



## O ENSINO DA FILOSOFIA COMO UM OFÍCIO DO FILÓSOFO

Rodrigo Rodrigues Alvim da Silva<sup>p</sup>

### RESUMO

Diante do desafio de se fazer acontecer entre adolescentes do ensino médio, a filosofia vai à escola com o compromisso de fazer diferença. Ora, a própria filosofia, antes ausente do ensino médio brasileiro, já é, ela mesma, tal diferença, se realmente a disciplina for confiada a quem se formou a tratar a existência de maneira filosófica. A filosofia não é qualquer modo de se pensar, mas um modo distinto de fazê-lo. Sendo assim, a filosofia não pode ser aventada como qualquer coisa sob orientação de qualquer um. A filosofia é coisa de filósofos, com os quais os alunos devem conviver para, paulatinamente, iniciarem-se nessa maneira de “ver” e “interagir” com o seu mundo, exigindo das autoridades que a disciplina filosofia, agora garantida por lei, seja ministrada por filósofos. Este artigo procura discutir as especificidades desse filosofar e contribuir com esse momento do espraiar da filosofia em nosso país.

**Palavras-chave:** Filosofar na escola. Crítica fraca. Crítica forte. Itinerários filosóficos.

### INTRODUÇÃO

Coisas embaraçosas... Adiamo-las enquanto se pode adiar, mas chega o tempo em que é preciso dizer o que é preciso, embora tantas vezes o que se precisa seja desagradável só em dizê-lo, tanto mais dizê-lo “preciso” e, mais ainda, realizá-lo, pelo que já nos é exigido para isto.

Estamos num tempo em que tendemos todos a exigir não de todos de quem é preciso exigir, mas de quem – passado! – milagrosamente ainda assume exigências e responsabilidades, gente cada vez mais rara. Desta se exige por todos até o seu esgotamento e necessária “re-evolução”. Este parece ser o nosso tempo. Se não, será ele imediatamente depois do nosso.

Dentre estas coisas sobre as quais se precisa dizer responsabilmente se encontra o ensino de filosofia. Este foi exigido como disciplina no ensino médio brasileiro e só pôde

---

<sup>p</sup> Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Docente do Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais (Campus Juiz de Fora). E-mail: rodrigo.alvim@ifsudestemg.edu.br



ter alcançado este *status* por sua distinção relativamente ao que outras disciplinas já aí faziam ou podem-no ainda fazer. Do contrário, esta inserção da filosofia no processo educacional básico brasileiro não fará qualquer diferença, sendo, pois, injustificada. Acrescente-se a isto o fato de que esta sua hoje intangível inserção no ensino médio brasileiro deixa de circunscrevê-la apenas aos professores e alunos dos cursos de filosofia existentes numa ou noutra instituição de ensino superior de nosso país, e abertos senão àqueles que livremente desejem neles ingressar, mas estende-a indefectivamente a muitos que, até o momento, sequer esperavam ser interpelados ao modo das questões filosóficas. Pouco a pouco, a expectativa é que o *modus philosophicus* de pensar, sentir e atuar na sociedade brasileira será das entranhas mesmas de nossa cultura, da escola, certamente, mas para muito além dela. Crescentemente, a filosofia vai se tornando problema de todos, mas, em contrapartida, também os problemas de todos vão se tornando verdadeiramente problemas da filosofia.

Como bem expressam as *Orientações curriculares nacionais do ensino médio* em sua introdução dos “conhecimentos da filosofia”, os desafios que aí se delineiam se estendem aos Cursos de Filosofia do ensino superior, principalmente, mas não somente, em sua habilitação licenciatura (BRASIL, 2006, p. 15-21). Se esta foi, para muitos de nós, até o presente momento, fruto de nossa imaginação, agora o desafio está efetivamente posto para confrontarmos as nossas ideias afins aos apelos de nossa escola e sociedade. Ora, tal confronto exigirá de nós mudanças na atual configuração da filosofia em seu ensino superior? No mínimo, tal configuração se tornará muito mais grave. E se antes cabia ao nosso livre imaginário toda sorte de poucos maturados exercícios filosóficos na escola que adequávamos ao nosso bel-prazer, agora a filosofia deverá submeter-se à escola real e, por suas características próprias, contribuir para convertê-la de dentro, promovendo-a ao que ela pode ser de cada vez melhor aos seus próprios desafios. Para tanto, será preciso, antes de tudo, que a disciplina filosofia seja assumida nas escolas por “filósofos”. O ensino de filosofia é um ofício do filósofo. Do contrário, resultados decepcionantes sob a insígnia de “filosóficos” serão injustamente imputados à filosofia, sem que esta possa ter as condições necessárias para oportunamente se justificar. Depois, dada a disciplina ao filósofo, é preciso que este tenha, realmente, o seu tempo de maturação. Assim, nunca as lições de filosofia na escola deixarão de ser igualmente lição à própria filosofia, a fim de que esta possa constantemente pensar o seu exercício dentro da

própria escola como atividade que cabe ao filósofo aí desenvolver. Mas, desde já e antes, cabe ao professor de filosofia (que não é, pois, qualquer professor de qualquer coisa) ir à escola sempre de modo propositivo. Isto, contudo, só se consegue quando sabe ele o que dele faz um filósofo e não outro profissional, tema deste nosso artigo.

Em segundo lugar, este texto advém de uma inquietação à consideração, bastante comum, de pessoas formadas em filosofia no Brasil, produto, por sua vez, de uma impressão sincera de muitos a seu próprio respeito, de uma subserviência ideológica consciente ou não de alguns outros, de uma falsa modéstia, simplesmente, de outra parte ainda.

Tal consideração consiste em, na condição de professores de filosofia, resistirem estes, contudo, em se assumirem como filósofos, como podem-no fazer – e o fazem – franceses, alemães e norte-americanos. Pudera fosse isso, por zelo ou formalidade, apenas notório em licenciados em filosofia, mas também os seus bacharéis assim procedem predominantemente.

Para dar relevância ainda maior a tal matéria, devemos destacar que, quando se trata da relação ensino e filosofia, poucos não rememoram e ratificam as palavras escritas por Immanuel Kant (este sim professor e filósofo!) a esse respeito, a saber, que “os alunos devem ir à escola, não para aprender pensamentos, mas para aprender a *pensar* e a conduzir-se.” Difícil imaginar isso acontecendo em sala de aula quando o professor de filosofia não se põe ele mesmo a *filosofar*, atividade esta, por seu turno, constituinte do filósofo *par excellence*.

Esse *pensar*, contudo, não se faz alheio à tradição filosófica. Muito pelo contrário: isto se mostra tanto no estudo daqueles filósofos que se destacaram no decorrer da cultura ocidental, ao manterem incessante diálogo com os escritos de seus pares, quanto deve se mostrar nos programas de disciplinas filosóficas que os seus professores propõem trabalhar. É preciso, por conseguinte, primeiramente, insistirmos um pouco mais em o que consiste melhor esse *pensar*.

## **ENSINAR A FILOSOFAR, FILOSOFANDO**

### **OS SENSOS E O FILOSOFAR ESPECIFICAMENTE**

No encontro com o pensamento de outrem, a compreensão deve, por coerência, anteceder a qualquer comentário. Absolutamente, isso nunca acontece na realidade, mas deve ser, todavia, um procedimento metodológico constante de um “pretendente à



verdade”. Portanto, como artifício do “trato” filosófico, o filósofo não se deixa ser “*sensu* comum”, mas conduz o seu espírito diferentemente. Bem genericamente, assim é o *stricto sensu* filosófico e é nele e por ele que se gesta ou se forma um filósofo acadêmico. Sem essa atitude, corremos o risco de criticar o outro pelo que nós próprios, indevidamente e talvez sem o perceber, colocamos na boca ou na pena desse outro, um assim apenas aparentemente outro. Crítica fácil e desonesta.

Nesse sentido, a filosofia não se define pelo algo sobre o qual se exerce, mas pelo próprio exercício que ela é: esse pensar. Isto se expressa na “in-definição” de seu “objeto”, na amplitude do arco de suas “direções”, diluído (uno e múltiplo) ao que os filósofos comumente chamavam de “ser” ou de “existência”. A atividade pensante importa ao filósofo e o remete, então, ao “pensar o pensar”. Por conseguinte, pensar algum filósofo é, antes de tudo, pensar como o filósofo, o que, em seguida, nos permitiria pensar como tal filósofo para além de “o que” ele mesmo pensou. Não se trata mais, pois, de uma filosofia morta (de algo), mas de um filosofar, de um perfazer para “fazer como” para além do já feito ou pensado: eis o ofício<sup>1</sup> do filósofo! Somente por isto, por antes pensar o próprio pensar, capacitando-nos, enfim, a atuar tal pensamento alhures do que a princípio perfazemos, bem como atuar diferentemente dele (noutro ou por outro *modus pensandi*), que a filosofia, ao contrário das ciências “objetivas”, é crítica e, somente ela, autocrítica<sup>2</sup>.

No campo do exercício filosófico, podemos distinguir dois tipos de críticas que nos permitem clarificar o pensar filosófico. Uma dessas críticas, embora muito usada, é qualificada como “fraca” e não propriamente “filosófica”, sendo mais apropriada à “sofística”. É uma crítica “externa”, porquanto instaura uma incompatibilidade (incoerência ou oposição) por fora daquilo de que se trata. Isto muitas vezes se dá em discussões entre pessoas que partem de princípios distintos, apesar de seguirem as

---

<sup>1</sup> “Ofício”: “1. Trabalho, ocupação, função, mister; 2. Profissão [em algum sentido]; 3. Incumbência, missão.” Consideramos o termo “ofício” muito adequado às nossas pretensões aqui, uma vez que não estamos tomando o ato de “filosofar” em sentido lato, que pode fazer de todo ser pensante, porque pensante, um filósofo. Nos limites deste nosso artigo, estamos tratando daqueles que se propuseram a fazer da filosofia a sua profissão. É também neste mesmo sentido que estamos a falar de uma filosofia acadêmica, posto que nisto se expressa claramente um “preparo” para que a pessoa exerça o que se julga, o melhor possível, o “filosofar”. Porém, todo e qualquer esforço duradouro no propósito de se fazer do filosofar uma atividade de vida predominante, dentre os múltiplos labores das comunidades humanas, pode ser assumido como o filosofar que assim e aqui nos permite dizer que apenas alguns são – neste preciso sentido, repetimos – filósofos.

<sup>2</sup> Deve-se perceber que a leitura de um texto filosófico *nunca é demais* como não acontece com um simples leitor de um texto filosófico, que a faz, pois, apenas ocasionalmente e, bem possível, já a partir de um pretexto pouco reverente a “escutá-lo”.

mesmas constantes de desdobramentos que se fazem a partir daqueles fundamentos, ou, ao contrário, entre pessoas que admitem iguais princípios, mas divergem nas constantes que determinam as suas inferências, ou ainda entre pessoas que não se coadunam nem nas premissas e nem nas regras de declinação de seus consequentes. Esta crítica é qualificada como “fraca” porque nada soluciona, pois ambos os adversários se mantêm fechados em seu mundo próprio e justificados desde sua raiz. A crítica “forte”, todavia, soluciona os grandes debates, pois, por ela, cada parte, por assim dizer, tem a coragem de se haver em “campo inimigo”, deixando o outro se dizer e ele mesmo se contradizer. Nisto, Sócrates se tornou paradigmático à filosofia<sup>3</sup>. Relembremos.

### O EXERCÍCIO SOCRÁTICO COMO EXEMPLO CLÁSSICO DO FILOSOFAR

O procedimento filosófico socrático é comumente apresentado em dois momentos interpenetrantes que lhe são constitutivos<sup>4</sup>. O primeiro momento é denominado *ironia* e o segundo, *maiêutica*.

a) A *ironia* tem por sustentação a *epoché*, a qual, mais tarde, Edmund Husserl, pai do método fenomenológico, proporá como condição de retorno a uma intuição (como tal sempre primeira) das coisas, antes, pois, de as medirmos, de as conformarmos às nossas “pré-concepções”, estas que, por seu turno e como já o seu próprio nome nos indica, são originalmente estranhas às coisas mesmas<sup>5</sup>. A *ironia* se realiza quando o sujeito “toma-se

<sup>3</sup> Afirmam filósofos e professores Alberto Oliva e Mário Guerreiro que “dependendo de como se defina a filosofia, tender-se-á a ver o nascimento da filosofia como protagonizado mais por este do que por aquele autor” (OLIVA, Alberto; GUERREIRO, Mário. **Pré-socráticos**: a invenção da filosofia. Campinas: Papirus, 2000. p. 25). Nossa “definição” (cf. §§ 09 e 10) nos permite e até em parte justifica esta nossa remissão a Sócrates.

<sup>4</sup> Muito já se escreveu sobre Sócrates. A interpretação que aqui dele faremos é apenas uma possível, embora acreditemos ser ela muito próxima da predominante, que, como tal, é a de maior influência no nosso modo de pensar, sentir e agir. Como sabemos que Sócrates nada nos deixou escrito, essa interpretação filiada à predominante se nos faz cara, pois só nos resta mesmo conviver com o que dele falamos. Esta fala pretensamente predominante a seu respeito é, pois, para nós aqui, expressão sobretudo de nós mesmos: de nossas atuais expectativas em relação à filosofia, em relação à educação, em relação ao ensino da filosofia.

<sup>5</sup> Desde Edmund Husserl, sob a denominação “fenomenologia” abrigaram-se vários procedimentos metodológicos. No campo das ciências do homem, particularmente da antropologia cultural européia, os estudiosos deram passos mui importantes, dos quais dois são-nos ora relevantes: a princípio, contra o ideal de suspensão dos “pré-juízos” do sujeito cognoscente (similar ao “sujeito *tabula rasa*” promotor de investigações “neutras” e “imparciais” defendidas por muitos empiristas e positivistas) – ideal, segundo estes antropólogos-fenomenólogos, de alcance apenas ilusório –, passaram, muito pelo contrário, a insistir na necessidade de se deixar muito claro, antes de tudo, os “pré-juízos” ou “pré-compreensões” que balizaram, balizam ou balizarão as investigações ou já feitas ou ainda em curso ou a se fazer; logo depois, uma vez que se trate da compreensão de outrem, que esta se realize a partir dos “pré-juízos” ou pré-compreensões” deste outrem, porquanto são estes os “símbolos” que o constituem como tal. Guardadas as devidas proporções, é este procedimento, destinado ao estudo das culturas “exóticas”, que aqui se defende *como parte* constitutiva do estudo filosófico dos pensamentos dos filósofos. Defende-se *como parte*, porque tal procedimento não



sobre si” que nada sabe, atitude que René Descartes tentou recuperar pela “dúvida hiperbólica”, capaz de nos esvaziar de todo agregado mediador (“deformador”) da coisa manifesta. Daí Sócrates só se reconhecer o mais sábio – segundo o pronunciamento da sacerdotisa do templo de Delfos – por se reconhecer não sábio e, nesse sentido, tão somente um amante, um pretendente, um amigo do saber: um filósofo! Eis o que o arrebatava dos sofistas à filosofia. Dizer “só sei que nada sei” coloca, quem assim se assume, na busca sincera e incansável da verdade, defendendo-se de toda fixação em erro. Ao mesmo tempo, dizer “só sei que nada sei” coloca, quem assim se assume, em atitude de verdadeira escuta do que se diz, de quem se diz. Implica, portanto, em momento de acolhimento da alteridade e de sua compreensão. Nesta sua posição, nada cabe a Sócrates senão perguntar o não compreendido por contradição. Sumamente, a *ironia* não passa de um apontamento de contradições. Ou seja, o interlocutor de Sócrates, na tentativa de se fazer compreender, passa em revista a si próprio e expõe de si mesmo também contradições que o fazem incompreensível. Na esperança de rapidamente desfazer-se de tais contradições, instaura outras mais, percebendo em si um avolumar de componentes de ser e de pensamento completamente excludentes. Neste emaranhado por ele próprio confessado, sente-se vítima da ignorância, que o faz considerar, por fim, que nada sabe: “só sei que nada sei”. Neste momento, morre mais um “sábio” para gestação de mais um filósofo.

b) A *maiêutica*, que etimologicamente significa “parto”, tem por sustentação e contínuo essa *krisis* instaurada pela *ironia*: incide em um momento “doloroso” de “desconstrução”, concomitante a uma gestação, suprassumidas numa concepção: trata-se de um “parto de idéias”, antes contraditas, agora compossíveis de uma unidade. Mais do que um momento crítico, é ela um momento autocrítico. Daí que Sócrates dá à luz não como parturiente de ideias aos homens, mas como parteiro de ideias dos homens, pois todo esforço do parto cabe a quem concebe, bem expresso no “conhece-te a ti mesmo”. A crítica no procedimento filosófico socrático não é ato que vem de fora, mas de dentro de quem pare: contra os sofistas que vivem de agregados de informações corriqueiras e agradáveis, de “*senso comum*”, Sócrates apela para que nada saia de nós sem que realmente seja nosso, ou seja, sem que passe pelo crivo de nossa consciência, de nossa crítica, avessa e depuradora de

---

contempla o surgimento do novo, isto é, da originalidade de cada filosofia que surgiu, surge ou porventura surgirá.

incoerências. Grávidos do mundo, cabe a cada um de nós a gestação de todas as coisas colhidas, fazendo-as como que nossas (re-conhecimento), transformando-as no maior e mais perfeito dos *compossíveis* (identidade do múltiplo), no esforço sempre renovado de gerar as entidades pelas quais Sócrates sempre chamou à luz: dentre tudo o que tomamos por verdade, o que é “a Verdade” pela qual tomamos tudo isso? Crítica forte, fonte e berço de filhos são.

Importa perceber que esse procedimento filosófico socrático tem o diálogo como a sua condição de possibilidade, pois, intuitivamente, cada ser humano considera-se clara e plenamente consciente de si próprio. É, pois, ao querer se fazer compreender a outrem que alguém se expõe igualmente para si mesmo, percebendo-se agora uma unidade de dobras, uma identidade que, embora constituída de mediações continuadas, busca perfazer-se agora de modo paulatino, isto é, pretensamente sem quaisquer saltos. E ao se expor, pela inquietação das incompreensões que possa suscitar, necessariamente se refaz (por exclusão e por criação, por conservação e por mudança), reparações no constante intento do melhor dos *compossíveis*, no constante intento do melhor “‘conhecimento’ de si mesmo”<sup>6</sup>. Como os sofistas bem perceberam em relação às cidades-Estados gregas, um homem fechado em si mesmo tende inevitavelmente a tomar-se como “universal”, absolutismo promotor de ações intolerantes e violentas.

Sócrates, Platão e Aristóteles são muitas vezes versados como filósofos que apresentaram uma alternativa contraposta à sofística. Tal interpretação não se desfaz, mas atenua-se significativamente quando nos atentamos para o modo como o fizeram. Na verdade, a atuação dos ensinamentos sofísticos nas decisões políticas atenienses já era de dimensões tão incontestes e imensuráveis, que muito pouco conseguiriam aqueles que simplesmente os afrontassem por qualquer justaposição de alternativas ou simples exclusão. A condenação de Sócrates à morte por ingestão de cicuta pelo tribunal ateniense não deixa-nos dúvida dessa influência. Contudo, Platão sugere que, apesar de sua condenação, Sócrates cumpre sua pena confiante de que os alicerces sofísticos já haviam se comprometido fatalmente. Como sofista em sua juventude, sua conversão de vida, através do que aqui estamos chamando de crítica “forte”, ensaiou a derrocada do exercício sofístico, posto que seu mote era intrínseco e cerne desse mesmo exercício.

---

<sup>6</sup> Não obstante estejam longe de nisto se resumirem, muitas “psicologias” creem sorratamente nas propriedades terapêuticas e profiláticas desse procedimento, embora seja ele comumente espontâneo.



Seria, porém, lícito nos perguntar: afinal, Sócrates importou a derrocada do exercício sofístico ou o advento de um exercício sofístico mais poderoso? Podem os deuses ter se enganado e a porta-voz dos mesmos, a sacerdotisa do Templo de Delphos, se equivocado? Ou não seria Sócrates realmente o maior de todos os “sábios”, o maior de todos os “sofistas”, como ele mesmo se apercebeu a si ou de si mesmo, realizando a sua “vocação” ou o seu “*daimon*” ao promover o exercício sofístico através de uma superação de si próprio? Não seria o *filosofar*, então, “suprassunções” deste mesmo exercício “subliminar”?

#### EXEMPLO DO EXEMPLO: A CAPACIDADE DE RE-ATUALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Mas desdobremos um pouco mais deste procedimento filosófico. Tomemos Aristóteles, discípulo-neto de Sócrates. Aristóteles não apenas adotou a crítica “forte” como também a elevou à consciência em todos os seus meandros mais determinantes. Como isso aconteceu?

Aristóteles não se afastou dos sofistas, mas deles se aproximou. Talvez isto cause certa surpresa a quem paradigmaticamente sempre o tomou como um “arquiinimigo” dos sofistas, tentando contrapor o pleno “otimismo” aristotélico à possibilidade humana de conhecimento seguro ao “pessimismo” crescente dos sofistas, como bem expresso no pensamento de Górgias. Contudo, o que almejamos aqui dizer é que uma significativa parte da obra de Aristóteles não se conforma a uma radical ruptura do mesmo com os sofistas. Muito ao contrário, ela nos impele à percepção de que Aristóteles procurou compreendê-los, perfazendo o modo como pensavam, com se convenciam a si mesmos e aos seus interlocutores ou como afetavam os seus ouvintes mediante seus discursos. Isto deu à cultura ocidental, por meio de Aristóteles, duas grandes obras: o *Organon* e a *Retórica*. Aristóteles foi assim o grande divulgador das “habilidades” sofísticas, permitindo a muitos mais pensarem desse modo. Em contrapartida, essa compreensão do exercício sofístico minimizou os seus efeitos *persuasivos* e maximizou o uso da *demonstração* e do *convencimento*, crítica e crise que converteu este exercício sofístico ao ofício filosófico.

Desta forma, Aristóteles atualiza Sócrates, pois tenta vencer os sofistas no próprio “território” destes, explicitando e usando “conscientemente” contra os sofistas os recursos dos quais estes mesmos já espontaneamente se utilizavam.



Não obstante pudéssemos multiplicar os exemplos, não o temos aqui como a nossa pretensão maior. Deixamos, porém, no intuito de somente sinalizar o poder de reatualização alcançado por este *filosofar*, a observação feita por Peter de Vries, em seu romance *Reuben, Reuben*. Referindo-se a Aristóteles, este autor escreve que “a prova de seu domínio sobre o homem ocidental é que ele domina o pensamento de gente que nunca ouviu falar a seu respeito” (MORRALL, 1985, p. 5). Abstraída dos seus exageros, tal observação facilmente se deixa constatar, principalmente se fechamos o nosso foco nas escolas e universidades ocidentais.

#### EM UM PARÁGRAFO, O MAIS ATUAL DE TODOS OS EXEMPLOS

Sumariamente, como este nosso texto se constituiu até aqui? Primeiramente, conservamos o que tradicional e convencionalmente se tem pelos sofistas e pelos filósofos clássicos da antiga Grécia e nele mergulhamos... Em seguida, deste interior, fizemos uma abordagem “desconstrutiva” destas mesmas personagens: não se reproduziu a radical oposição entre as primeiras e as segundas, mas entrelaçamo-las de tal modo que, apesar das diferenças sublinhadas, parecem-nos elas agora “extensões” de um mesmo movimento. Conseqüentemente, os usuais parâmetros passaram a se apresentar como insustentáveis para delas continuar cuidando. Como? Se tomarmos os exemplos históricos aqui trabalhados, perceberemos que ao mesmo tempo em que Sócrates e Aristóteles “venceram” os sofistas, tornaram-se eles próprios o “robustecimento” de suas “vítimas” e principais representantes das mesmas.

#### COMO ACONTECEU TOMAR UMA CONTRIBUIÇÃO COMO UM CONTRA-EXEMPLO

Comumente também os três grandes filósofos da Antiguidade Clássica Grega foram apresentados como combatentes do “relativismo” sofístico. Bem compreendido à luz de tudo o que se escreveu até agora, tal combate, todavia, se fez, paradoxalmente, pela pretensa “universalização” do exercício sofístico “robustecido”, sempre “suprassumido”, “subliminar”.

Uma das mais famosas expressões desta presença nos interstícios do pensamento ocidental se encontra nas próprias notas que o filósofo de Estagira, Aristóteles, nos adiantou acerca do *princípio da não-contradição*.

Antes dos sofistas, sobretudo, cada Cidade-Estado grega se via a si própria como o universo do humano. Com efeito, de um modo geral, todo grego tinha dificuldades de



tratar a “humanidade” num não-grego. Tão forte foi tal sentimento nele (Claude Lévi-Strauss o denunciará em toda unidade cultural, seja antiga seja contemporânea) que, mesmo quando sofria a presença de outrem, reagia imediatamente, tomando a si mesmo, então, como o que melhor expressaria tal “humanidade”, sem no entanto se preocupar com qualquer inspeção comparativa – um “pré-juízo” que, obviamente, não se percebe enquanto tal (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 15-16). Como cada grego só encontrava o sentido de sua existência dentro da sua unidade política natal, aí se vive e se morre, reforçando o sentimento de que “todo mundo” é, em suma, como ele mesmo. No que se refere, portanto, ao mundo grego antigo, os primeiros pensadores viajantes entre as várias Cidades-Estados gregas, os sofistas, instauraram um relativismo jamais antes pronunciado. Nisto eles se colocaram na contramão dos demais pensadores gregos: contra “a água” de Tales, o “*ápeiron*” de Anaximandro, o “*pneuma*” de Anaxímenes, a “unidade” dos pitagóricos”, os “quatro elementos” de Empédocles, os “não-divisíveis” de Leucipo e Demócrito, o “fogo” de Heráclito, a “esfera” de Parmênides... O intercâmbio cultural dos sofistas tornou patente que o que então se tomava como comum, geral e universal não era senão uma correspondência às diferenças e particularidades daqueles que o tomavam.

Foi no contexto deste relativismo sofístico que Aristóteles desvelou “universais” como o *princípio da não-contradição*. Seguro de que tal princípio não era propriamente seu, mas, antes, de todos os seres detentores de *razão* (como ele), por isto mesmo pacificou se tratar de um *princípio de toda razão* e, como tal, determinante de todo desdobramento que se pretenda assim: racional. Demonstrar que *não é* assim, já implica em contradição interna e “performativa”, pois dizê-lo que “*não é*” distingue-se radicalmente de dizê-lo que “*é*”, o que já é precisamente a observância e uso do próprio *princípio da não-contradição* que se pretendeu negar. Por conseguinte, o próprio exercício sofístico de negação de todo ou qualquer pretensão universal implica no exercício de algo universal.

Constrangimentos ou colapsos como este sofrido pelos sofistas são que darão fama, na Antiguidade, a Sócrates, Platão e Aristóteles, seus detectores. Mesmo não sendo os grandes sofistas pensadores de menor quilate (já demonstramos que aqueles os confirmarão), a instabilidade política e abrandamento dos instintos vitais ou existenciais gerados pelo ceticismo, para o qual apontava o relativismo por eles sustentados, certamente contribuiram para que a cultura ocidental tomasse aqueles outros como os

“clássicos” do seu pensamento<sup>7</sup>. Assim aconteceu tomar a inestimável presença dos sofistas na filosofia ocidental de todos os tempos como um contra-exemplo à mesma, limitada, ademais, apenas aos seus primeiros anos.

## COMO OS FILÓSOFOS PENSAM

### AVERIGUANDO UMA BIFURCAÇÃO NO ITINERÁRIO FILOSÓFICO

O que até aqui escrevemos não é, contudo, uma simples e indiscutível explicitação do *filosofar* e, em consonância com isto, de como o *ensino de filosofia* deve se realizar, pois esclarecer em que consiste o *pensar* dos que denominamos filósofos não é tarefa fácil de se cumprir, por várias situações, dentre as quais duas interessa-nos destacar. Primeiramente, embora seja legítimo tratar da filosofia ocidental, nunca se pode perder de vista que mesmo esta compreende muitas filosofias. Em segundo lugar, não obstante se possa afirmar que a filosofia atual advém do que se procedeu antes, não é menos verdadeiro que, conforme definamos *hic et nunc* o que seja a filosofia, processaremos o que outrora foi a filosofia.

Por isso, não há como nos fazermos indiferentes a duas tendências filosóficas que amparam os “esquemas” que geralmente são utilizados em apresentações panorâmicas do pensamento ocidental, para somente depois elucidarmos em que consiste o *pensar* dos filósofos e, por fim, o ensino da filosofia. Distinguiremos estas duas vertentes filosóficas pelas expressões “tendência lógico-epistemológica” (ou simplesmente “tendência analítica”) e “tendência histórico-hermenêutica” (ou simplesmente “tendência histórica”)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Neste sentido, estamos de acordo com a observação de que “a difusão, o renome e a influência do ceticismo nunca se igualaram às do platonismo, do aristotelismo, do epicurismo ou do estoicismo. Isto se deve [...] ao fato de que esta atitude filosófica, que implica um questionamento radical do conhecimento sensível e racional, não poderia ser compatível com uma tendência profunda do homem: a que o leva a buscar, pela especulação, verdades incontestáveis e solidamente estabelecidas para fazer delas o fundamento, o apoio de sua existência. O espírito humano dificilmente consente em reconhecer seus limites; não é de sua natureza confessar-se incapaz de chegar a certezas absolutas. Por detrás dos *fenômenos*, ou seja, das aparências, o pensamento ocidental procurou, durante séculos, apreender *o que é*. [...] Como reconhecer a importância de uma ‘doutrina’ que contesta o valor de todo empreendimento filosófico tradicional?” (VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Florianópolis: [s.n.], 1998. p. 7).

<sup>8</sup> A distribuição dos filósofos entre os domínios analíticos e históricos é o eixo que sustenta uma pequena obra publicada no início da última década do século passado por um professor de filosofia catarinense, a saber: BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da epistemologia: como se produz o conhecimento (ou uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento)**. Petrópolis: Vozes, 1992. 144 p.



O *filosofar* que explicitamos outrora parece possuir, a olhos de lince, traços de indisfarçável tendência analítica. Contudo, revisto, não se faz indiferente às exigências da tendência histórica, mas atende-as igualmente. É precisamente isto que, em seguida, tentaremos esclarecer.

## PROFESSANDO “APOLO”

Ainda que consideremos que a filosofia melhor expresse a sua liberdade no “trágico” e no “poético”, dizer que estes possam ser segura e adequadamente “ensinados” não agradaria nem a Friedrich Nietzsche e nem a Martin Heidegger. Por conseguinte, deixando-os outrora como que à sua própria liberdade, só nos restou, ao falar do ensino de filosofia, cuidar daquilo que, em suas outras co-expressões, possa ser indubitavelmente “ensinado”: seus aspectos “instrumentais” e “analíticos”, mais ou menos formais.

Já por isso mesmo, certamente muitos leitores denunciarão o “conservadorismo” da noção de ensino com a qual confeccionamos este nosso texto. Não estamos em desacordo. Muito pelo contrário, queremos reforçar que esta é uma das vantagens que indubitavelmente tal noção tem sobre as outras – consideradas “intuitivas”, “liberais” e “revolucionárias” – e que compensa em parte as suas desvantagens também existentes. De outro modo, queremos dizer que se a possibilidade de “controle” perfila esta noção de ensino que estamos usando, é esta mesma possibilidade de “controle” que nos permite dizer com maior precisão como se filosofa e, por conseguinte, responder por isto que se faz e se ensina: a filosofia. Mais tarde, porém, destacamos que é tal aprendizado que, paradoxalmente, nos permite ir com segurança e vívida liberdade para muito mais longe do que até então se aprendeu, movimento dialético que se realiza pela “suprassunção”, ou seja, quando toda “superação”, ao mesmo tempo em que, em sua superfície, nega qualquer continuidade e “conservação”, também as implica em sua profundidade por ininterruptos desdobramentos.

Tomemos, por exemplo, Michel Foucault em texto de sua entrevista concedida a Christian Delacampagne no jornal *Le Monde*<sup>9</sup>. Quando aí ele nos fala de Nietzsche,

---

<sup>9</sup> Le Philosophe masqué. In: *Le Monde*. n. 10945, 06 abr. 1980. "Le Monde-Dimanche", p. I-XVII. A autoria desta entrevista, na ocasião de sua publicação, foi mantida, a pedido de seu autor, no anonimato. Tal segredo somente foi quebrado pelo jornal parisiense depois da morte de Foucault. O texto desta entrevista pode ser encontrado em edição brasileira: O filósofo disfarçado. In: FILOSOFIAS. Tradução de Nuno Ramos. São Paulo: Ática, 1990. p. 19-27. Série entrevistas do *Le Monde*. Também está disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/biblio.html>>. Neste último, pode-se ler que “o texto da

conhece ele Nietzsche? Ou quando aí nos fala do pensamento analítico, conhece ele a “analítica”? Ora, o que é fidedignamente “conhecer”? Sugerem alguns franceses que, etimologicamente, “conhecer” significa “nascer com”...<sup>10</sup> Daí inferimos legitimamente que conhecer uma filósofo enquanto filósofo é, pois, antes de tudo, “nascer com” o seu pensamento, é se fazer com e como por cada momento de “formação” de seu pensamento inteiro. Conseqüentemente, mesmo para quem hoje, genericamente, “filosofia” significa “o deslocamento e a transformação dos esquemas de pensamento, a modificação dos valores adquiridos e todo o trabalho que se faz para pensar de outro modo, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente daquilo que se é”<sup>11</sup>, tal exercício só se sabe diferente ou o “não-mesmo” quando, dialeticamente (para não dizer “num só tempo”), sabe o “mesmo” que não se é (um “superar-conservando”)<sup>12</sup>.

### O QUE FAZEM AS “BACANTES” NA ESCOLA

Enquanto se compreende a escola oficial como meio pelo qual a sociedade instituída se incute a si própria nos novos homens que nela nascem, seja através dos seus valores (ainda que com toda a complexidade que hoje os caracteriza), seja através das suas necessidades funcionais (supridas pelos “papéis” que todos nós, “atores sociais” portanto, assumimos), seja através da sua auto-percepção como o resultado melhor possível de toda tradição, o *filosofar* de tendência histórica é expressão incontestada de uma intenção de ruptura, não “com o” *status quo*, mas “do” *status quo*, pois enquanto as instituições sociais objetivam a regularidade que nos subtrai a insegurança de nossa existência, este *filosofar*, por sua vez, nos subtrai de tal regularidade, denunciando-a como conjectura humana de causas e efeitos apenas psicológicos e sociais<sup>13</sup>.

---

entrevista cabe integralmente a Foucault, que elaborou inclusive as perguntas, junto com Delacampagne, e reescreveu com muito cuidado cada resposta”.

<sup>10</sup> “Recorde-se aqui a fórmula de Claudel, segundo a qual o ideal de conhecimento seria um co-nascimento” (HUISMAN, Denis; VERGEZ, André. **Curso moderno de filosofia**: introdução à filosofia das ciências. 8. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1983. p. 32). “Nascimento” e “conhecimento”, que a nós, brasileiros, são apresentados na grafia da língua portuguesa, escondem-nos sua familiaridade. Tal parentesco, entretanto, foi muito bem guardado pela grafia francesa: “*naissance*” et “*connaissance*”.

<sup>11</sup> O filósofo disfarçado. In: FILOSOFIAS. Op. cit. p. 26.

<sup>12</sup> Gostaríamos de não nos fazer vítimas aqui de um “jogo de palavras” vazio. Muito opostamente, por este “jogo de palavras” pretendemos estar bem expressando o sentido de um processo dialético.

<sup>13</sup> Kenneth Minogue afirma, em sentido parecido, a relação da filosofia com a política: “A política sustenta, com dificuldade, o mundo comum no qual podemos conversar uns com os outros; e os filósofos, que dissolvem a experiência em perspectivas, horizontes, opiniões, valores, denominações, culturas e todo o resto, *destroem esse mundo comum*. [...] O filósofo cético, o relativista moral, o rancoroso crítico social, [...] têm seu lugar em nossa civilização, mas sua intromissão na política *não foi feliz*, em especial nos últimos dois séculos” (destaques nossos). (MINOGUE, Kenneth. *Política*: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 7-8).



Avessa, conseqüentemente, a toda forma de “controle”, qualquer “antevisão” (ou previsão) se faz impossível à filosofia. Daí a “revolução” que o *filosofar* significa no âmbito da educação escolar, pois, rigorosamente, não se pode ensinar o “como” *pensar*. A filosofia das escolas não passaria, na verdade, então, de um arremedo da pretensa ciência histórica, social ou religiosa, quando atentas aos seus conteúdos, de uma precisão de pensamento obsoleta numa cultura atenta, de antemão, ao respeito à pluralidade dos vários modos de se “pensar”, mas que devem se manter intactos, de um nada sério enfadonho aos alunos e ao próprio professor, enfim.

Contra a cultura de “rebanho”, o *filosofar* é uma atividade radicalmente livre e a originalidade ou “autenticidade”, a sua distinção. Quando não por incompetência, por subserviência ideológica ou falsa humildade, quiçá esteja nisto a resistência de muitos filósofos no Brasil em se assumirem a si próprios como realmente *alguém que filosofa e*, quando professores de filosofia (expressão assim inadequada), então se vêem apenas como “repetidores” do que lhes fora igualmente repetido<sup>14</sup>. E se nem a história da filosofia bem memorizaram, se vêem a si próprios apenas como fomentadores de um espírito crítico que, uma vez incompetente para assumir qualquer defesa, tudo irresponsavelmente combate pelo simples desdém do “dar os ombros”. Todavia, porque tudo combatem, se sentem engajados, muito embora, para tudo inaptos, com nada estejam filosoficamente comprometidos.

Entrementes, denunciar diferentes modos de pensamento na história da humanidade ou em mesmos momentos, entre grupos ou indivíduos humanos, já se calca no reconhecimento de que cada um se diferencia dos demais por implicar num perfazer próprio de pensamento. Mesmo quando os filósofos nietzscheanos advogam um primeiro e um segundo Nietzsche ou os filósofos heideggerianos, um primeiro e um segundo

---

<sup>14</sup> O filósofo e professor Gonçalo Armijos Palácios, na tentativa de escapar a isso, defende uma distinção entre o “filósofo” e o “mero leitor”. O primeiro se faz – segundo ele – pela “discordância” de uma tese e da argumentação que a sustenta enquanto o segundo, pela “concordância”. Caso o “leitor” consiga “entender” a tese e o “filósofo” esteja “equivocado” em sua “discordância”, ainda assim é na “discordância” que reside o “grande mérito” para a filosofia. Neste sentido, Palácios não mais consegue recuperar a filosofia como atividade comprometida com a busca da verdade, o que não coincide com a compreensão da filosofia como “um acesso privilegiado à verdade” (como ele próprio mal coloca para depois, assim precisamente colocado, disto discordar). (PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. Goiânia: UFG, 2004. p. 33-34). Ora, ao defender a tese de que só se é “filósofo” quando de uma tese se “discorda”, a que Palácios nos conduz? Podemos “concordar” com esta sua tese sem que por este ato já nos desautorizemos como filósofos? Ademais, quando considera que “concordar, [...] resulta mais fácil e é muito cômodo” e que, na “discordância”, “eu posso estar redondamente enganado e, ainda assim, ser filósofo”, Palácios não reproduz – malgrado seu e às avessas do que, certamente, pretenderia – um ambiente favorável a comportamentos dogmáticos e fundamentalistas?

Heidegger, estão implicitamente reconhecendo que há um modo próprio de exercício de pensamento pelo qual se pode identificar e se distinguir um filósofo do outro. E se alguém não consegue acompanhar a desenvoltura de um ou de outro pensamento, a comunidade filosófica não lhe concede os “louros” dos que bem professam Nietzsche ou Heidegger. Mesmo as intermináveis intrigas que porventura ainda marcam os grupos de estudiosos que se pretendem os melhores intérpretes destes filósofos somente corroboram a existência dessas “arquiteturas dinâmicas” ou “motores perpétuos”, “lentes” compositoras do ser segundo os “polimentos” que possuem.

## AVERIGUANDO UM ENTRONCAMENTO NO ITINERÁRIO FILOSÓFICO

### O POLIDOR DE LENTES PARA LEITURAS DO MUNDO

O mais famoso polidor de lentes do Ocidente foi um filósofo. Convidado a lecionar filosofia na universidade, preferiu continuar filósofo, polindo lentes. Baruch de Espinosa é emblemático. Foi ele quem pretendeu uma ética por lentes pouco usuais para tanto: a geometria (ESPINOSA, 1985). Baruch de Espinosa é paradigmático.

Quase três séculos depois, encontramos, como que também num canto melhor iluminado de uma grande sala escura, a figura de Ludwig Wittgenstein a “flanelar” lentes de mesmo tipo: procura ler o cotidiano por equações ou assim equacionar as leituras que faz do cotidiano. Esta mania se avolumará no “telescópio” do positivismo lógico: *Tractatus logico-philosophicus* (WITTGENSTEIN, 1994). Depois disto, abandonou os cômodos da universidade, procurando adotar um comportamento afásico<sup>15</sup>. Viajando para condições que lhe eram então inusitadas, contemplou por outras lentes – as lentes que redundarão em suas outras *Investigações filosóficas* (WITTGENSTEIN, 1989). Essas lentes e as anteriores estão todas dispostas numa mesma caixa, embora tenham as do *Tractatus logico-philosophicus*, no passado, pretendido tal caixa apenas para si própria. Explicitemos este nosso último período.

Eis os limites do universo científico-instrumental, fazendo uso aqui das sete proposições que sustentam o *Tractatus logico-philosophicus*:

- 1 O mundo é tudo o que é o caso.  
[...]

<sup>15</sup> “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” Com estas palavras, Wittgenstein encerra o seu *Tractatus logico-philosophicus* e, também, a sua atividade docente. Como acreditou nada poder dizer para além das raias da ciência, concluiu que sua atividade filosófica deveria, por coerência, igualmente terminar.



- 2 O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.  
[...]
- 3 A figuração lógica dos fatos é o pensamento.  
[...]
- 4 O pensamento é a proposição com sentido.  
[...]
- 5 A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma).  
[...]
- 6 A forma geral da função de verdade é: [ p,  $\xi$ , N( $\xi$ ) ].  
[...]
- 7 Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

Dentre outros subitens destas proposições fundamentais, sublinhamos o 6.53, que assim se apresenta:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem haver com filosofia; e, então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ela, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto.

Abdicando-se deste seu pretensão absolutismo epistemológico, o *Tractatus logico-philosophicus* não se oporia às *Investigações filosóficas*, sendo que estas já teriam confirmado o *Tractatus logico-philosophicus*, observados os limites do grupo humano do qual este é expressão: a comunidade científica (da época)<sup>16</sup>. Afinal, as “significações” usadas são adquiridas precisamente pelo seu “treino”, “ensino” ou “uso” intensivo – estes são os termos que predominantemente o próprio Wittgenstein faz constar nas suas *Investigações filosóficas*. E os “jogos de linguagem”, dos quais podemos “usar” ou freqüentar ou perfazer ou partilhar, são tantos quantos grupos humanos existentes: “representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida”

---

<sup>16</sup> Em consonância com isto, o professor Emmanuel Carneiro Leão, numa apresentação da obra wittgensteiniana *Investigações filosóficas*, assim escreveu: “A linguagem originária não é nem se deixa reduzir a mero instrumento de descrição e representação. As funções paradigmática e apodigmática não exauram o vigor de presença de linguagem. Compõem apenas *um de seus traços* e regem somente os jogos de subsunção e jonglagem” (destaque nosso). E, mais adiante, continua: “Wittgenstein já não considera a forma lógica o paradigma de todo discurso possível. O uso lógico, com suas tautologias e não contradição, já *não se atrita nem entra em conflito* com outros usos da linguagem real” (destaque nosso). [LEÃO, Emmanuel Carneiro. Apresentação. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9. (Coleção pensamento humano)].



(WITTGENSTEIN, 1989, p. 15). Logo, a comunidade científica é apenas um dentre estes grupos e o “jogo de linguagem” expresso no *Tractatus logico-philosophicus* tem exatamente aí a sua vigência. Comumente mergulhado neste universo, porém, suas “significações” são tomadas como as coisas mesmas, erro do qual o próprio Wittgenstein foi vítima e procurou corrigir-se pelo antídoto das *Investigações filosóficas*, que, aliás, conforme ele escreveu, apenas poderiam ser compreendidas por sua oposição ao seu velho modo de pensar no *Tractatus logico-philosophicus* (WITTGENSTEIN, 1994, p. 5).

Apesar de, com justiça, não nos ser possível sequer imaginar algo sem que também isto já esteja para dentro do nosso universo, também ao cientista não é possível extrapolar a “gramática” (ou regras?) que delimita o seu mundo. Assim avalia Wittgenstein o seu *Tractatus logico-philosophicus* nos parágrafos 114 e 115 das suas *Investigações filosóficas*:

*Tractatus logico-philosophicus* (4.5): “A forma geral da proposição é: isto está assim”. – Esta é uma proposição do gênero que se repete inúmeras vezes. Acredita-se seguir sem cessar o curso da natureza, mas andamos apenas ao longo da forma através da qual a contemplamos. Uma imagem nos mantém presos. E não podemos dela sair, pois resistia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente (WITTGENSTEIN, 1994, p. 54).

*Mutatis mutandis*, Ludwig Wittgenstein não reafirma o *erklären* e o *verstehen* de Wilhelm Dilthey, mas colocando o primeiro dentre o segundo? E, sendo assim, não estaria ele mediando um campo comum a logicistas e hermeneutas?

Não é a conciliação entre rigor e plasticidade o grande desafio contemporâneo de todos os procedimentos metodológicos?

Por que diz Claude Lévi-Strauss que cada espaço cultural tem a sua lógica específica? Por que Karl Popper dá relevância à demarcação dos modos de assimilação e expressão de mundo? Por que Thomas Kuhn insiste que cada tempo tem o seu paradigma próprio e determinante de tudo o que se encontra dentro dele? Não insistem todos estes que, para sermos “objetivos”, precisamos tomar os mesmos óculos? Mas não estão, ao mesmo tempo, a nos mostrar uma multiplicidade de óculos que estiveram e/ou estão em *uso*, vitrine diante da qual também se encontra o filósofo?

Max Weber<sup>17</sup> chama a atenção dos sociólogos a uma prática que havia se consolidado entre os antropólogos<sup>18</sup>. Estes não mais faziam as suas pesquisas em seus

---

<sup>17</sup> Apesar de seu caráter estritamente ilustrativo, citar um sociólogo clássico num momento em que se está delineando o ofício do filósofo pode causar, em muitos, grande desconforto. Todavia, esta decisão tem aqui cômicos e importantes acenos, quais sejam: primeiramente, o de assinalar que todos os intelectuais que propõem rediscutir os pressupostos e a(s) metodologia(s) da “ciência” que fazem já se colocam “para lá” das raias (pre)estabelecidas desta sua “ciência” e, como “metacientistas” exercem um ofício comumente atribuído aos filósofos (o que inevitavelmente sempre ocorre com os considerados co-fundadores de uma ciência,



gabinetes, simplesmente colhendo de viajantes relatos de terras distantes, porque perceberam, desde muito cedo, que tais relatos carregavam consigo aspectos inadequados à sociedade ou cultura em sua atenção, provocados pelos “valores” culturais de origem destes viajantes, mas estranhos às gentes que eles, os antropólogos, pretendiam bem compreender. Para dirimir tais deturpações, desenvolveram então procedimentos muito interessantes, dentre estes – e em primeiro lugar – o recolhimento *in loco* do seu material de estudo, feito por eles mesmos e no decorrer de um tempo longo o suficiente para que, por sua convivência com os “nativos”, pudessem como que se tornar um deles. Assim “re-nascidos” (ou “nascidos com”), criam melhor conhecida, desde então, a cultura alvo de suas investigações.

Diante da complexidade sócio-cultural das próprias sociedades européias, percebeu Max Weber que também os sociólogos deveriam adotar posturas metodológicas semelhantes ao dos antropólogos: contrariamente à pretensão positivista de se falar de uma ótica pretensamente imparcial e absoluta, deveriam os sociólogos, antes de tudo, admitir e revelar os “valores” que os fizeram se interessar pela pesquisa deste ou daquele acontecimento, dentre tantos outros vistos ou apenas entrevistados ou sequer isto, e, em seguida, igualmente admitir e revelar de que “lugar”, de que “perspectiva” abordarão este alvo de seu interesse, avaliando a propriedade destes seus parâmetros ou “tipos ideais” de investigação, pois também os cientistas são seres humanos e, como tais, não podem ter a pretensão de escapar completamente aos “valores” culturais dos quais estão imbuídos. Negar isto com sinceridade é expressão maior do quanto se está imbuído de tais valores, até o ponto de não se conseguir distingui-los de si próprio. Acrescente-se aos trabalhos de pesquisas sócio-históricas a observação de que também os seus “objetos” são seres humanos e, assim, imbuídos de “valores” próprios que os fazem exatamente o que são – o *que e como* se quer precisamente saber. Isto, em Weber, evoca a melhor compostura à sua concepção de que todo agir humano corresponde a “valores”, “significados” e “sentidos”

---

ciência que, por sua vez, nasce historicamente de uma exigência de sua distinção de alguma disciplina filosófica que expressa, até então, toda consideração acadêmica de um “objeto” específico, ou seja, nasce de uma exigência de autonomia para melhor se concentrar e desenvolver um conhecimento acerca de tal “objeto”); são, assim, pensadores de interseção entre a filosofia e a ciência e, como tais, embora cientistas, também filósofos (da ciência) ou ainda filósofos (da ciência) e já cientistas; em segundo lugar, o de assinalar o quanto o diálogo entre a antropologia cultural (e a sociologia mais recente) e a filosofia “oxigena” a ambas, bem como são profundamente perfilhadoras das “tensões” do mundo contemporâneo.

<sup>18</sup> Nos tempos deste pensador, um dos clássicos da sociologia, que transitou das quatro últimas décadas do século XIX às duas primeiras do século XX, ainda se podia pacificamente distinguir os ofícios do antropólogo e do sociólogo pelos seus objetos de estudo: o primeiro se dedicava às culturas ou sociedades ditas “exóticas”, ou seja, distintas daquela na qual se foi gestado; o segundo, à sua própria cultura ou sociedade berço.

específicos que interagem gentes e promovem a ação social que os sociólogos tomam ao seu cuidado.

Diz-se acertadamente que a filosofia não pode ser considerada uma “ciência humana”, pois ela também se dedica a estudos mais afins às “ciências exatas” ou às “ciências naturais”. Ora, se isto é certo, então não seria desproporcional a ênfase que aqui mesmo estamos dando ao diálogo da filosofia com as “ciências humanas”? Por suas conseqüências metodológicas, não poderíamos tangenciar esta questão, embora hodiernamente nos fartemos de textos que dela tratam profunda e demoradamente, sem que aqui pudéssemos, então, superá-los. Não sendo este último, pois, o nosso propósito, limitar-nos-emos a seguinte consideração: a ênfase que a filosofia atualmente concede às “ciências humanas” é fruto do reconhecimento de que também as “ciências exatas” e as “ciências naturais” são, em primeira e última instância, “humanas”. Eis a advertência com a qual Immanuel Kant inaugurou a filosofia contemporânea. Não que apenas os conhecimentos contemporâneos sejam “humanos”, mas contemporaneamente não se pode mais esquecer de que todo conhecimento alcançado por nós no decorrer de todos os tempos tem correspondência aos limites que são, antes de tudo, nossos, ou seja, humanos, e não indubitavelmente das coisas mesmas (ou “em si”)<sup>19</sup>.

Contudo, mesmo em vista da “pós-modernidade” aclamada dentro de extensos recintos das humanidades desde o século XX, ou, de outro modo, ainda que, por exemplo, uma visão mais humanística seja defendida contra a sociologia de cunho “naturalista”, uma decidida aversão à sistematização parece inimaginável ao conhecimento. Se a ciência, particularmente, nasce da tentativa de conciliação entre a razão e a experiência, a razão é, bem ou mal, tal esforço sistemático. Este modo de arranjo, esta “lógica” pode ser assim confirmada, mesmo à sociologia (e, com breves retoques aqui e ali, a todas as demais ciências humanas), do seguinte modo:

Em termos de método sociológico, defrontamo-nos com uma maneira de pensar que supõe *a priori* que o mundo humano seja um sistema fechado. O método do cientista social não seria

---

<sup>19</sup> Não faltam os que sublinham estas palavras ou similares para concluir pelo relativismo do que tomamos como mundo. Outros, indo mais além, suspendem-se no niilismo. Contudo e paradoxalmente, são estas mesmas palavras ou similares que nos recolocam a necessidade do sentido deste mundo, antes mesmo que o sentido da *nossa* ou *minha* vida, posto que esta só se compreenderia satisfatoriamente por aquela: todo sentido enquanto tal tende à universalização, no seio da qual, portanto, cada um se recupera. Sem isto, de todo sentido que percebo *meu* depreende – a mim mesmo e tanto mais aos outros – o sabor de uma possível ilusão. Assim, a tessitura do que chamamos realidade acompanha o procedimento hermenêutico de que o sentido de cada parte de um texto vai-se nos desvelando à medida que a temos pela inteireza da leitura do texto do qual faz parte. Ora, esse sentido que nos ultrapassa, pois – justamente porque e na medida em que nos ultrapassa – não nos pertence, ou seja, não é acertadamente humano. Já aqui, enfim, estamos como que para fora das raías e das capacidades estrita ou prontamente humanas. Não estamos sós!



científico se pensasse de outra maneira. [...] Nada mais distante das intenções deste autor que sair-se agora com uma profissão de fé naquele credo positivista [...]

[...] Pode-se então entender a sociologia como apenas um jogo entre muitos, mas de modo algum a última palavra a respeito da vida humana, e pode-se mesmo sentir não só tolerância, como até interesse pelas diversões epistemológicas de outras pessoas [...] (BERGER, 1986, p. 139.182).

Por tal racionalidade, toda ciência ampara-se numa “filosofia”. Repará-la implica (como se atribuiu à sociologia) um “*distanciamento em relação ao próprio jogo*” (BERGER, 1986, p. 182). Mas isto não é mais propriamente ciência e, sim, filosofia.

“Paradigmas” foi o nome que Thomas Kuhn atribui aos óculos dos quais as ciências fizeram uso, no decorrer de todo tempo, para enxergar e redesenhar o mundo. Mas, por seu interesse de base pelo campo da física, donde até o século XIX jamais esperaríamos qualquer tipo de concessão a algum relativismo na esfera do conhecimento, Thomas Kuhn merece aqui algum destaque e comentário.

Para Thomas Kuhn, a ciência não é especificamente moderna. Os homens sempre desenvolveram um conhecimento acerca do mundo, mas nunca do mesmo modo ao longo de todos os séculos. A ciência moderna é, pois, apenas um modo diferente dos modos anteriores de “ver” e de se interagir com o mundo. A “ciência normal” é tão-somente aquela que predomina em virtude do paradigma atual à qual se conforma. Em tempos passados, ou seja, sob paradigmas diversos, certamente a proposição desta mesma ciência seria rechaçada como não-ciência, como pseudociência, como “charlatanismo”, se efetivamente não o foi. E a comunidade científica, que personifica tal ciência vigente, foi assim educada e educa o “olhar corretamente do mundo”, mantendo recintos de convivências, as escolas e universidades, nas quais os neófitos convivem com os já tarimbados professores da “ciência normal”. É tal convivência que garante a convergência do olhar, mas, antes, a correção dos olhos. O diploma é senão a garantia dos óculos científicos que o tempo presente receita como adequado. Por isso mesmo, o “desvio” da ciência de hoje, o “charlatanismo,” pode surpreendentemente redundar, por uma mudança de paradigma, na “ciência normal” futura. E quem não fizer a conversão do seu olhar, quem não conseguir se desfazer dos seus antigos óculos (o que geralmente é bastante improvável acontecer), vê-se repentinamente à margem do novo predominante, da nova comunidade científica, e como vítima de um sorrateiro processo de excomunhão.

## ENFIM, O ENTRONCAMENTO

O filósofo é um expectante do absoluto. Este sempre esteve em seu horizonte e é o que o motiva, apesar de se tratar para os não filósofos (ou para os filósofos embriagados) de um “amor platônico” por *Sophia* (bem personificada em Dulcinéia, a amada de Dom Quixote de Cervantes). Mas é o que faz os passos incansáveis do filósofo.

Na contemporaneidade mais imediata, o filósofo encontra expressão desse absoluto na incomensurabilidade dos diferentes modos de se pensar o mundo, que, assim, se converte em mundos simbólicos singulares. Podemos assim habitar o pensamento de um neotomista ou a cultura saxã de grupos ingleses mais conservadores. Mas também podemos desses abstrair de um ponto, de um novo habitat, produto (quem sabe!?) da ousadia de se comparar incomparáveis, ousadia minimizada num tempo em que até os contraditórios se traduzem em um terceiro. Não seria um suposto terceiro último (embora dialeticamente impossível) aquele absoluto verdadeiramente único da expectativa do filósofo?

Assim, se uma vertente da filosofia insiste na unidade e a outra, na pluralidade, talvez haja um entroncamento entre elas, quando, por um lado, se reconhece a pluralidade dos pensamentos de mundo (e mesmo dos pensamentos filosóficos), mas, por outro lado, se reconhece a singularidade de cada um desses pensamentos, que, enquanto tais, reclamam uma compreensão do seu próprio interior. Cada unidade deve ser perscrutada como uma unidade sistemática que, contudo e por fora, já pode coabitar outra unidade mais ampla e de sentido *sui generis*. Relativamente a isto, mas aplicado a uma outra delimitação, escreveu-se:

[...] por um lado, quanto mais participamos de um mesmo “bolsão de sentido”, universal relativamente a cada um de nós, tanto mais podemos nos sentir “comum-unidade”, mesmo na paradoxal compreensão de nossos dissensos (pois estes assim se definem pelo prévio consenso de nossa igual e “artificiosa” “pré-compreensão”, ou seja, é o *singular universal* que ratifica as *singularidades individuais*); por outro lado, tanto mais nos “compreendemos” e assim nos “con-firmamos”, tanto mais corrigimos e assim corroboramos o “bolsão de sentido” ou “unidade-comum” “pré-compreensiva” que somos (ou seja, são as *singularidades individuais* que ratificam o *singular universal*)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> SILVA, Rodrigo Rodrigues Alvim da. Alternância de sistemas de significado e o sentido da vida como ilusão. **Rhema**. Belo Horizonte: Fumarc. V 13,2007. Deve-se buscar em Gilles Deleuze, talvez começando pela sua obra “Diferença e repetição”, um aprofundamento confiável para melhor atualização desta tarefa a que chamamos filosofia. Como breve introdução, recomenda-se o seguinte artigo: DELANDA, Manuel. A filosofia como ciência intensiva. In: CAREL, Havi; GAMEZ, David. (Orgs). **Filosofia contemporânea em ação**. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 62-80.



Eis, enfim, a proposta de um ponto conciliar entre os filósofos, na intenção de se estabelecer como o pensar especificamente filosófico deve ser exercido entre aqueles que conscientemente se reúnem a filosofar, intenção do qual a disciplina filosofia, uma vez obrigatória no ensino médio, certamente não pode se esquivar, sob risco, em caso contrário, de desfigurar-se em outra coisa qualquer. Mergulhar nos universos de pensamento e perfazê-los exaustivamente, fazendo-os “quase-naturais”, a fim de expressá-los confiantemente em suas dinâmicas próprias como um mundo “logicamente” possível, eis a tarefa da filosofia, eis a tarefa de quem a professa em todo lugar e, em especial, na sala de aula.

## ABSTRACT

Facing the challenge of making itself happen among high school teenagers, philosophy goes to school with the commitment to make a difference. Well, philosophy itself, previously absent from Brazilian high school, is such difference, if this subject is actually delegated to whoever has educated oneself to treat existence in a philosophical manner. Philosophy is not any way of thinking, but a distinct way. Thus, philosophy cannot be put forth as anything under anyone's guidance. Philosophy is a dealing of philosophers, with whom students must be acquainted in order to gradually be initiated in this way of "seeing" and "interacting" with their world, thus authorities must be demanded that the subject philosophy, now assured by law, be taught by philosophers. This paper intends to discuss the peculiarities of this philosophy and contribute to such moment of outspreading of philosophy in our country.

**Key-words:** Philosophizing in school, strong and weak criticism, updating of the philosophies, philosophical routes.

## REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. **Perspectivas sociológicas:** uma visão humanística. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção antropologia 1).

BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da epistemologia**: como se produz o conhecimento (ou uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento). Petrópolis: Vozes, 1992.

BRASIL. Secretaria da Educação Básica. **Orientações curriculares nacionais do ensino médio**: ciências humanas e suas tecnologias. Brasília: Ministério da Educação Básica, 2006. p. 15-21.

DELANDA, Manuel. A filosofia como ciência intensiva. In: CAREL, Havi; GAMEZ, David. (Orgs). **Filosofia contemporânea em ação**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**: demonstrada à maneira dos geômetras. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção os pensadores: Espinosa, v.II).

FOUCAULT, Michel. O filósofo disfarçado. In: **Filosofias**. São Paulo: Ática, 1990.

HUISMAN, Denis; VERGEZ, André. **Curso moderno de filosofia**: introdução à filosofia das ciências. 8. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1983.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Apresentação. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção pensamento humano).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: ANTROPOLOGIA cultural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

MINOGUE, Kenneth. *Política*: uma brevíssima introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MORRALL, John B. **Aristóteles**. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

OLIVA, Alberto; GUERREIRO, Mário. **Pré-socráticos**: a invenção da filosofia. Campinas: Papyrus, 2000.

PALÁCIOS, Armijos Palácios. **De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio**. Goiânia: UFG, 2004.

SILVA, Rodrigo Rodrigues Alvim da. Alternância de sistemas de significado e o sentido da vida como ilusão. **Rhema**. Belo Horizonte: Fumarc. V 13, 2007.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico**. Florianópolis: [s.n.], 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 1-222. (Coleção os pensadores: Wittgenstein / Moore).

\_\_\_\_\_. **Tractatus logico-philosophicus**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.