesse chamado, para seu professor particular, à frígida Suécia, onde veio a morrer de gripe. Spinoza explicava suas ideias, expostas na *Ética*, a alguns poucos amigos fiéis, em cartas que lhes dirigia. No século XVIII, Voltaire, Diderot, D'Alembert ficaram à margem do ensino oficial, mas não da Academia de Ciências, embora fossem pensadores didáticos, participando juntos de um empreendimento educacional inédito, a publicação de *A Enciclopédia das Ciências, Artes e Ofícios*, para a qual escreveram verbetes ao lado de Jean-Jacques Rousseau, que, como o escocês David Hume, não pertenceu nem à Universidade nem à Academia.

Se agora dermos um salto no tempo para as origens, e correremos do século VI a.C. ao século IV a.C., para depois voltarmos à fase moderna, veremos, a despeito da conaturalidade existente entre o magistério, na acepção lata antes considerada, e o exercício da Filosofia, que a identidade do filósofo como filósofo, nascida, conforme nos diz Nietzsche, de maneira tortuosa, enviesada, até mesmo truncada, sob diversas formas de comportamento, religioso, místico, ascético, científico, poético, profético, combinadas em proporções de quase impossível discernimento, nunca foi nem é estritamente profissional, e se compatibilizou com as mais diversas condições de existência social e pessoal.

Tales de Mileto encabeça a sequência dos primeiros filósofos em todas as Histórias da Filosofia. Mas, para os mais antigos gregos, era, como astrônomo e geômetra, um sábio – um dos sete sábios da Hélade, ao lado de Bias, Pitaco, Sólon, Periandro, Cleóbulo, Qilon. Ora, o filósofo seria aquele que, segundo uma proposição atribuída a Pitágoras, trocou essa condição pela de “amigo do saber” – do saber, acrescente-se, ancestral, mítico, que ele não mais possui completamente, do qual se recorda porque dele já se afastara. Eminentemente oral, relacionado com as principais capacidades de visão profética e poética, valorizadas pelos gregos, o delírio (*manta*) e a adivinhação (*mantica*), ativadas pela religião, sob o patrocínio das divindades complementares, Dionísio e Apolo, esse saber de tradição exteriorizou-se, contudo, nas epopeias e nas tragédias. Um Ferécides de Siro, imbuído de profetismo, prevendo o futuro, tal como os áugures dos templos gregos, ainda estava plenamente dentro dessa tradição, à qual também pertencia o próprio Pitágoras, que praticou a ascese, a disciplina do corpo, em proveito da purificação da alma, na confraria religiosa por ele organizada.

Como o gigante se conhece pelo dedo, os sábios se denunciam pela linguagem, ainda cifrada. Invocam, à semelhança dos poetas trágicos, os mitos e as divindades, tanto quanto a ordem natural (o cosmo), assimilada à regulação das Cidades pelas suas leis (*nomoi*), comuns aos homens e comensuradas ao entendimento humano (*logos*). *Cosmos*, *nomos*, *logos* são palavras que os filósofos utilizarão depois de Heráclito, um desses sábios, cognominado “o Obscuro”, devido aos aforismos sibilinos, de duplo sentido, que escreveu, semelhantes aos enigmas dos oráculos gregos, os quais, transmissores de um ensinamento superior, de origem sacra, falariam sob a inspiração divina, de modo afirmativo. Linguagem afirmativa um tanto mítica também encontramos em Parmênides, que compôs o seu famoso escrito sobre o ser e o não-ser com o estilete de poeta (os gregos ainda não usavam caneta e nem escreviam sobre papel), em versos hexâmetros; a deusa da verdade inspirara-lhe a distinção entre ser e não ser, formulada com base no saber ancestral, um século depois retomada, com as mesmas palavras, numa outra linguagem, interrogativa e contraditória, desdobrada em pergunta e resposta, que não é mais a linguagem do sábio, porque já é a do filósofo.

A primeira identidade de filósofo como filósofo, que interroga perguntando o que é – o que é (*ti esti*) a natureza (*physis*), o conhecimento (*epistémē*), a virtude (*areté*), a justiça (*dikē*) –, é conquistada perante o outro, como dialogante. Pois, ao interrogar, está voltado para o pensamento alheio, à espera de que este o aprove ou conteste. Dizia Platão que o pensamento é uma conversação que a alma mantém consigo mesma sobre aquilo que é eventualmente objeto de seu exame. Quando

a alma conversa consigo mesma é também com o outro em mim que ela conversa. Disputo comigo mesmo, abro de mim para mim uma contenda, e então a conversa vira controvérsia. Mas se o outro está fora, e reconheço-o como meu opositor, aquele que, interrogando o mesmo que interrogo, nega o que afirmo ou me contradiz, a controvérsia se faz discussão, e a discussão, troca de discursos opostos, chamados de argumentos – por isso também uma luta (*polemos*) verbal compartilhada por um mínimo de dois contendores, a caminho de um possível *entendimento comum* –, se faz dialogação, conflitiva pendência (*agon*) sempre renovável, que a cada passo renasce do antagonismo das posições ou da própria dificuldade da matéria discutida. Por isso, a Filosofia precisou, para nascer, em correspondência com essa primeira identidade do Filósofo, da “intervenção de uma nova forma literária”, que foi o diálogo platônico.

Permito-me essa redundância - diálogo platônico- para realçar o direito de propriedade de Platão, universalmente reconhecido, sobre tal nova forma literária que ele inventou, depois de haver abdicado da poesia. Conta-se que Platão, a quem se atribuem os versos sentenciosos publicados pela *Antologia Grega*, recentemente traduzidos por José Paulo Paes, queimou, em sinal de sua conversão à Filosofia, as tragédias que produzira, tornando-se discípulo de Sócrates, o pai do exercício de conceituação, a *maieutica* (parturição das ideias), treino cotidiano do filósofo, que fundamenta a relação opositiva, de luta, entre os contendores do diálogo, a caminho do entendimento comum, anteriormente descrita. Como a luta é um confronto verbal, que vai de argumento a argumento, ou seja, de raciocínios armados sobre conceituações preliminares até se chegar mediante retificações sucessivas, a um conceito onde se detêm, a discussão, pelo seu curso e pelo seu resultado, toma o nome a *dialética*, palavra afirm a diálogo e a lógica, por sua vez derivada de *logos*.

Dizendo isso à maneira do filósofo Wittgenstein: ao dialogar, os que discutem travam uma espécie de jogo de linguagem, que como todo jogo tem as suas próprias regras. Ao discutir, os contendores já aplicam regras lógicas, sobre as quais se puseram de acordo, e que os autorizam a armar conceituações e aceitar conclusões do raciocínio. Ao acordo chamaria de *razão* e ao entendimento comum, mesmo que não seja definitivo ou final, chamaria de *verdade*. Verdade e razão são as palavras que mais frequentemente se inscrevem na carta de identidade do filósofo, já configurada pela dialogação. *Dialogação e diálogo se unem sem confundir-se*.

O diálogo é a forma literária, escrita; a dialogação é o estar um diante do outro da conversa daqueles que se interrogam, confrontados a si mesmos e ao mundo, a moralidade do pensamento em situação. A dialogação é, ainda, o inquieto movimento do pensar vivido; o diálogo fixa-o numa forma, que traça, graças à convenção, estabilizada no drama, da alternância entre falas de dois ou mais personagens, imitados pelo autor e dele completamente distintos, o caminho (método para os gregos), nesse caso a dialética, no sentido antes estabelecido, e que liga pergunta e resposta, interrogação e conclusão, não apenas por força das regras lógicas, mas também pela intercorrência de procedimentos retóricos, jamais ausentes, que visam mais a persuadir do que convencer, e de qualidades poéticas, próprias da escrita.

O diálogo conserva, pois, o curso da dialogação, assim como o curso da dialogação, dependente da maiêutica, põe, no começo, os contendores ocupando

posições distintas, uns como Mestres que ensinam, outros como Discípulos que deles aprendem. Hoje tendemos a embaralhar essas posições, confundindo a relação entre Mestre e Discípulo com o nexos que Hegel estabeleceu entre Senhor e Escravo. Mas o que se passa na maiêutica, um procedimento oral de pergunta e resposta, inventado por quem foi, como Sócrates, que nada escreveu, um pensador de voz e não de texto?

Ela manifesta a pretensão de nada ensinar e não ser o princípio de que qualquer um só pode aprender pelos seus próprios meios. O professor é como a *parteira* da imagem socrática: ele ajuda a partejar a ideia, fazer nascer a conceituação no Discípulo, que só vem à luz quando, auxiliado pelo professor, pelo Mestre, seu oponente, o Discípulo a retira de seu espírito – como se, diria Sócrates, recorresse a uma lembrança – à custa de um esforço intelectual próprio, que o antagonista estimula e por obra do qual descobre por si mesmo o caminho da verdade, de que o Mestre não tem a posse. Se a tivesse, o Mestre estaria para o Discípulo assim como o Senhor está para o Escravo a quem domina.

Dessa forma, ensinar Filosofia não é professar uma doutrina determinada, mas conforme o velho Kant, ensinar a filosofar, o que significa transmitir a aptidão de pensar a razão ou o fundamento de qualquer concepção, doutrina ou sistema. Só se transmite essa aptidão a outrem se também se é capaz de aprender dele – do que afirma ou refuta com o auxílio de bons argumentos. *Ou o entendimento é comum, compartilhado, ou a razão perde a sua autoridade, e a verdade, professada pelo filósofo, decai para o estado de aceitação autoritária, instrumentando o poder de quem o professa.*

Forçoso é concluir, portanto, que a maiêutica alterna as posições do Mestre e do Discípulo, distintas e antagônicas no começo da dialogação, até que Mestre e Discípulo possam caminhar juntos, num *sympphilosophieren*, num filosofar em comum, quando quem ensina também aprende e quem aprende também ensina. Portanto, o diálogo, como forma literária, que reincorpora a dialogação na dialética, confirma a canaturalidade entre ensino e Filosofia a que aludimos linhas atrás.

Mas há muito tempo os textos filosóficos fundamentais deixaram de ser dialogais. Salvo raras exceções, que pespontam hoje aqui e ali, como unidades isoladas, dentro das obras de Santayana, de Heidegger ou do polonês Leszek Kolakowski, o diálogo, ainda usado na Antiguidade pelos estoicos, por Cícero e Santo Agostinho, e que foi preferido no Renascimento e um pouco depois por Galileu, escasseou, desde a época de Descartes, para ceder lugar, depois de novo e pequeno surto durante o Iluminismo, ao texto expositivo sistemático, ao *tratado*, pelo qual, já no século III. a.C., derrotando o estilo de ensino de seu mestre Platão, Aristóteles, professor que adotou a prática, por aquele abominada, dos apontamentos de aula, escritos pelos discípulos sob ditado, abandonara a forma dialogada.

No entanto, nem todos os tratados são como os de Aristóteles. Na Idade Média, foi a modalidade de ensino da Filosofia, sob a tutela da Teologia, por meio de questões levantadas e discutidas em aula, que gerou a sistemática expositiva em *Sumas*, compêndios articulando teses contra teses, de acordo com argumentos opostos, demonstrados segundo a técnica, então uniformemente cultivada, do raciocínio silogístico, aprendido de Aristóteles. Os textos filosóficos, principalmente

os modernos, alteram, modificam o tratado aristotélico, quando não o abandonam completamente, aproveitando formas literárias já existentes ou criando variações delas: o ensaio, em Montaigne, a narrativa no *Discurso do método* e nas *Meditações metafísicas* de Descartes, os *aforismos* em Bacon e, muito mais tarde, preponderantemente, em Nietzsche. Mas o espantoso é que os textos fundamentais, em que se abastece o pensamento filosófico, mesmo quando não são dialogais, *guardam uma potência de dialogação que convida o professor e o estudante a atualizá-los de companhia*. A contenda agora é com os textos, que por sua vez conversam com o mundo ou entre si em controvérsia. Ora lhes adotamos a voz, ora a contestamos, e é com ela, com essa voz que já foi de alguém, que não está mais diante de nós, rarefeita pela distância ou impessoalizada pelo tempo, que se abre a contenda e prossegue a dialética dos diálogos platônicos, a caminho do entendimento comum.

O entendimento comum é a meta, e não o fecho da Filosofia, cuja indagação se renova a cada leitura de seus textos. A indagação filosófica sempre desborda o entendimento comum, alcançando num momento e refeito noutro. A razão se move de encontro ao irracional, e a verdade obtida hoje revela-se amanhã uma não-verdade. Por quê? O poeta Fernando Pessoa – e temos sempre que ouvir os poetas, criadores de mitos – responde que:

*A verdade, se ela existe
Ver-se-á que só consiste
Na procura da verdade.*

E de novo perguntamos, por quê? Porque a verdade, em Filosofia, não é factual, mas contextual, a mais contextual de todas as exigências do pensamento. Basta considerar que quando o filósofo pergunta o que é a justiça ou o que é o conhecimento, tal como os gregos fizeram e continuamos a nós a fazer, ele nem pode satisfazer-se com uma simples definição – justiça consiste em dar a cada qual o que lhe é devido, o conhecimento consiste na percepção ou no juízo – nem está fora daquilo que pergunta. Ele vê que a justiça acrescenta-se um aspecto social, distributivo, outro moral, um terceiro político, cada um dos quais é parte de um contexto histórico, e vê, do mesmo modo, que a percepção e o juízo diferem segundo as espécies de conhecimento, ora teórico, ora científico, ora prático, ora artístico, cada um dos quais exige ser compreendido em função dos outros, contextualmente. Por outro lado, as perguntas o envolvem, não pode cair fora: ao indagar “o que é?”, não só se dá conta de que precisou dessa frase, e portanto da linguagem, de que o conhecimento depende, como também do fato de que o uso de verbo ser – é isto, é aquilo – recorta um aspecto determinado do mundo onde já se encontra desde que começou a indagar. O mundo é o contexto dos contextos, onde estão situados os que indagam alguma coisa e os que não indagam nada.

Se assim é, a Filosofia jamais pode pretender para si a exatidão, a certeza e a pureza da teoria. Pura e impura ao mesmo tempo, a Filosofia, conivente com o mundo, já está aliada às condições da existência humana, antes de começar a fazer-se, e, portanto, também ao mito, do qual ainda não acabou, e talvez não acabe nunca de se desprender, presa que está à tradição arcaica, a que opôs, desde os gregos, a linguagem interrogativa, contraditória, de pergunta e resposta.

Invoco mais uma vez um verso de Fernando Pessoa:

O mito é o nada que é tudo.

Nada é o mito porque nenhuma experiência o confirma, nenhuma ideia o circunscreve, nenhum raciocínio o comprova. E é tudo porque o mito nunca falta no horizonte da existência humana, como um seu acompanhamento situacional. Permitam-me exemplificá-lo partindo de um antecedente histórico da expectativa do ano 2000, que teria motivado o tema inicialmente proposto para esta palestra.

Relembra o historiador Henri Focillon que na Europa, principalmente na França, Lorena e Turíngia, propagou-se, de acordo com o testemunho das crônicas, o generalizado sentimento de que o mundo terminaria no ano 1000, no começo do nosso segundo milênio, em plena Idade Média. O fim do mundo se ia precedido pela chegada do Anticristo; ele viria alguns anos antes, em 954. “Satanás em breve andará à solta, quando se completarem os mil anos”, anunciava o padre Glaber da Borgonha. Mas isso era só uma parte da história.

Após a recrudescência do Mal, a humanidade, degradada por todos os vícios, o pecado em desenfreio, Cristo retornaria para reinar por um período de mil anos antes do definitivo encerramento do teatro-mundo, ao som das trombetas do Juízo Final, tribunal de derradeira instância, sentenciando vivos e mortos. Essa dupla expectativa de um milenar reino de Deus, após mil anos de duração do mundo, procedia do profetismo hebraico e cristão.

Os profetas judeus anunciaram o reino do Messias, do enviado de Deus, que segundo os livros apocalípticos, como o de São João, devia durar mil anos, o que significa um dia da vida divina. Entre os primeiros cristãos, aguardava-se a volta de Cristo na Palestina, antes da pregação de São Paulo. Esta, que levou a mensagem evangélica aos gentios, aos não-judeus, latinos e gregos, desviou essa esperança do retorno próximo de Jesus ressurrecto para a crença, chamada Fé, na função sobrenatural redentora do filho de Deus, o Senhor (*Kyrios*), sem prejuízo de Juízo Final, a realizar-se, sob a sua égide, em dia imprevisível, determinado pelos altos desígnios da Providência divina e somente por ela sabido. Combatida depois pelos Doutores da Igreja, tal esperança de um advento real recuou perante a ortodoxia doutrinária, mas subsistiu, como fogo brando de uma tendência duradoura, o milenarismo ou *chiliasmo* (período de mil anos em grego), que de vez em quando e até hoje se alteia no âmbito das comunidades cristãs.

Na tendência milenarista, naturalizada no cristianismo e que lhe parece ínsita, a expectativa difusa do fim do mundo (escatologia) está em correspondência com o mito escatológico do fim dos tempos, do término de um ciclo ou de uma época, implantado no zoroastrismo persa (12 mil anos duraria a batalha de Ormuz, deus do Bem, contra Arihman, o deus do Mal), e que se sustenta na visão de acontecimentos futuros decisivos (profecia) para o destino humano, porquanto implica a crença de uma renovação da vida, interrompido o tempo cronológico pelo advento de um período de paz, de fraternidade, de concórdia universal num espaço desimpedido, sem distância e separação (o Reino de Deus).

O milenarismo apresenta-nos o inverso do mito hebraico-cristão de origem – o Paraíso perdido. Este nos acena com uma falha, um desfalque no passado

da espécie humana, aquém da história; o outro nos acena com uma final correção ou limpeza do déficit humano, num momento futuro, além da história. E ambos se sustentam, como mitos que são, de encontro ao sentimento deceptivo da incompletude da existência e do desejo insatisfeito. Sentimento e desejo realimentam agora a expectativa do milênio que se avizinha. Marcando o início de um terceiro milênio, o calendário nos surpreenderia, na passagem de 1999, com uma reviravolta do tempo, a trazer-nos ou um mar de calamidades ou um mundo de maravilhas. Mas seja que nos sintamos na véspera de uma época renovada ou de uma época decaída, nossa expectativa é um derivativo milenarista, um resquício da batalha entre Ahriman e Ormuz, entre o Anticristo e o Cristo.

À Filosofia não cabe preparar-nos para enfrentar o milênio, porque isso implica empregá-la profeticamente para antever o advento de uma nova era, de um novo tempo, embora possamos filosoficamente prestar reconhecimento ao mito, à sua perduração, que o positivismo, no século passado, tentou em vão extirpar, criando outros mitos, como o cientificismo e a religião da Humanidade. O filósofo, que se separou do profeta, não é também um futurólogo, que profetiza sem sabê-lo, fazendo projeções de fenômenos cíclicos, suscetíveis de repetição probabilística. Reconhecendo o mito sem adotá-lo, sem a ele aderir, não pode (não deve) nem mitologizar (criar mitos, ofício da poesia e da religião), nem mitificar, isto é, canalizar-lhe a força emocional, senão a aura poética e a carga religiosa, para o desempenho de funções políticas. Platão, nesse particular, deu-nos um, mau exemplo, quando adotou as duas práticas.

Para o que, então, nos prepara a Filosofia – que ela nos dá e pode oferecer-nos?

Já leram, certamente, o que Aristóteles escreveu a respeito da noção de “problema”:

A diferença entre um problema e uma proposição é uma diferença na construção da frase. Porque se nos expressarmos assim: “um animal que caminha com dois pés” é a definição do homem, não é?, ou “animal é o gênero do homem” não é?, o resultado é uma proposição; mas se dissermos: “é animal que caminha com dois pés a definição de homem ou não é?”, ou: “é animal o seu gênero ou, não?”, o resultado é um problema (Tópicos, Capítulo IV).

Então a “proposição” difere do “problema” como uma frase afirmativa difere de outra interrogativa (“um animal que caminha com dois pés é a definição de homem”, “é animal que caminha com dois pés de a definição de homem?” etc), uma vez que a afirmativa aplica o conceito “animal” ao conceito “homem” e a interrogativa põe em suspenso essa relação, ou seja, questiona-a, converte-a numa questão para o pensamento. Isso se torna patente na dialogação, quando o raciocínio depara com questões contra as quais se choca, e nesse caso – ainda Aristóteles não-lo diz – o problema é se, querendo saber se uma coisa é isso ou aquilo, há “argumentos convincentes a favor de ambos os pontos de vista”. Em outros casos, os pontos de vista são “extremamente vastos, e temos dificuldade de expor nossas razões, como a questão sobre se o universo é eterno ou não: pois também é possível investigar questões dessa classe”.

Aristóteles, porém, coloca-se aí, tanto considerando a proposição quanto o raciocínio, anteriormente ao plano dos conceitos, que é onde os problemas emergem. Assim, por exemplo, o problema da certeza cartesiana (o que é certo nesse mundo, uma vez que posso duvidar da certeza do próprio mundo?) exige

os conceitos de pensamento ou Espírito, como o problema dos juízos sintéticos *a priori*, em Kant (os juízos universais de base empírica), toma por base os de experiência e das categorias aplicadas aos juízos. *Desse ponto de vista, os problemas aparecem concomitantemente com os conceitos que permitem formulá-los.* O filósofo, por excelência um questionador, é aquele que consegue pôr ou formular um problema. Conforme disse Bérgeon, em Filosofia, “um problema bem posto é um problema resolvido”. Mas o pensador francês esqueceu que o problema bem posto precisa de elaboração inventiva do conceito, e que o resolvido leva a outros maiores problemas. Descartes hesitou em como chamar, se Espírito, Razão ou Pensamento, o princípio que lhe dava acesso à certeza; Kant teve que separar a sensibilidade do entendimento e o entendimento da razão, dando, para isso, um sentido diferente às palavras de sua língua. *Sinnlichkeit* (sensibilidade), *Verstanden* (entendimento) e *Vernunft* (razão-raciocínio), já usadas filosoficamente. A hesitação de um e as distinções do outro atestam a elaboração inventiva dos conceitos.

No final do milênio, a Filosofia não se limita a ser um repositório de problemas; *ela também se torna problemática.* O que significa que a razão mesma se problematiza. Kant, sem sua primeira *Crítica*, erigira a Filosofia em um tribunal para julgar a Metafísica enquanto ciência e, portanto, também, a razão especulativa. Atualmente, o processo é aberto contra a filosofia toda, posta a razão em julgamento de três modos principais: o *analítico* (Ryle, Wittgensteins), que consiste em rebatê-la para a instância da linguagem; o *desconstrucionista* (Derrida), que a condiciona ao inconsciente da escrita; e o de *Heidegger*, que lhe antepõe a geral entificação, o pensamento do ente dominando a Filosofia, feito o filósofo um intérprete das metamorfoses do ser.

Mas quem julga nesse novo Tribunal senão a mesma razão, despojada de suas ambições metafísicas? É ainda Fernando Pessoa que vem dizer-nos:

*Guia-me a só razão.
Não me deram mais guia.
Alumia-me em vão?
Só ela me alumia.*

É uma razão cauta, sem a pretensão cartesiana da certeza, abdicando do papel de agente do saber absoluto que lhe deferira Hegel – uma razão ciente de seus débitos com a Antropologia Cultural, com a Linguística, com a Psicanálise e, ainda, com as Ciências da Natureza – que nos alumia. E que, alumiaando-nos, pode preparar-nos para a tarefa esta, sim, real e não mítica, de reformulação dos problemas prático-morais, tecno-científicos, artísticos e culturais, a caminho, nessa “era dos extremos” em que nos encontramos, daquele entendimento comum de que já falei. Eis o que a Filosofia, feita magistério, pode nos dar, de acordo com a atuação do filósofo, homem do mundo, cuja identidade, como filósofo, provém do modo de pensamento que pratica, e não da doutrina que professa ou da ciência em que se instala.

Repito aqui o que escreveu o pensador espanhol Miguel de Unamuno, em *Del sentimiento trágico de la vida*, obra que deveriam ler todos os aspirantes a filósofos e candidatos a professores de Filosofia:

La Filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.

É o homem que filosofa, empenhando sua vida na Filosofia. Mas esse empenho, que se compatibilizou, conforme assinalamos anteriormente, às mais diversas condições de existência pessoal e social, aliou-se a diferentes atividades e profissões. Faremos agora um ziguezague cronológico, entre a Antiguidade e a época moderna.

Platão e Aristóteles foram cidadãos na Polis grega, aquele de família grega aristocrática, o último, filho de um médico, estrangeirado pela sua origem macedônica. À pequena nobreza da França no século XVII pertencia Descartes, que foi militar antes de dedicar-se completamente aos estudos, graças aos rendimentos próprios de que dispunha. Os filósofos gregos, poupados de todo labor manual, dispunham de escravos, que trabalhavam e exerciam os ofícios em proveito deles. Entretanto, o fato de que fossem senhores não os eximia das atividades comuns e da prática de negócios. Platão comprou o terreno, fora dos muros de Atenas, onde instalou a sua Academia organizada como Thiasos (comunidade religiosa) e, mais tarde, Aristóteles alugou, num bosque consagrado ao deus Apolo Lykeios, as casas que abrigariam a instituição escolar (Liceu) por ele dirigida.

Conta-se que Tales de Mileo alugou, certa vez, todas as prensas para óleo da região, sob a suposição de que haveria farta colheita de azeitonas, depois de ter previsto, observando o movimento dos astros, do fundo de um poço onde distraidamente caíra, um eclipse do sol. Tenha ou não esse fenômeno influído na fertilidade das oliveiras, a historietta relata, em conclusão, que a abundante produção de azeite daquele ano, sob o controle de quem tinha a posse das prensas, deu grandes lucros a Tales.

Nem sempre os filósofos foram desinteressados, corajosos e ascéticos como Giordano Bruno e Spinoza. Aquele morreu, na fogueira, condenado pela Inquisição. Uma vez excomungado pela Sinagoga de Amsterdã, Spinoza teria sobrevivido pelo humilde trabalho de suas próprias mãos, polindo lentes e, diz-se também, com a ajuda, em dinheiro, que lhe propiciavam amigos e admiradores. Essa atitude de serenidade contrasta com o medo de Descartes. Depois da publicação do *Discurso do método* e das *Meditações metafísicas*, Descartes só se fixará em Amsterdã para fugir de Paris e ficar a salvo da Inquisição que temia. Era então recente o exemplo do que acontecera a Galileu. Já um Francis Bacon, ávido por dinheiro, perdeu, acusado que foi de corrupção, o cargo no Parlamento, a que tinha direito pela sua origem aristocrática.

Não se deve, pois, julgar os filósofos pela vida que levaram, e sim pelas obras que escreveram – várias pelos problemas, diversas pelas diferentes formas de que se revestiram, mas tendo todas, pelo fato de que constituem, ao mesmo tempo, obras de pensamento e de linguagem, sob a assinatura pessoal de quem as elaborou, uma individualidade característica na maneira de sua escrita, chamada estilo.

As traficâncias de Bacon condenam o indivíduo, mas não é por elas que vamos julgar o *Novum Organum*. Platão aproximou-se do tirano de Siracusa, a quem quis, em vão, converter à Filosofia, sem que isso empane o valor dos *Diálogos*. Condenemos Rousseau por ter exposto seus filhos na “roda”; esse gesto de pai desnaturado não desqualifica o *Discurso sobre a desigualdade* nem atinge a pedagogia de *Emílio*. Heidegger aderiu ao Partido Nazista durante um certo tempo, mas *Ser e tempo*, uma das principais obras filosóficas deste século, nada tem de nazista. Se é “alto e régio o pensamento”, a fraqueza de caráter ou o momentâneo ofuscamento do homem não prejudicam a honra do filósofo como filósofo: o seu obstinado rigor, a sua esforçada lucidez, que só podemos encontrar dialogando com as obras, com os textos que lhes definem a identidade do pensamento. Essa identidade guarda, por certo, uma relação tensa com a vida do “*hombre de carne y hueso*” – que é também a nossa –, e sem a qual os problemas não nos envolveriam. Mas a vida não explica o pensamento a que incorpora; tão pouco o pensamento serve para justificar ou indultar a vida. No entanto, os problemas filosóficos, tanto os de hoje como os de ontem, sempre tiveram a incomoda vitalidade de questões que afetam a vontade, o sentimento, a carne e os ossos.

Estamos nós, nesse fim, de milênio, a braços com novas perguntas, que interferem sobre as antigas. Não nos basta indagar o que é a razão; precisamos opô-la à desrazão com que contrasta. Quais os limites entre razão e loucura? Não nos limitamos a indagar sobre as bases cognitivas do saber; precisamos opô-lo às formas de poder a que se associa. Quais os limites entre saber e poder? A par das novas perguntas, continuarão a ser revistos, neste e no próximo milênio, os grandes conceitos clássicos de alma e corpo, de Natureza e Espírito, de consciente e inconsciente, de conduta moral, de vida, de sexo, de objetividade, de subjetividade e até de ação – eis que, numa escala inimaginável outrora, como demonstram a destruição dos ambientes naturais e a engenharia genética, os efeitos da atividade humana, tecnicamente conduzida, exigem o alargamento das noções de responsabilidade moral, jurídica e política.

Não posso afirmar que a época vindoura seja uma era de mutantes; mas sei que se prolongará, muito além do ano 2000, a mutação de conceitos que a Filosofia parteja em nossos dias.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Tópicos*, Abril Cultural, 1978, capítulo XII.
- COLI, Giorgio. *La naissance de la Philosophie*. Editions de l'Aire, 1975, p. 114.
- DILTHEY. *Leibniz e sua época*. Coimbra, Armênio Amado Editor, 1947, p. 24.
- FOCILON, Henri. *O ano 1000*. Lisboa: Editorial Estampa, 1977, pp. 54/72.
- NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998.
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1966, p. 31