

Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa

To do philosophy in Brazil: civil, practical, productive, ours

José Crisóstomo de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-2370-4727> – E-mail: josecrisosotomodesouza@gmail.com

RESUMO

Tomando como ponto de partida a questão fazer filosofia no Brasil, o artigo trata de desenvolver algumas contribuições à progressão do debate nacional sobre o assunto. Passa da questão de fazer filosofia à da impopularidade do nacional na nossa comunidade filosófica acadêmica. Em seguida discute brevemente dois exemplos de elaboração filosófica brasileira: 1) o neopirronismo de Oswaldo Porchat Pereira, como apropriação de uma tradição filosófica histórica grega que poderia entre nós desembocar num tipo de deflacionismo prático, e 2) o pragmatismo jovem-hegeliano, radical, político, de Roberto Mangabeira Unger. Ao final, o artigo apresenta um recorte de um ponto de vista prático-poiético próprio, em diálogo reconstrutivo com o materialismo prático-productivo de Marx.

Palavras-chave: Fazer filosofia brasileira. Pós-pirronismo porchatiano. Hegeliano-pragmatismo mangabeiriano. Ponto de vista filosófico prático-poiético.

ABSTRACT

Taking as a starting point the question of doing philosophy in Brazil, the paper develops a contribution to the progression of a national debate about the topic. It passes from the question of doing philosophy to that of the unpopularity of the national in our academic philosophical community. Then it briefly discusses two examples of Brazilian philosophical work: 1) the neo-Pyrrhonism of Oswaldo Porchat Pereira, as an appropriation of a Greek historical philosophical

tradition that could develop among us into a practical deflationism, and 2) the radical, political, Young-Hegelian pragmatism of Roberto Mangabeira Unger. Finally, the article presents an outline of a poietic-pragmatic philosophical point of view, in reconstructive dialogue with Marx's practical-productive materialism.

Keywords: Doing Brazilian philosophy. Porchatian neo-Pyrrhonism. Mangabeirian Hegelian-pragmatism. Practical-poietic philosophical point of view.

Introdução

O material que se segue agrega e desenvolve, estende e articula algumas das minhas contribuições – de viés francamente polêmico – à Coluna da Anpof, publicadas entre dezembro de 2016 e setembro de 2018, no site da Entidade, um espaço de conversação da nossa Comunidade Filosófica. Constituído por cinco partes, o texto começa por discutir, em diálogo com uma proposta da Anpof, de 2016, a questão do nosso *fazer filosofia*, coisa que entendo ainda não fazemos, de que, ao contrário, fugimos como o diabo foge da cruz. O texto passa daí à ideia de fazer filosofia *brasileira*, coisa a que também temos tratado empenhadamente, colonizada e conservadoramente, de dar as costas, enquanto as duas coisas em princípio mutuamente se implicam. Em seguida, o material apresenta e discute criticamente, de forma muito condensada, os exemplos de Oswaldo Porchat e de Mangabeira Unger, como filósofos brasileiros que buscam ter um pensamento próprio, uma elaboração conceitual autônoma. E, por fim, o texto conclui com uma breve apresentação de um recorte de minha própria elaboração de pensamento, meu ponto de vista filosófico poietico-pragmático, produtivo, material. Aqui confrontado, como estratégia de exposição, com o materialismo prático e material-contextualista, na verdade ainda mentalista, essencialista e especulativo, de Marx.

De como ainda não fazemos filosofia no Brasil, mas bem poderíamos fazer

Vamos ou não vamos fazer filosofia no Brasil? Se depender do incentivo da Anpof, vamos, sim, escrevi em dezembro de 2016. É o que pode ser entendido nas linhas gerais do Projeto para uma coluna de debates entre filosofia e contemporaneidade, a Coluna Anpof (ver Coluna de 22/9/16). Pois, a propósito dessa mobilizadora proposta, a Anpof apresentava, para seu enquadramento geral, compromissos e metas que iam muito além dela. Por um enquadramento que destacava, como seu objetivo central, um inédito amadurecimento da comunidade filosófica brasileira e de suas formas de fazer filosofia. Tratava-se de fato de uma instigante e ambiciosa provocação. Senão vejamos – e para vê-lo me seja dado recapitular rapidamente seus termos.

Um debate entre a filosofia e a experiência brasileira contemporânea? Um projeto para a maioria e a emancipação do país

A Anpof propunha nada menos do que um “debate entre a filosofia e a experiência contemporânea” em sua “complexidade de problemas” – coisa então para filósofo de verdade, não é mesmo? E para isso sugeria “ampliar sua [da filosofia] articulação com esse contexto”, articu-

lação e contexto esses que logo adiante vinham melhor caracterizados. Pois não se tratava apenas de considerar nosso tempo e lugar, o que já seria muita coisa, mas de “ampliar a interlocução da filosofia com a Sociedade, a Ciência, a Cultura e a Arte”. Tratava-se assim de um envolvimento que não implicava apenas a filosofia política, a teoria social ou a crítica da cultura, mas a filosofia da ciência, a epistemologia, a filosofia da arte, a estética, certamente a filosofia moral, a ética, a ontologia, a filosofia da técnica, até mesmo a lógica. Uma verdadeira virada hegelianizante, talvez se pudesse dizer, do nosso filosofar inteiro, para o tempo e o contexto. E isso como via para o necessário “amadurecimento de nossa ampla Comunidade Filosófica”, um amadurecimento que não poderia sequer ser “concebido [como] dissociado” daquela articulação e interlocução com a sociedade e sua vida de pensamento.

Convenhamos que não se trata de pouca coisa, mas de uma autêntica conversão da nossa comunidade acadêmica a uma posição inteiramente nova, que, embora para nós inédita, ao mesmo tempo soava convincente e desejável. Pois teria a ver com “um papel central atribuído à Anpof *por aquela Comunidade* [a nossa] ao longo das mais de três décadas de sua história” – ou seja, um papel atribuído por nós mesmos a ela. E qual papel então seria esse? O da promoção de “um debate filosófico, qualificado do ponto de vista de sua fundamentação, mas atual e integrado ao contexto singular de nossa experiência”. Pois sem debate de questões – filosóficas – não há filosofia. E a menção a fundamentação aqui creio que não deveria significar qualquer fundamentalismo, mas algo como: sem dispensar o laborioso cultivo próprio da filosofia, que nos prepara para o específico de nossa contribuição ao País – propriamente filosófica.

Não bastasse o tamanho do desafio implicado pelos termos recapitulados até aqui, o Projeto anpofiano de um desenvolvimento debatido e contemporâneo para a filosofia não visaria apenas o amadurecimento nosso enquanto comunidade acadêmica. Mas também o amadurecimento da própria sociedade da qual fazemos parte. Pois nossa “interlocução com a sociedade” teria o compromisso de contribuir com o debate dos temas do nosso tempo como nela mesmo é travado. Ora, o que mais poderia querer uma comunidade nacional de ensino e produção de filosofia do que contribuir para fazer avançar – por sua competência efetivamente filosófica – o nível do debate da sociedade inteira? Pondo nela a “marca mais fundamental” da “amplitude e pluralidade na abordagem de temas contemporâneos”? Não seria esse nosso mais relevante engajamento, crítico e transformador, o mais radical e o mais especificamente nosso, o de uma filosofia – é o que tenho dito – “como coisa civil”?

Uma maneira de ir direto ao ponto com relação ao alcance envolvido por esse Projeto inteiro é perguntarmos-nos um tanto, com razão, resabiados: Mas quando foi que nos preparamos para tanto? Ou melhor ainda: O que *a partir de agora* nos prepararia para tamanho desafio? E, isso, mesmo para o caso de o Projeto da Coluna ser entendido o mais estreitamente, embora sempre como mais do que um simples convite para desenvolver nela apenas alguma consideração politizada, em linguagem de diretório estudantil, ou, menos mal, uma que qualquer cidadão escolarizado poderia fazer, sobre o noticiário do dia, apenas “valorizada” por uma ou outra citação do filósofo do coração. Enfim, quando foi mesmo que em nossos cursos, orientações, teses, produções ou encontros voltamos-nos, com jeito de filósofo, para “a experiência contemporânea com sua complexidade de problemas”, enquanto “contexto singular de nossa experiência”, e para “temas políticos, econômicos, culturais e científicos do nosso tempo”? Ou, ainda, quando em nosso fazer filosofia jamais empreendemos uma “interlocução com a sociedade, a ciência, a cultura e a arte”? Jamais, depois que filosofia virou coisa estritamente disciplinar, acadêmica e apenas histórica?

É por isso que entendo que o enquadramento mais geral do Projeto da Anpof tem alcance e ambição suficientes, até extraordinários, para que não passe sem consideração mais

detida, como proposta que é de um passo estratégico na direção da maioria da filosofia no Brasil, e, quem sabe, maioria de pensamento do País. Deixar a apresentação de tal Projeto passar em branco poderia significar que já se trata de um entendimento inteiramente compartilhado, assumido e praticado, pelo menos buscado, o que está muito longe de ser o caso. Ou poderia significar que se o toma, ao Projeto, como algo meramente retórico, para não ser levado a sério, para não mudar nada, o que seria lamentável. Ou ainda, finalmente, poderia significar que põe em questão o que é que andamos fazendo como filosofia pode ser algo incômodo, até embaraçoso, algo de que se trataria de fugir como o diabo foge da cruz, ainda que sejamos – ou devêssemos ser – uma categoria reflexiva por vocação e obrigação. Resta então, creio eu, perguntar de frente: Fazemos mesmo filosofia? Ou: O que é que fazemos como filosofia? Pois então examinemos isso, aqui, ainda que, por falta de espaço, de maneira muito abreviada, possivelmente com alguma dose de simplificação ou exagero, além de provocação. Apenas o suficiente para dar contorno e tamanho ao desafio com que o Projeto de maioria filosófica nacional, da Anpof, nos confronta.

Adeus Magister Dixit, história da filosofia e filosofia de comentários? Agora, ensaios e Sapere Aude?

Fazemos mesmo filosofia? No mais das vezes, não fazemos. Ou pelo menos ainda não o fazemos nos moldes com que a proposta da Anpof possa prontamente contar. Na minha percepção, é ainda a mesma e velha história: fazemos predominantemente filosofia apenas como leitura passiva de Autores – de filósofos históricos, canônicos, sempiternos ou tomados como tais. Por um modo de leitura apenas interno, exegético, por isso mesmo esgrimido como muito técnico, científico, disciplinar. No fim de contas, parece que o mais das vezes fazemos apenas história da filosofia, por via de um tipo de exercício escolar, de leitura, supostamente preparatório à filosofia, na verdade, creio eu, apenas um entre outros tantos recursos – tão ou mais importantes – de formação que nos seriam necessários. Por uma via que acaba sendo apenas um pseudo-fazer filosofia, centrado no Autor como, cada “pesquisador” com seu “orixá de cabeça”, mais ou menos como no chamado modelo *scholar/schuler*. Esse ainda seria o verdadeiro paradigma de trabalho da nossa comunidade, passado para nós pelos historiadores franceses da filosofia, Victor Goldschmidt e Martial Guérout, da missão francesa que aportou na USP, um modo que aliás era em geral declaradamente acompanhado da recomendação de não pretender fazer filosofia.

De certa forma tal modelo castrador aparece como um acidente de percurso, poderia talvez ter sido outro. Mas, diga-se de passagem, foi bem de encaixe com os hábitos atavicamente escolásticos de nossa formação colonial ibero-católica, desde a famosa *Ratio Studiorum*. Na contramão da Modernidade, sem *sapere aude*, sem autonomia, uma verdadeira jabuticaba brasileira com ares de francesa. Algo que por isso mesmo perdura, como uma espécie de encosto, como sendo nosso modo óbvio, natural e inquestionado de fazer filosofia, modo que está presente mesmo quando não é propriamente explicitado nem tematizado. Um exercício de leitura e comentário por vezes justificado como etapa preparatória para outra coisa, que, entretanto, nunca chega nem poderia: fazer filosofia. Nossos filósofos acadêmicos em vez disso, no geral, por essa via, morrendo virgens de pensamento, sem ensaiar coisa própria alguma até aqui. Uma prática acadêmica marcada por um particular desinteresse disciplinar pelo tempo, pelo contexto e suas demandas, e por qualquer debate efetivo – não exegético – entre pares. Sintomaticamente acompanhado do desinteresse por tudo o que antes já se escrevera em por-

tuguês, no País, de tentativamente filosófico e contextualizados. Completamente desligada do foco em temas e problemas – salvo os de exegese e interpretação.

Bem aquilo que Kant aponta como sendo não fazer filosofia: conhecer um sistema filosófico inteiro, até de cor, e, entretanto, absolutamente não filosofar nem saber filosofia, saber filosofia que na verdade envolveria inevitavelmente servir-se ativamente do próprio entendimento. Nos encontros internacionais de que tenho participado, mesmo aqui na América Latina, dá para observar que sob esse aspecto nós brasileiros somos em geral os mais tímidos, mais do que colegas, desculpem, da Guiana Francesa ou do Paraguai, bloqueados que estamos para uma apropriação e uso efetivos dos autores, quanto mais para a formulação de qualquer juízo filosófico próprio. Nesse quadro, a filosofia analítica entre nós poderia ser um capítulo à parte, poderia representar uma aragem em parte benfazeja, pois em princípio está mais inclinada a não se prostrar piedosamente diante de Autores, mas a discutir com eles, até corrigi-los, bem como a desenvolver o debate entre pares. Ainda que às vezes essa filosofia se apresente como outra versão de tecnicismo acadêmico (até mesmo escolástico), comparável ao goldschmidtiano nosso. Ou mesmo apresente-se apenas como penduricalho extraterritorial, pautado pela discussão de outra comunidade filosófica nacional, no caso a analítica norte-americana, em volta em seus próprios dilemas de validação, talvez tão desafiadores quanto os nossos.

Para completar esse quadro, passo em revista, de memória, ao modo de um *teaser*, algumas opiniões e gestos de colegas, que de uma maneira ou de outra dão reconhecimento ao problema da filosofia nacional. Giannotti, um de nossos pais fundadores, já disse que esse paradigma de leitura interna, agora esgotado e engessador, finalmente faliu. E no lugar dele propôs, se bem me lembro, que nossas teses e dissertações tomassem agora a forma de ensaios. Ao tempo em que admitiu tacitamente que com aquela formação sequer reconhecemos um filósofo quando vemos um na nossa frente. Pois quando Vilém Flusser viveu por aqui, Giannotti mesmo narra, achamos que o que ele fazia – ao contrário do que nós fazíamos e fazemos com nossos insossos comentários – é que não era filosofia (não reconhecemos um filósofo quando vemos um!). Com o que Vilém acabou acolhido pelo pessoal “de direita” de Miguel Reale, de quem criamos e cremos nos apartar por uma inquestionável superioridade filosófica, científica – e política. Por seu lado, Oswaldo Porchat, com sua proverbial bonomia, concluiu, com toda franqueza, que seguir aquele paradigma (goldschmidtiano, histórico, de leitura interna) não era absolutamente fazer filosofia, mas história da filosofia, e finalmente ensaiou por algum tempo desenvolver um interessante ponto de vista filosófico próprio, envolvido com a vida comum e com o comum dos homens.

O colega Tércio Sampaio Ferraz nos conta como retrucaram seus colegas alemães quando lhes disse, timidamente, que não queria mais apenas interpretar filósofos, mas enfrentar questões filosóficas (como se isso fosse supremo sacrilégio): E daí? Qual é o problema? – disseram os alemães. O uspinao Paulo Arantes, repetindo Foucault, chamou o Departamento de Filosofia da USP, sede e célula mãe da universalização do projeto G&G (Goldschmidt-Guérout), de Departamento Francês de Ultramar. O colega Ricardo Terra sugeriu, depois disso, que nos interessássemos pela recepção posterior do nosso filósofo histórico canônico, de maneira a chegar mais perto do nosso tempo, talvez mesmo, quem sabe, com sorte, chegarmos finalmente ao presente. Renato Janine, que sempre deplorou o caráter desinteressante de boa parte nossas teses, levantou a questão “Pode o Brasil renunciar a filosofar?” Para cobrar que chegássemos a filosofar – como fazem australianos, franceses ou americanos. Ricardo Musse, da Unicamp, provocativamente, entendeu que alguns dos mais excelentes representantes nacionais da filosofia, quando entrevistados como filósofos, sabiam dizer o mesmo que qualquer aluno razoável de pós-graduação. E finalmente nosso amigo Ernst Tugendhat, filósofo de língua

alemã, que trabalhou o suficiente nos nossos cursos de filosofia para conhecê-los, sugeriu plausivelmente, para que escapássemos da clausura da história da filosofia e da leitura interna, que na graduação os alunos começassem por conhecer, primeiro, problemas da filosofia de nossos dias, para terem como em seguida tomar significativamente a filosofia anterior, por sua eventual contribuição para o enfrentamento dos mesmos.

Ressalvadas as exceções que confirmam a regra, não me parece tenhamos avançado significativamente com relação a nada disso, mas que temos agora boa oportunidade e melhor potencial para fazê-lo, através da virada contemporaneizante, filosófica, a que somos convocados pelo Projeto da Anpof de dezembro de 2016. Pois, ao fim e ao cabo, fazer filosofia será sempre fazer filosofia contemporânea, não importa quão, como ou se o fizermos apoiados na – ou em diálogo com a – contribuição de autores que nos antecederam, eventualmente discutindo com eles, tomando-os a contrapelo, inspirando-nos nele, fazendo algum uso deles. Apropriando-nos deles, isto é, transformando-os para uso próprio. Também com bom desenvolvimento argumentativo, com boa articulação conceitual, e em debate aberto com os pares. Com a disposição irrenunciável de enfrentar temas e problemas relevantes, em última análise com entendimento próprio, e de contribuir para que outros também nisso se exercitem, sempre admitida a todos a capacidade para em alguma medida fazê-lo. Coragem então, façamos filosofia!

O nacional: impopular na classe média, também na academia e entre filósofos. Nosso fraco desejo de fazer filosofia e de sermos nacionais?

Passo agora ao debate sobre o assunto fazer filosofia... *no Brasil*, que se seguiu, na Coluna Anpof, sobre a filosofia que se poderia ou deveria fazer no Brasil, e ainda sobre as limitações do que predominantemente se faz. Debate que creio deva ser posto em relação com intervenções de longa data a propósito de nossa conservadora filosofia de “comentários” e “leitura interna”, intervenções como as de Porchat, Tugendhat, Janine e minha, que compõem o livrinho nosso, *A Filosofia entre Nós*, incluído por Cabrera nas suas referências.

Na Coluna Anpof, Haddock-Lobo foi o primeiro que propôs que fizéssemos filosofia “com assinatura brasileira”, uma filosofia referida à experiência e às raízes nacionais (para mim duas coisas diferentes), ainda que para isso tivéssemos de modificar radicalmente o que se entende por filosofia (para mim não tanto). Cabrera, colega argentino que trabalha no Brasil, prefere, compreensivelmente, propor uma comum referência latino-americana, que deveria marcar um filosofar a partir de nossa própria circunstância, para ele basicamente idêntica, a de conquista e sujeição coloniais. Carla Rodrigues chama a atenção para uma questão de gênero e de silenciamento, de brasileiras ignoradas quando se fala em filosofia no Brasil (quando se ignora ostensivamente, em primeiro lugar, qualquer contribuição filosófica nacional, de língua portuguesa). O que de todo modo sugere, espero, trazer a filosofia, dos píncaros da filosofia sempiterna, colonialmente importada, para algo mais próximo de nós e ecumênico. Por fim, aparentemente um tanto na contramão, o colega Vladimir Safatle trata de desconstruir a ideia do “nacional” em filosofia – para concluir, mesmo assim, que precisamos de um “campo filosófico de debate” nosso (logo, nacional), sem o que não chegaremos a fazer filosofia.

Quanto a mim, aqui dito muito rapidamente, não creio que a filosofia brasileira precise ser *roots*, aborígene, para ser nossa e não ser colonizada, antes o contrário, que essa mirada frequentemente vem de fora e com sotaque. Como se a filosofia alemã tivesse que buscar raízes teutônicas (coisa, aliás, de Hitler), os espanhóis e portugueses aquelas celtas, ou, pior ainda, tivessem de

recuperar seu tridentinismo e seu escolasticismo reacionários, ou como se a filosofia desse país culturalmente miscigenado tivesse que ser tupiniquim ou iorubá. Como se filosofia fosse um gênero natural, e não tivesse a marca da contingência, de uma tradição histórica em boa medida particular, europeia, ocidental, mas fosse algo que, impingido por nosso eurocentrismo, toda cultura, inclusive tribal, tivesse que exibir. Ou, de outro lado, como se nossa formação colonial nos impusesse um único ângulo, quem sabe uma marca de ressentimento e de vitimização, para uma única filosofia, enquanto os países metropolitanos gozam de uma larga diversidade filosófica. Como se a América Latina fosse ou devesse ser filosófica e culturalmente uma coisa só, formada por países com essencialmente as mesmas características, ou, melhor, uma mesma característica, essencializada. E tivesse ao mesmo modo uma Experiência essencial, basicamente uma só e mesma, uma mesma Formação, que siga nos deixando a todos essencialmente na mesma. Como se cada país não tivesse um variado substrato para uma variada filosofia, na verdade para várias. Ou, para o caso das filosofias “de gênero”, como se filósofas mulheres tivessem que ter em suas filosofias unicamente um mesmo assunto, tratado necessariamente por um mesmo ângulo: o de seu gênero. E como se nisso não se pudesse seguir incorrendo nos mesmos vícios colonizados, repetidores de Autores/as, com que temos feito filosofia.

Mas isso são apenas alguns toscos e rápidos questionamentos, que exigiriam cada um, extensos esclarecimento e desenvolvimento. Aqui, por questão de espaço, terei que tomar apenas o texto de Vladimir Safatle como referência central para um contraponto, porque, entre os citados, ele mais centralmente representa a posição mais *mainstream* na filosofia acadêmica brasileira – a “uspiana”. E porque creio que é principalmente desde essa experiência filosófica contraditória que melhor daremos um passo à frente. Acho que a desconstrução – exemplar – que ele faz do nacional não ajuda, mas, de outro lado, ele se esforça por sugerir o que seria o elemento válido, prático, por trás do desejo generalizado (?) por uma filosofia mais nossa, nacional, brasileira. De minha parte, quero traduzir tal desejo como simplesmente o de *fazer filosofia*, de usar a própria cabeça, e de fazê-lo como algo relevante para o País. Isto é, eu diria, o desejo de não fazer aqui simplesmente o que já se faz fora daqui (o que tampouco propriamente fazemos), e de fazer aqui, em vez disso, o que fora daqui não se faria, ainda que o fazendo, certamente, em relação discutidora também com o que lá fora se faz, claro. E sobre isso já me explico.

O nacional, impopular mesmo entre nossos filósofos acadêmicos não apropriadores, eurocêtricos ou não

Para descartar a ideia de filosofia nacional, Safatle começa apontando, de cada uma das alegadas tradições filosóficas nacionais metropolitanas (vai ver que só metrópoles podem tê-las), dois autores antípodas em seus modos de pensar, o que para ele evidenciaria o descabido da suposição de uma ‘assinatura nacional’ compartilhada, ou de uma determinação por circunstâncias nacionais peculiares. Ele parece entender que, enquanto nacionais, essas filosofias metropolitanas teriam que excluir uma diversidade maior de posições e correntes, talvez mesmo tivessem que escapar à “inorgânica” condição moderna, a de sociedades complexas. O que seria, supor como nacional apenas um modelo único de filosofia, o que parece ser também o pressuposto tácito de Haddock e Cabrera. E, na hora de perguntar por algo como sua unidade e identidade nacionais, Safatle exclui disso relações de oposição, o eventual pertencimento a diferentes conjuntos, a possibilidade de uma apenas wittgensteiniana semelhança de família, etc. Aparentemente, para ele, então, tampouco filosofia grega, europeia, oriental etc. são ex-

pressões que fazem lá muito sentido, dada a heterogeneidade de formas e posições que reconhecidamente cobrem.

Depois disso, Safatle dá outro passo supostamente refutador do nacional filosófico, no qual, entretanto, creio que os exemplos invocados por ele dizem o inverso do que ele pretende. Se, como ele diz, o “pós-estruturalismo francês” – como *recepção* e *usos* norte-americanos de gente como Foucault, Deleuze e Derrida – é “*uma invenção tipicamente norte-americana*”, de resposta a circunstâncias bem norte-americanas, isso para mim não sugere que tais filósofos se tornaram agora filósofos americanos, nem faz deles pensadores menos *tipicamente* franceses. Antes, pelo contrário, significa que norte-americanos, na *recepção* dos mesmos, impõem-lhes ativa e desinibidamente uma *marca* nacional, americana. Do mesmo modo, se o pensamento de Heidegger encontra na França um *uso* mais vistoso do que na Alemanha, isso para Safatle poderia fazer dele um filósofo mais francês do que alemão, quando apenas faz *desse* heideggerismo um produto tipicamente francês. E se o francês Deleuze, no desenvolvimento de sua filosofia, *apropria-se* do pensamento dos não franceses Espinosa e Nietzsche, isso tampouco para mim faria dele um filósofo menos francês. Pensar isso só sugere que, no Brasil, estamos fracos mesmo em história da filosofia, pois as filosofias mais reconhecidamente nacionais, como o idealismo alemão, exibem reconhecidamente um conjunto de apropriações (!) de filósofos não alemães (como Rousseau ou Espinosa). Mas principalmente seria deixar de ver em Deleuze (caso que ele destaca, a respeito de filosofia francesa) um exemplo do que também no Brasil poderíamos fazer de útil e interessante com filósofos dos outros (inclusive com Deleuze): *apropriá-los* – em lugar de empenharmo-nos apenas em passivos e redundantes comentários internos das suas obras.

Monstruosidade do estado nacional e de mais realidades modernoburguesas, ou monstruosa falta – entre nós – de espírito do esclarecimento?

O colega Safatle está convencido de que a tradicional corrente que vai de Eckhart a Hegel representa apenas uma releitura “*ilusão de continuidade*” alemã, o que creio ele diria também da que vai de Maine de Biran a Bergson (agora francesa), esta bem reconhecida – ou construída, não importa – pela inglesa Susan Stebbing, p. ex., sob o rótulo de voluntarismo francês (cf. *Pragmatism and French Voluntarism*). Entrementes, no arraial da filosofia real, que Safatle não contempla, o francês Vincent Descombes queixa-se de que o alemão Habermas, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, “*ignora que está privilegiando uma tradição nacional particular*”, a própria, alemã, enquanto, completa Descombes, “*a consciência filosófica da situação moderna tem sido expressa de modo diferente em culturas nacionais diversas*”. Novamente, aqui, um bom lembrete, para nós filósofos brasileiros, de que poderíamos dar reconhecimento e expressão à nossa própria *situação moderna*, coisa que, repetindo apenas autores europeus, jamais faremos.

De seu lado, nosso cosmopolita Habermas, ao mencionar um “*grande impulso*” trazido à filosofia alemã “*pela apropriação do pragmatismo*”, acha necessário acrescentar: “*sem que isso tenha causado prejuízo à substância da tradição alemã*”. Claro, ele tem razão, trata-se de uma *apropriação* (termo com ressonância oswald-de-andradeana) – do pragmatismo. Como p. ex. as conhecidas apropriações do alemão Hegel pelo americano Sellars, ou de luso-judeo-holandês Espinosa pelo idealismo alemão (de desenvolvimento incompreensível sem ela). O que faz pensar que, se nem a robusta filosofia alemã passa sem suas *apropriações*, por que deveríamos nós passar sem elas? Devemos apenas, como mais cosmopolitas do que eles todos, acrescentar outras referências às suas, no caso aquelas nossas, brasileiras, de nossa preferência. Com as

quais os alemães pouco se importam, embora às vezes importem-se assim mesmo mais do que nossos filósofos extra-territorializados, proverbialmente, nessas coisas, mais realistas do que o rei, para não dizer simplesmente mais colonizados.

O problema em Safatle é que, para ele, “filosofia nacional” e outras realidades nacionais têm “na verdade” uma base ao mesmo tempo ilusória e espúria. Pois, ele explica, trata-se de “construções culturais” (o que não seria? qual o problema?), “heteróclitas” e sem “organicidade” (e daí?), de “burguesias locais” (seria esse o caso de Haddock, de Cabrera, Habermas ou Descombes?). Burguesias que com tais construções (e sua autoria?) visariam apenas consolidar seu domínio sobre uma população e um território determinados: o Estado-Nação. Isso embora logo adiante Safatle substitua esse aparente sujeito absoluto da história (a burguesia) por outro, agora o País (tampouco muito popular entre nossos extraterritorializados acadêmicos “críticos”). A Alemanha p. ex., para Safatle, é “o país da Siemens”, que fez “o esforço desesperado de transformar a impotência de sua burguesia em culto à boa vontade” e isso seria Kant (como ele leu em Marx). O que, para Safatle, ainda é dizer pouco; pois tradições nacionais na verdade “servem apenas para dar alguma organicidade à monstruosidade institucional chamada Estado-Nação”, o que poderia exigir até exigir, no caso da Alemanha, inventar uma música “profunda” e “made in Germany”.

Ora, pena, então, que a notória impotência da burguesia brasileira não nos tenha trazido nada parecido, nem sequer um “campo filosófico” debatedor, nacional, que à Alemanha não faltou, e que Safatle afinal assume como importante. E pena também que ele, na sua visão “crítico-histórica”, deixe de anotar interessantes desenvolvimentos “burgueses” associados àquele (para ele, chauvinistas-burgueses monstrificantes), como – já que deu destaque a Kant – o Esclarecimento alemão, as ideias kantianas de autonomia, maioria e *sapere aude*, que aparentemente mais nos têm faltado (ou não têm?). E nos têm faltado, segundo Safatle mesmo), em função de uma marca negativa bem nacional nossa (aparentemente, entretanto, pouco burguesa e moderna): a da “filiação”, operante e estruturante na nossa fraca (não-) comunidade filosófica. No fim de contas, eu diria, pode ser justamente que, e esse seja o nosso problema com o nacional, por causa dessa mania de filiação, reconhecer nacionalidade (no caso, estrangeira) à filosofia que fazemos no Brasil resultasse em desvalorizar o patrimônio internacional que cada um de nós arrebanhou, e resultasse em cobrar de nós mais iniciativa e maioria (“burguesas”) do que as estamos dispostos a sustentar. Sem falar na trabalhadeira adicional de conhecer coisas nossas, ensaios nossos, textos de língua portuguesa, nossos, história e circunstâncias de pensamento nossas.

Atraso, comentarismo exegetico-escolástico e filiação na nossa filosofia universitária. Sem debates, sem questões, sem temas. Logo, sem filosofia

Nem tudo, porém, estaria perdido, pois ao final Safatle, um tanto surpreendentemente, admite que há, sim, filosofias nacionais, como “fato empírico sabido de todos”. Fato que, para ele, bem entendido, naquilo que a ideia de filosofia nacional tem de válido, compreenderia essencialmente ter um “campo filosófico”. Isto é, um conjunto de coisas que “levam os mais novos a repetirem as práticas dos mais antigos”, conjunto de coisas que deveria necessariamente incluir o que mais importa: debates. Mas isso por si, para ele, não deveria de envolver qualquer marca nacional, “num momento em que” – ele garante por sua conta e risco – “as nacionalidades são apenas formações reativas”. Ou seja, Nação e Estado Nacional seriam agora realidades superadas, além de, antes, perversas embromações burguesas. O que, aliás, parte da esquerda – digamos, “internacionalista pura” – espera que sejam (realidades superadas) desde o começo do século passado, e desde então tenha (tal parte da esquerda) sempre tido tal expectativa frustrada.

Por que, de qualquer modo, *“aqueles que fazem filosofia no Brasil”* não conseguem se *“organizar como campo filosófico”*? Safatle acha que teríamos tudo para constituir tal campo. Menos, o que faria toda a diferença, os tais *debates* (que curiosamente, em Safatle, aparecem em primeiro lugar como *“inter-geracionis”*, e não como procedimento usual de elaboração, entre pares). E isso porque, segundo ele, as relações imperantes na nossa comunidade filosófica são essencialmente *“relações de filiação”*, que importam decisivamente até para *“a definição de postos de trabalho”* e *“a sobrevivência material”*. (Finalmente, então, uma peculiaridade nacional para a filosofia brasileira, negativa é verdade, uma que me parece, como já sugeri, mais de matriz ibero-católica do que *“moderno-burguesa”*). Daí que o que Safatle pinta dramaticamente como um – desejável – *“sistema de traição, crítica, distorção... nunca poderá constituir-se entre nós”*. Pois *“em um espaço de filiados nunca poderá existir debate”* – *“apenas aplauso e silêncio”*. E, nesse quadro, ele conclui, a filosofia no Brasil *“jamais poderá se firmar”*. Um diagnóstico, admitamos, muito duro, corajoso e desafiador (que afasta o improvável pressuposto de Haddock-Lobo de que já fazemos aqui excelente *“filosofia europeia”*).

Safatle, porém, como entendo, enfraquece a própria tese, propondo que debates em algum tempo já os tivemos, sim, mas perdemos. E ele não está se referindo ao debate entre Pinheiro Ferreira e Hipólito da Costa, a alguma coisa da Escola de Recife, do nosso hegelianismo-sartrismo-marxismo dos anos 1960, nem tampouco a alguma outra agitação radical de pensamento, entre nós, como o Modernismo de 1922. Mas, enigmaticamente, a alguma coisa que teria vigorado nos anos oitenta e noventa (o beletismo da *“filosofia da Funarte”*?), e que depois se extinguiu – como em toda parte! – em meio a uma mundial *“retração de horizontes”* da filosofia. Isso apesar da filosofia ter como sua especificidade um largo *“horizonte crítico genérico”* – que a levaria ou deveria levar a intervir em discussões *“não apenas sobre história da filosofia, mas sobre estética, política, teoria social, clínica e ética”*.

Aqui Safatle deixa talvez entrever nossas velhas confusões de sempre, entre filosofia e história da filosofia (ou leitura interna dos textos canônicos), e, por consequência, também entre debate acadêmico e debate na esfera pública. Pois aquelas, mencionadas por ele na sua lista, são praticamente *áreas temáticas* de que a filosofia sempre se ocupou e se ocupará em toda parte (onde se faça filosofia), e de modo geralmente debatedor, tanto dentro quanto fora da academia, onde por igual, entretanto, nos tem faltado. Não tanto assim área temática seria a *“história da filosofia”*, que só aqui no Brasil viria em primeiro lugar numa lista dessas, e acompanhada de um *“não apenas”* – lista que também só aqui deixaria de incluir a ciência. Isso tudo em lugar de associar nossa privação de um campo de debate e elaboração, como eu sugeriria, ao nosso modelo comentador, de – evitar – fazer filosofia, de associar sua falta ao nosso dominante engessamento na *“escolástica”* da leitura interna do *Magister (dixit)* que nos foi imposto pela missão francesa estruturalista-goldschmidtiana (para mim, metodologicamente, em continuidade com a nossa formação colonial literalmente escolástica), que veio implantar a filosofia na USP e no País todo. E em lugar até de eventualmente perguntar – se é essa sua inclinação de leitura para a filosofia na história – pelo *“caráter de classe”* de tal modelo comentador.

Campo, debate, pauta, referências. Fazer filosofia é fazer filosofia nacional – “étnica”, “de gênero” ou o que seja. Voltada para temas e problemas

Frente a todo esse emaranhado de alegações, eu proporia simplesmente a fórmula de que *fazer filosofia* (o que nos falta) seria o suficiente para resultar em fazer filosofia *brasileira* – com pauta nacional, debate nacional, marca temática nacional, inclusão de referências contex-

tuais e de pensamento nossas etc. Fazê-lo principalmente como investigação e elaboração de temas e problemas, e não como ociosos estudos internos mono-autorais, segundo a fórmula batida “o conceito de x no autor y” (estudos nos quais, entretanto, curiosamente, mesmo seus apologistas querem vez por outra encontrar alguma “assinatura” nossa). Fazer filosofia certamente com apoio na “conversação histórica” que já vem rolando antes, de séculos, a chamada “tradição filosófica” (agora crítica e apropriadamente tomada), e mais quaisquer outras “expressões de espírito” que eventualmente interessem, como literatura, poesia ou ciência. Certamente também em diálogo, como sugeriu a proposta da Anpof de 2016, com nossas circunstâncias e nossa experiência contemporânea, diálogo desde o qual podemos esperar desenvolver alguma marca – moderna – de autonomia. Em relação a isso, imagino que Carla Rodrigues (acima mencionada por mim) não espere que gênero e filosofia possam vir a efetivamente se encontrar no interior desse modelo mono-autoral, canônico, eminentemente conservador, de (não) fazer filosofia (temática).

Em todo caso, creio que, em não havendo apenas filosofia fechada na leitura interna de grandes Autores canônicos (ou convertidos a tais), poderia finalmente haver *campo e debate*, pois haveria finalmente *assunto (tema, questão, não meramente exegética)* para debater. E, em havendo assunto e debate, as chances são de que destes se poderá desenvolver uma *pauta* nossa. E, em isso ocorrendo, essa filosofia não deixará de cedo ou tarde tomar, além de assuntos nossos, como se nos apresentam, também referências nossas, tanto de nossa própria experiência histórica, como da riqueza do que tivermos em termos de “espírito”: filosofia brasileira (no que trabalhos como os de A. Paim e P. Margutti nos ajudariam), literatura, poesia, ensaios, nossos, pensamento não-ocidental “nosso” se se quiser, etc. O que por certo resultará mais cosmopolita, não menos, pois isso tudo nos adviria melhor também de uma maior comunicação com o que se faz de filosofia fora do país, como uma via de exorcizar o modelo “francês” acanhado, verdadeira jabuticaba, em que fomos, como disse Giannotti, engessados, em que fomos nos meter. Pois filosofia, viva, voltada para temas e problemas, *v. g.* para contexto e demandas da cultura e da sociedade, bem como para outras tradições de pensamento, filosofia determinada por suas circunstâncias e referências próprias, nacionais, é o que mais se faz *lá fora* (mais do que aqui, pelo menos). E, eu acrescentaria *en passant*, para tal filosofia, viva e contemporânea, questões, digamos, “heideggerianas”, sobre origens remotas (eventualmente nacionais ou continentais) para a filosofia – origem múltipla ou única – não têm lá muito interesse, tudo valendo pelo seu interesse para nosso tempo.

Quem sabe então os próximos congressos da Anpof poderiam efetivamente voltar-se para o proposto (pela Anpof) diálogo – filosófico – com a nossa experiência e contexto contemporâneos? Nesse caso, até nossos colegas de fora do País se interessariam mais pelo que fizemos (para além de simplesmente repeti-los), e, “descentralizados” (Cabrera), se perceberiam afinal, eles sim e sua filosofia, como Habermas para Descombes, um tanto primariamente nacionalistas, etnocêntricos não assumidos. Por que não filosofia brasileira? Afinal, mesmo Safatle – ora viva! – posteriormente (*Folha de São Paulo*, 18/01/2019) admitirá, agora até em tom de clamor, que nós acadêmicos da filosofia erramos em achar “que antes [de nós, pós missão francesa] havia no Brasil apenas um pensamento desfibrado e filosoficamente irrelevante”. Que perdemos em achar “que aquilo que se chamava de ‘filosofia brasileira’ era algo que seria melhor esquecer”. Perdemos em não entender “que a filosofia é um setor fundamental da experiência sociocultural de certas sociedades, a nossa inclusa”. Perdemos em achar que jamais deveríamos nos colocar “como filósofos” e “que não deveria haver filosofia brasileira”. Pois é, deve haver, sim, filosofia brasileira, e devemos ser filósofos também.

Antecedentes históricos para quem quiser, para um pensamento filosófico brasileiro

Se, depois de tudo isso, o leitor quiser conhecer uma genealogia para uma boa filosofia brasileira, civil, prática e produtiva, em termos de nomes, cá está um repertório deles, de onde fazer suas escolhas, para mencionar apenas alguns dos nossos não-escolásticos. Começando lá atrás com o emigrado português (para a França), Francisco Sanches (1551-1622), um espírito anti-escolástico, experimentalista, científico, cético, amigo do também para nós inspirador filósofo francês Michel de Montaigne (1533-1592). O mulato brasileiro Padre Antônio Vieira (1608-1697), jesuíta, com seus sonhos de um “Quinto Império” – global, reconciliado, material-espiritual. O filósofo monista-materialista Benedito Espinosa (1632-1677), filho de portugueses, o socrático brasileiro Mathias Ayres (1705-1763), o iluminista português exilado, Luiz Antônio Verney (1713-1792), o filósofo reformista Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), a educadora positivista e feminista brasileira Nísia Floresta (1810-1885). Os intelectuais portugueses e brasileiros denominados estrangeirados, alguns deles religiosos oratorianos (menos escolásticos), que, vivendo e estudando no exterior, assimilavam e tentavam pôr em prática o melhor pensamento estrangeiro, filosófico, científico, político, de seu tempo, frequentemente enfrentando, seja no Brasil ou em Portugal, a repressão do Santo Ofício e o *Index Librorum Prohibitorum*.

Quanto a movimentos filosóficos e culturais, temos o depois chamado Iluminismo Mitigado (séc. XVIII), e o Luso-Modernismo de 1870. A literatura e a poesia filosóficas, de gente como o ironista Machado de Assis (1839-1908), o romântico-idealista Gonçalves de Magalhães (1862-1917), e, no século XX, Guimarães Rosa (1908-1967) e Clarice Lispector (1920-1977). O positivismo de Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927). A Escola de Recife (1870 e adiante), filosófica, republicanista, evolucionista, monista, culturalista, com suas entusiasmadas referências alemãs, oposta ao ecletismo/espiritualismo de origem francesa, e amigável com relação à ciência, sem recair no positivismo. No século XX, o Modernismo brasileiro, representado por, entre um bom número de intelectuais originais, Oswald de Andrade, pelo filósofo deweyano Anísio Teixeira (1900-1971), por ensaístas culturais, como Gilberto Freyre (1900-1987), com suas narrativas da peculiar não-Modernidade brasileira. O existencialista Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), outros fenomenólogos, também o engajado hegelianismo desenvolvimentista do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), Guerreiro Ramos (1915-1982), Álvaro Vieira Pinto (1909-1987), Paulo Freire (1921-1997). Além de, à direita, o Culturalismo de Miguel Reale (1910-2006), de Antônio Paim (1927) e do Instituto Brasileiro de Filosofia. Finalmente, já no interior de nossa atividade filosófica acadêmica, técnica, o neo-pirronismo de Oswaldo Porchat (1933-2017), os extraordinários desenvolvimentos da nova lógica de Newton da Costa (1929), o marxismo filosófico de Giannotti e de outros uspianos, o grupo pragmatista peirceiano de Ivo Ibrí (1948-), e nosso próprio grupo, Poética Pragmática.

A verdade é que, subjacente a tudo que deploramos, junto com a, já referida, atávica, imposição escolástica, temos nosso caráter pragmático básico, espontâneo, e nossa disposição para certa evasão da filosofia tradicional, próprios do nosso espírito brasileiro – prático, não-metafísico, segundo intérpretes da nossa cultura como Sílvio Romero e Cruz Costa. No final das contas, apesar de tudo, temos, como vimos, um grande número de expressões do espírito, de alcance filosófico, que oferecem grau variado de interesse e contribuição para o nosso tempo, em termos de genealogia para o que agora temos ou queremos ter, por convergência e diálogo tanto quanto de crítica e oposição. De qualquer modo, acredito que há um ganho real e necessário de autonomia de espírito no acréscimo de referências brasileiras, de

língua portuguesa, a nossas iniciativas de pensamento filosófico. Desde que, por uma ou outra razão, tais referências refletem mais e melhor, tanto nossas inclinações de espírito, quanto os interesses e as circunstâncias nacionais que mobilizaram a atenção de nossos pensadores antepassados. Os Estados Unidos e o que eles até aqui conseguiram em filosofia, a partir de seus modestos antecedentes, são um bom exemplo disso. De muitas maneiras, aqueles nossos antecessores nacionais estiveram, ainda que em outro tempo, onde estamos e onde pertencemos. Estiveram na cultura e nas circunstâncias históricas que nós em alguma medida inevitavelmente ainda compartilhamos, e expressando-se na mesma língua. Ainda que suas contrapartes originais, estrangeiras, eventualmente mais robustas, também mereçam de nós um interesse particular, desde quando foram fontes e referências inspiradoras para eles. Ao final, diante disso e depois disso, não há razão para que, o que quer que atraia nossa atenção filosófica, da nossa tradição filosófica nacional ou internacional, nosso interesse filosófico principal não sejam as expressões mais valiosas e sugestivas, de pensamento filosófico, do nosso próprio tempo. Pertencam a que países pertencerem. Tomadas criticamente, para nossos propósitos, tanto quanto para emulação e competição.

A filosofia de Oswaldo Porchat Pereira: conhecimento como *techné*. Neo-pirronismo ou neo-pragmatismo nacional?

Uma filosofia brasileira, de nossa fase universitária, pós-missão goldschmidtiana francesa, pós-graduada? Na filosofia acadêmica brasileira recente, disciplinar-especializada, técnica, de matriz goldschmidtiano-francesa, Oswaldo Porchat Pereira, da USP, aparece com destaque como um colega que primeiro teria rompido com aquele modelo, de história da filosofia, e se empenhado por um modelo mais propriamente de *fazer filosofia*, formulado em oposição à “ideologia” do primeiro. Entretanto, depois de mover-se na direção de uma “filosofia da vida comum” (do comum dos homens, próxima do senso comum), Porchat pareceu abraçar essencialmente o ceticismo pirrônico, seu horizonte, seus problemas, seu vocabulário. De um modo que, na prática, resultaria bastante próximo de um trabalho de interpretação e reinterpretação, próprias que sejam, da obra do pirrônico grego, antigo, Sexto Empírico (florescimento cerca de 200 d.C.). Em vez de resultar num tornar-se filósofo deflacionariamente liberado, pela crítica cético-humanista da filosofia metafísica, de sistema, para as tarefas de um filosofar destranscendentalizado, conciliado com o mundo da vida, do comum dos homens, voltada para ele. De qualquer modo, acho que o trabalho de Porchat permanece vivo principalmente como um gesto, como um convite, para que demos um largo passo para além dele – um passo para fazer filosofia, trazida finalmente do Céu do transcendentalismo extramundano, para a Terra dos Homens, como ele diria. Qual poderia ser mais precisamente esse passo e a que nos levaria? Vejamos, mesmo que muito rapidamente.

Durante seu percurso intelectual, Porchat veio a desenvolver, aos poucos, uma concepção filosófica – seja efetivamente própria ou não – que chamou de neo-pirronismo, de ceticismo e, para neutralizar preconceitos, de “empirismo cético”. Antes de chegar a ela, porém, teve de se livrar, segundo nos conta, da “ideologia” da receita goldschmidtiana de filosofia, que antes tão fervorosamente abraçara e pregara, ao lado de seus colegas de departamento. Pois, para ele, junto com o método, e embutido nele, o estruturalismo de Victor Goldschmidt passaria “uma filosofia sobre a história da filosofia”, e mesmo “uma filosofia sobre a filosofia” (PORCHAT, 1997, p. 11) – que permanece até hoje pouco tematizada entre nós e que bloquearia toda possibilidade de efetivamente fazermos filosofia. Gradualmente, Porchat passou a desencantar-se

das perspectivas abertas – ou fechadas – ao trabalho propriamente filosófico, pelo goldschmidtismo exclusivo, enquanto entrava em contato com o ceticismo grego, de Sexto Empírico, desafiador das pretensões da grande filosofia, de sistema.

Foi nessa conjuntura que, um tanto desencantado da filosofia, Porchat resolveu primeiro dedicar-se ao estudo da lógica formal. Foi aí que saiu novamente do país (depois de sua formação goldschmidtiana na França), dessa vez para fazer, na área de lógica, um pós-doutorado de dois anos, de 1969 a 1970, na Universidade da Califórnia, Berkeley, com Benson Mates (também lá eu faria depois um pós-doutorado de dois anos, mas com Hubert Dreyfus). Bem mais adiante, em 1983, Porchat faria um outro pós-doutorado, dessa vez em Oxford, na Inglaterra, onde teve a experiência, marcante, de um modo vivo e discutido de fazer filosofia, baseado na argumentação própria sobre temas e problemas, de filosofia analítica, em vez de voltado para a história da filosofia, muito menos para a exegese e o comentário estruturalista da obra dos filósofos canônicos. Esse contato com o que se poderia chamar de um modo anglo-saxônico de fazer filosofia, em universidades da Inglaterra e dos Estados Unidos, certamente contribuiu para mudar sua forma de encarar o trabalho na área, tanto no que diz respeito à pesquisa como ao ensino. Isso ainda que a forma que Porchat desenvolveu para essas coisas seja resultado de um desenvolvimento próprio, no qual manteve-se ainda fiel ao modelo de leitura goldschmidtiana da obra filosófica, embora agora apenas como um “momento” do trabalho em filosofia.

Em todo caso, a descoberta gradual do ceticismo grego, em sua formulação pirrônica¹, na obra de Sexto Empírico, e a elaboração de uma interpretação própria e restauradora de “sua verdade”, abriram-lhe, anos depois, perspectivas filosóficas mais positivas, agora devidamente “desinfladas”. Porchat fora levado a refletir sobre a vida comum e o saber comum, em oposição à “alienação” da filosofia tradicional e especulativa, com seus grandes sistemas absolutos e excludentes. “Algo quixotesicamente” – diz ele – “julguei que era preciso defender a vida contra a filosofia”. Logo ele passou a uma fase de “promoção filosófica da visão comum do mundo”, iniciada em torno de 1975. “O meu problema sempre foi o do reconhecimento da vida cotidiana” – o que, entretanto, numa primeira etapa, ele teria buscado “dentro ainda de certos parâmetros definidos pela filosofia tradicional” (PORCHAT, 2000, p. 123; 128).

Em 1975, era assim que Porchat resumia seu desenvolvimento filosófico até então, como um percurso – hegelianamente dialético! – segundo uma sequência de etapas de algum modo necessárias: “descoberta do conflito das filosofias, experiência de sua indecidibilidade, tentação do ceticismo, renúncia à filosofia, redescoberta da vida comum, silêncio da não-filosofia, promoção filosófica da visão comum”. Quando, por fim, deu-se “conta de que a filosofia buscada nas nuvens nos esperava, de algum modo, desde sempre por nós, na terra dos homens”. Mas se tivesse começado pela promoção da filosofia comum do mundo – ele depois achou –, esta seria apenas mais uma filosofia no eterno conflito das filosofias, onde nenhuma resolução ou vitória é possível. “Somente a renúncia à filosofia [dogmática]” poderia conseguir “a virada filosófica que ele realizou – como numa verdadeira superação, não uma simples negação (PORCHAT, 1981, p. 94-95).

Mais tarde, em meados de 1980, Porchat entenderia que é justamente aquele reconhecimento da vida comum, da sua dignidade, que o ceticismo pirrônico, bem compreendido, promove. Só em torno de 1991, porém, ele passou decididamente a uma posição filosófica definida por ele como neo-pirrônica. “Foi na busca da conciliação necessária entre Filosofia e Vida que acabei por render-me ao pirronismo” – “depois de resistir-lhe por muito tempo”, enquanto descobria seu sentido mais genuíno (PORCHAT, 1993, p. 4). Porchat pensara inicial-

¹ De Pirro de Elis (c. 365-c.275 AC), filósofo cético grego. Sexto Empírico (fl. c. 200 d. C.) nos dá a exposição mais completa da posição cética pirroniana.

mente que “o ceticismo era um desafio filosófico ao saber da vida comum”, mas mudou depois de ideia sobre isso. O ceticismo seria antes a própria defesa da vida comum e do simples saber dos homens comuns (embora não de seus eventuais resíduos dogmáticos), contra o “pseudo-saber” das filosofias de sistema (PORCHAT, 2000, p. 132). Isso porque “em nenhum momento” a suspensão do juízo, a *epokhé* proposta pelo ceticismo grego, “diz respeito ao discurso empregado na vida comum”, que para ele operaria no nível modesto do fenômeno, isto é, daquilo que “nos aparece”.

Em 1993, acerca de sua produção dos 25 anos anteriores, Porchat afirmava que, em meio a “voltas, contravoltas e autocríticas”, sua temática persistente sempre foi a vida cotidiana e comum, a *koinòs bíos*. Em 1997, ele se referia assim à relação entre a vida comum e a filosofia: “Acredito que boa parte dos filósofos certamente tomou os problemas da vida particular e da vida das comunidades em que viviam como ponto de partida para pensar as questões filosóficas; acontece que, em muita filosofia, a elaboração da problemática filosófica levou à criação daquilo que chamei, num texto meu, de elaboração de um espaço extra-mudano” (PORCHAT, 1997, p. 12-13). É preciso retornar desse *tópos ouránios* à terra dos homens, e para tanto o pirronismo (mesmo sem ser para isso a única via) seria tudo aquilo de que precisamos.

O próprio Porchat entende que sua elaboração neo-pirrônica converge com desenvolvimentos mais recentes da filosofia do nosso tempo, na linha de um logos humanizado, finito e reconciliado com a contingência. “Tudo se passa como se a filosofia séria já tivesse superado sua fase extra-mundana, podendo agora instalar-se despreocupadamente no espaço do mundo do fenômeno e da *empíria*” (PORCHAT, 2001, p. 22). E, isso, mesmo quando essa filosofia recente não se serve do vocabulário pirrônico (que, para Porchat, poderia não ser o único legítimo). “Eu diria que muitas e diferentes filosofias – como o pragmatismo de James e Dewey, o neo-positivismo de Carnap, o pós-empirismo de Quine ou o neo-pragmatismo de Rorty – apresentam grande número de elementos que são, do ponto de vista histórico, plenamente céticos” (PORCHAT, 1997, p. 17) – no sentido que Porchat pretende para o ceticismo de Pirro de Élis e de Sexto Empírico. Pois o cético (pirrônico) seria aquele que investiga permanentemente, que tem sempre uma posição cautelosa e falibilista com relação ao alcance de suas afirmações, e que, sobretudo, desconfia do discurso transcendente e tético em geral, que pretende “instaurar” o Real. O filósofo cético simplesmente não quer “aventurar-se além da empiria”, não quer “transcendê-la” (PORCHAT, 2001, p. 11; 18); em vez disso ele denunciaria a inclinação e precipitação (*propéteia*) dogmática dos sistemas filosóficos especulativos. O ceticismo pirrônico seria simplesmente “a atitude prática de pôr em xeque o discurso especulativo e a pretensão à transcendência” (PORCHAT, 1997, p. 17) próprios das filosofias de sistema.

Com relação às expressões mais clássicas da filosofia dogmática e especulativa, de sistema, para Porchat elas também podem ser, digamos, recuperadas, em chave atualizadora, para além do exercício escolar ou escolástico de sua reconstituição estruturalista (em que já nos tornamos tão bons): “Certas tramas fundamentais do pensamento, das várias filosofias, podem ser preservadas ou re-atualizadas”. É o que já ocorreria, por exemplo, no caso do neo-aristotelismo, do neo-hegelianismo, do neo-kantismo, etc., como sugeririam suas denominações. Pois, “embora muito do que Kant, Hegel, Platão e Aristóteles disseram esteja datado e corresponda às perspectivas da época, muito também pode ser utilizado atualmente, e utilizado de maneira bastante profícua” (PORCHAT, 2000, p. 129). Como no próprio caso do pirronismo de Porchat: “Guardando grande fidelidade às concepções básicas originárias do pirronismo, me permito repensá-lo à luz da problemática filosófica contemporânea, eventualmente enriquecê-lo e corrigi-lo, onde quer que isso pareça necessário” (PORCHAT, 2001, p. 10). Não é bem isso, porém, que o goldschmidtismo promove; é isso, antes, que ele bloqueia.

Como entendo, então, o pirronismo porchatiano ofereceria aqui uma via para uma recuperação/apropriação, atualizadora, da filosofia tradicional e dogmática. Pois, como diz Porchat, tal pirronismo “traz todas as filosofias de volta para o espaço da vida comum” e, “sob o prisma desta, as aprecia e as relativiza” (PORCHAT, 2001, p. 17; 20). O que me parece poderia ser entendido como sugestão para um modo não-goldschmidiano de estudo e apropriação da filosofia histórica: a leitura atualizadora, desinfladora, dos sistemas filosóficos passados. Com efeito, para Porchat, “os grandes filósofos contribuíram decisivamente para o estudo da problemática do ser humano, e por isso retraduzir a sua linguagem” – para um registro fenomênico, ele acha – “é de fundamental importância” (PORCHAT, 2000, p. 140). Eis aí uma proposta de abordagem e de utilização da filosofia histórica.

O ceticismo grego, porém, não é apenas um método e uma sugestão de apropriação, mas é uma filosofia e um ponto de vista alegadamente anti-dogmático e anti-metafísico (eu diria até, de início, promissoramente anti-autoritário e anti-hierárquico, no nível epistêmico). O neo-pirronismo porchatiano, certamente, teria tanto um lado negativo, dialético, corrosivo, frente ao dogmatismo das filosofias metafísicas, de sistema, quanto um lado positivo, eminentemente prático, eu diria pragmático. No ceticismo clássico, “o discurso se torna um instrumento, de um lado, para a denúncia do dogmatismo, e, de outro, para a defesa da vida comum”. Mais ainda, deixado para trás o espaço da ultra-mundandade alienada, restaria um grande campo para o uso fecundo da razão no espaço do fenômeno, da empiria, do mundo simplesmente humano. “A razão filosófica continua a ocupar-se” até mesmo “de tudo” – “mas tudo agora é o mundo dos homens”. E com que fins ela deveria se ocupar de tudo? Na sua face positiva, o ceticismo quer ser um “instrumento prático a serviço de uma vida melhor” (PORCHAT, 2001, p. 19; 29) Esse seria o verdadeiro objetivo da filosofia. E quando vemos Porchat falar nesses termos a respeito do caráter prático do conhecimento e do escopo do interesse para a sua filosofia, bem mais do que em primeiro lugar a noção grega de *phaenomenon*, vem-nos à cabeça aquela de *pragma*, e ainda o sentido geral do que se tem denominado, em nossos tempos, pelo termo pragmatismo.

Porchat mesmo entende que “o direcionamento da prática e do discurso céticos para o que é bom e útil para o homem indica uma razoável afinidade entre o pirronismo e o pragmatismo filosófico do século XX”. Com efeito, o interesse pirrônico por esses práticos fins humanos acompanha-se de uma afirmação do “*primado da ação*” (grifo JCS) sobre a contemplação, sobre a “razão puramente teórica”. Sendo assim, seria no “fenômeno” (não na “Teoria”) que o cético encontra o critério de sua ação, e nada mais do que isso – como diz Sexto Empírico. O pragmatismo, porém, seria mais enfático e tomaria maior distância da filosofia tradicional, dogmática: a ação, a prática, é o critério. Em todo caso, não entraria aí um interesse pela verdade ou pela realidade com o alcance que pretende para essas noções a filosofia dogmática (o “platonismo” que tem imperado na maior parte da filosofia ocidental). Nas palavras do próprio Porchat,

não temos uma Realidade a conhecer (demos, na prática, nosso adeus a esse mito); o que temos é um mundo experienciado [por nossa ação de lidar com ele – JCS] com o qual precisamos lidar: diante dele e de seus desafios, não podemos permanecer inativos. (PORCHAT, 2001, p. 18; 21).

Lidar praticamente com o mundo, e não conhecer o que ele é, muito menos “em si” – eis então do que se trata.

A meu juízo, essas são de fato posições aparentemente ao mesmo tempo muito próximas do pragmatismo, tanto quanto poderiam até mesmo ser – com algumas adaptações – posições autenticamente porchat-pirronianas. Se não estou enganado, podemos encontrar aí elementos de uma recusa da concepção contemplativa e correspondentista da verdade, uma rejeição do discurso “transcendente” e do conhecimento, mas também sequer postulação, tá-

cita ou expressa, de uma realidade “em si”, com R maiúsculo, supostamente à parte da nossa relação com ela, relação – prática, vivida, cotidiana! – que traz a marca dos nossos propósitos e necessidades. Em lugar do recusado, sem nostalgia, prevalece a ideia de que o conhecimento é simplesmente uma resposta frente à nossa necessidade de lidar com o mundo. No lugar da teoria e da *epistême*, de pretensão, digamos, platonista, Sexto Empírico segundo Porchat invocaria “o senso comum e a sabedoria prática dos homens da *tékhne*” (PORCHAT, 2001, p. 17-18). O cético preferiria, como paradigma de conhecimento humano, no lugar da Teoria, justamente o saber das *tékhnai* (como o da medicina, da agricultura, da navegação) – *know how*, no lugar de *know what* e *know that*, diríamos hoje – ligado à experiência e a ela aberto, mas sobretudo ligado aos fins práticos e ao fazer dos homens. O que se articula com a crítica porchatiana ao “intelectualismo”, que “confere um privilégio absurdo às especulações da razão sobre a experiência do Mundo, aos devaneios da reflexão abstrata, sobre o bom senso e os ensinamentos da vida” (PORCHAT, 1975, p. 37). E esse também é mais um ponto em que o ceticismo pirrônico convergiria com o pragmatismo do século XX.

Posso imaginar que, se tivesse lido Porchat, William James, um dos pais fundadores do pragmatismo norte-americano, quando, em busca de precursores, escreveu *Pragmatismo: Um Novo Nome para Velhos Modos de Pensar* (1907), poderia ter dado uma atenção privilegiada ao pirronismo, lido como um proto-pragmatismo grego. Pois, melhor do que James, Porchat oferece ao pragmatismo, nos seus esforços de atualização do pirronismo, elementos para uma genealogia clássica. Eu também arriscaria dizer que Arthur Lovejoy, que, para fazer frente à grande variedade de versões, escreveu um ensaio intitulado “Os Treze Pragmatismos” (1908), poderia ter visto, se estivesse falando hoje, na filosofia de Porchat, algo como um décimo-quarto pragmatismo – informado, como o neo-pragmatismo de Rorty, por desenvolvimentos filosóficos posteriores (analíticos, quineanos, wittgensteinianos, etc.), e em certa medida de convergência com eles. Mais do que qualquer negação da possibilidade de conhecimento, o neo-pirronismo de Porchat destaca – na verdade para mim deveria destacar – sobretudo seu caráter experimental, fenomênico e falível, sua proximidade com o paradigma da *Techné*, por uma perspectiva eminentemente deflacionista e destranscendentalizante. Ao final das contas, não há como não ver o que Porchat associa ao seu modo de fazer filosofia, tanto como ao que a esse interessa, como essencialmente voltado para tudo que a palavra grega *pragma* evoca. O pragmatismo, entretanto, de outro lado, não se envolve com qualquer fenomenalismo, que é aparentemente coisa para quem ainda distingue fenômeno de essência ou de realidade com R. Ser real é ser-nos dado na prática, como dado na prática. Crenças são bem entendidas como disposições para ação. São falíveis e provisórias, são sobretudo experimentalistas, não são em primeiro lugar, ceticamente, hipotético-conjeturais. E, antes de aprovadas por um consenso, se medem por suas virtudes “operativas”.

Mangabeira Unger. Hegelianismo, pragmatismo, desenvolvimentismo. Com drama e rebeldia

Roberto Mangabeira Unger, outra “possibilidade” para a nossa filosofia, é por certo um dos importantes filósofos brasileiros dos nossos dias, seguramente um dos mais interessantes, a julgar p. ex. pelo seu *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, já traduzido para o espanhol e em vias de ser publicado em língua portuguesa (UNGER, 2007). Dele nem de longe se pode dizer que faça escolástica, interpretação de texto ou história da filosofia – muito menos grega e antiga. Depois daquele livro, ele já publicou, entre outros, *The Left Alternative* (2009), *The*

Religion of the Future (2014) e *The Singular Universe and the Reality of Time* (2014). Participante da política brasileira desde muito tempo, fã de Brizola e de Celso Furtado, autor do manifesto de fundação do PMDB e coautor de seu primeiro programa, Unger ainda se mantém como professor em Harvard, desde os anos 1970. No campo do direito, ele ainda bem jovem, seus trabalhos na área tiveram consideráveis consequências práticas particularmente nos Estados Unidos, através do progressista *Critical Legal Studies Movement*, para o qual também escreveu, com esse título, o manifesto.

Nosso filósofo tem hoje uma obra plural, extensa e respeitável, com uma audiência global; é lido por gente como Perry Anderson, Jürgen Habermas e Richard Rorty, e comparado com Zizek ou Agamben no debate filosófico sobre democracia radical. E teria produzido até aqui, avalia Geoffrey Hawthorn, nada menos do “*que a mais poderosa teoria social da segunda metade do séc. XX*”. Trata-se de “*uma cabeça filosófica saída do Terceiro Mundo para se tornar profeta no Primeiro*”, acrescenta Perry Anderson, para quem Unger “*faz parte da constelação de intelectuais do Terceiro Mundo ativa e respeitada no Primeiro, sem ter sido assimilada por este*”. Ele apesar de tudo, porém, tem mais a ver com o contexto singular da nossa experiência do que isso, não apenas por ter sido, ademais, ministro para assuntos estratégicos do governo brasileiro, de 2007 a 2009, de novo em 2015, e por se manter cada vez mais ativo e influente na cena política e intelectual brasileira.

No *Política: Um Trabalho de Teoria Social Construtiva*, de 1987, Unger já se mostra um pensador que, embora residindo num outro país, tenta pensar o Brasil e a partir do Brasil – tanto quanto a partir do “*mundo pós-colonial*” ora emergente, mais amplo e diversificado, para além do Atlântico Norte. “*Um homem cuja cabeça está em outro lugar*”, “*um filósofo brasileiro*” empenhado no “*romance de um futuro nacional*” – como o vê o filósofo Richard Rorty, num ensaio cheio de terna simpatia pelo projeto. No *Política*, Unger encara a “*instabilidade exemplar do Terceiro Mundo*” e, dentro dela, “*o exemplo brasileiro*” como prenes de possibilidades, frente à relativa falta de perspectiva do Norte desenvolvido. E o faz – bem percebe Rorty – à maneira poética de Walt Whitman, que, no séc. XIX, contrastava romanticamente a promessa de uns Estados Unidos ainda por fazer, com uma Europa morna e já realizada, voltada para o passado.

Mangabeira caracteriza “*a cultura do pensamento social e histórico*” do Atlântico Norte como “*alexandrina*” e “*decadente*”, em contraste com um Hemisfério Sul obrigado a ser original e inventivo, mesmo que apenas para alcançar algumas das conquistas do Primeiro Mundo. E ouve soar no Brasil, apesar de tudo, no nosso tempo, “*a voz de uma oportunidade transformadora*”, em que homens e mulheres poderiam encarar a luta política como “*participação num experimento exemplar*”, que configura “*outras opções possíveis para a humanidade*”. Essa é a visão que Mangabeira Unger sustenta, do mundo e do Brasil, enquanto procura criticar e ultrapassar, já a partir de *Conhecimento e Política*, de 1975, as limitações dos conceitos e instituições democrático-liberais clássicos, em prol do que ele concebe como sendo uma democracia viva e transformadora, animada por indivíduos criativos e rebeldes, para além da social democracia e dos “*determinismos estruturais*” do marxismo.

Um filósofo brasileiro, hegeliano, modernista e neo-desenvolvimentista, de ultramar?

Unger formou-se em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, para tornar-se em seguida aluno e logo professor da Universidade de Harvard. Reconhecível ao público brasileiro principalmente como homem político e por seu sotaque gringo, ele poderia ser por alguns

considerado um filósofo brasileiro de ultramar. O que não haveria de representar um problema, em comparação com o que ainda tem sido predominantemente a filosofia no Brasil nas últimas décadas. Pois, constituído por professores brasileiros sem sotaque estrangeiro, o Departamento de Filosofia da USP, por exemplo, que, como vimos, tornou matriz formadora da filosofia acadêmica brasileira, já foi apelidado, ao reverso, de departamento francês de ultramar. E, no caso, pode-se acrescentar, como resultado de uma importação sem muita “transferência de tecnologia”: aprendemos com os franceses, não a fazer filosofia, que isso ficou para eles próprios, mas, o que pode ser mais respeitável, a estudar exaustivamente os filósofos europeus, apenas como seus eternos – competentes e apologeticos – comentadores internos. A essa influência marcante academicista – antípoda em especial ao que se faz predominantemente nos Estados Unidos e já agora também na Europa e no resto do mundo, em termos de filosofia – Unger, entretanto, escapou.

É plausível especular que ele, em vez disso, foi de algum modo marcado, no Brasil, pelo viés nacionalizante e ensaístico, mais autônomo, que a elaboração brasileira de pensamento (inclusive filosófico) conheceu, principalmente no Rio de Janeiro, entre 1960 e 1970. E imaginar que seu neo-desenvolvimentismo romântico, democrático-radical, retoma criticamente o marco hegeliano-sartreano (também marxiano) do pensamento de um Álvaro Vieira Pinto. Pois algo disso encontra-se sem dúvida no *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* – ao mesmo tempo uma súplica, uma introdução e um coroamento da extensa obra de Mangabeira Unger. Que é um dos mais filosóficos de seus trabalhos até aqui, mas também um texto programático, entre ensaio e manifesto mobilizador, enfaticamente marcado por seu tom visionário, romântico e absolutamente assertivo. Pragmatismo liberto (*unbound*) evoca, não por acaso, Prometeu liberto, desacorrentado, sem peias, o rebelde herói mitológico, emancipador, dos românticos do século XIX europeu, de Goethe, Byron, Shelley – e Marx.

O hegelianismo de esquerda de Unger pode ser sucintamente caracterizado como uma *réplica* ao marxismo (tanto num sentido de proximidade como de contraposição), com ênfase na subjetividade livre e criadora (a autoconsciência), num futuro em aberto e na radicalização sem peias da filosofia. Quanto ao seu lado semi-sartreano, não distante do anterior, pode ser encontrado em sua concepção do homem como liberdade, negatividade e autoconsciência prático-ativa, confrontada, de outro lado, pela inércia e “dadidade” do mundo. O elemento de proximidade com Sartre é sublinhado pelo Prof. Martin Stone, da Universidade Yeshiva, em resenha do *Self Awakened*, que pode ser encontrada na internet. E no que diz respeito a suas concepções político-sociais, Unger pode ser aproximado, segundo diferentes aspectos, do campo comum a Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx e Ferdinand Lassalle, dos reformadores sociais. Mesmo que no *Self Awakened* ele não desça a detalhes programáticos, ele acena para interessantes e ousadas sugestões, muito contemporâneas, com relação a instituições políticas, economia, etc., dentro da tradição do reformismo social.

Marx, pragmatismo jovem-hegeliano e rebeldia romântico-prometeica

No *Self Awakened*, Unger começa por desenvolver, como suporte de sua proposta política, também existencial, o que chama de pragmatismo radical, ou radicalizado, liberto de possíveis limitações metafísicas e naturalistas remanescentes em Peirce, James e Dewey. Um pragmatismo oposto às para ele emasculadas (moderadas) versões pragmatistas contemporâneas, neo-pragmatistas (aparentemente representadas por Richard Rorty, Hilary Putnam e Jürgen Habermas). Em comparação com outras formulações contemporâneas do pragmatismo, a de

Roberto Mangabeira – original, nada ortodoxa – de fato recupera e radicaliza seu sentido prático-criador, futurista, e sua vocação democrática-experimentalista (assumidos entre nós, na educação, por Anísio Teixeira e, de modo mais geral, prometida por um Gilberto Freyre). Ao mesmo tempo, para conseguir isso, a elaboração de Unger acentua a filiação hegeliana que o pragmatismo em boa medida já traz, mais claramente em John Dewey e George Mead. Com uma filosofia que incorpora ingredientes hegelianos de esquerda, e que comporta ainda ressonâncias nietzschianas, é curioso ver Mangabeira retomar no século XXI a noção hegeliana de autoconsciência bem como a dialética dissolvedora/reapropriadora que opõe a livre iniciativa prático-transformadora dos homens às estruturas “naturalizadas” e “congeladas” (hipostasiadas) – da sociedade, da política e do pensamento até aqui. De qualquer modo, para seus propósitos teóricos e práticos, Unger foi mesmo, como entendo, bater na porta filosófica certa, conseguindo, por aquela via jovem hegeliana, renovar, à sua maneira, as opções e concepções da esquerda, há tempos paralisada entre democracia liberal tradicional e marxismo como linguagem única da crítica e da mudança.

O próprio Mangabeira reconhece que os temas do *Self Awakened* poderiam ser igualmente desenvolvidos a partir de Hegel ou do romantismo filosófico ou do historicismo, em lugar do pragmatismo (p. 28). Em *What Should the Left Propose?* (publicado em português como *O Que a Esquerda Deve Propor*), ele admite que a maior influência sobre seu corpo de pensamento – “com exceção da influência ainda maior do cristianismo” – é da “filosofia alemã” (p. 109). E seu muito filosófico *Passion, an Essay on Personality*, anterior, tem como principal preocupação “oferecer uma crítica e uma reconsideração modernistas da imagem cristã-romântica do homem, que forma a tradição central do pensamento do Ocidente acerca da natureza humana” (p. VII). No *Self Awakened*, entretanto, Unger vai francamente preferir as fórmulas – e o rótulo – do pragmatismo, porque, segundo ele, este “representa a filosofia atualmente mais viva” – “não entre professores universitários, mas no mundo” (p. 28). E é ao mesmo tempo uma corrente de pensamento que propõe uma “radical mudança de rumo de doutrinas e métodos [...], e de formas amplas de consciência que se têm espalhado pelo mundo” (p. 28-29). Ao fim e ao cabo, embora o *Self Awakened* não mencione expressamente o Brasil, ainda assim pode ser tomado como uma elaboração filosófica que corresponde ao “romance de um futuro nacional” brasileiro, aquele das preocupações centrais de Unger. Uma elaboração com pontos de contato com o pensamento brasileiro dos anos 60 e 70, e com o que temos defendido como “Poética Pragmática” (pela celebração da ação humana como criação prático-sensível), e um exemplo do gênero de filosofia que chamamos de ‘filosofia como coisa civil’ (pelo seu envolvimento, anti- sempiterno, com o tempo e o contexto) (SOUZA, 2005).²

Certamente pode-se questionar o *Self Awakened* por assertivo demais (dialógico de menos), por um tanto esquemático (o que é justificável, num manifesto), e mesmo por juvenilmente romântico (o que pode ser politicamente complicado, mas é também muito mobilizador). Seja o que for, entretanto, discutir esse livro de Mangabeira Unger, tal como outros dos seus aqui mencionados, é uma tarefa que promete bom proveito à comunidade filosófica brasileira, muitas vezes exageradamente eurocêntrica, histórico-exegética ou mesmo “escolástica” – tudo o que, admitamos, o trabalho de Unger não é. Tarefa promissora porque, corroborando-o ou criticando-o (e para ambas as coisas não faltariam motivos), alguns de nós poderíamos até, ao fazê-lo, acabar nos apanhando, surpresos, fazendo filosofia. Como Unger. Contemporânea e atenta à singularidade do nosso contexto. Com disposição de diálogo com o que corre fora do País e dos muros da academia.

² Quanto à noção de poética pragmática, ver minha página pessoal acadêmica www.jcrisostomodesouza.ufba.br.

Um ponto de vista meu, prático-poiético, produtivo, em filosofia. Aqui apresentado em diálogo crítico com Marx

Como registramos na primeira parte desse texto de cinco partes, iniciou-se, na Coluna Anpof, em dezembro de 2016, uma rodada de discussão sobre o reconhecimento e a formulação do desafio de fazer filosofia no Brasil (desafio que talvez para alguns nem se ponha), instada por uma provocadora declaração da diretoria de então, sobre uma nova fase para a comunidade filosófica brasileira, de amadurecimento e autonomia. Foram vários os colegas que se agregaram à discussão proposta, como Julio Cabrera e Vladimir Safatle, Carla Rodrigues e Renato Nogueira, Hadock-Lobo e Renato Janine, Ivan Domingues e Paulo Margutti Pinto (em entrevista), e eu também. À qual discussão somou-se a apresentação de algumas expressões de “filosofia autoral” brasileira, como em particular Giannotti, no site da Anpof, em Entrevistas, Oswaldo Porchat e Mangabeira Unger (na Coluna Anpof), e, por fim, alguma coisa minha. *Hic Rhodus, hic salta!* O que oferecemos aqui, na forma de um recorte e de uma condensação muito abreviada, tem como base uma elaboração bem mais extensa e prolongada, em parte já publicada, que começa com o que escrevi sobre hegelianismo “de esquerda” (Nietzsche aí incluído) e sobre Marx, como filosofias da ação ou da prática, que basicamente expõe o que seriam seus (de Marx) vícios essencialistas e substancialistas (por uma leitura minuciosa, mas a contrapelo, e por uma ampla discussão com comentadores.). Uma elaboração que passa em seguida pela exploração de uma ideia, minha, de “filosofia como coisa civil” (apresentada em inglês em 2019, no livro *Philosophy as a Civil and Worldly Thing*). E prossegue por um exame dos pontos de vista dos pragmatismos clássicos, mas também dos neo-pragmatismos de Rorty e Habermas, e da discussão contemporânea, próxima – como definição de um “terreno” de interlocução para uma elaboração filosófica para os nossos dias e nosso contexto. Para chegar por fim ao esboço de uma formulação alternativa, própria, em diálogo com tais referências, uma formulação ainda que embrionária. E para chegar também à sua discussão, como *work in progress*, como já se tem dado, em papos em La Plata (Argentina), na New School, New York), nos encontros Internacionais de Pragmatismo da PUC-SP. Com alguns colegas generosos o suficiente para se ocuparem de apreciá-la, como Rorty e Richard Bernstein, Cristina di Gregori e André Berten e, mais estreitamente, Waldomiro José da Silva Filho, Paulo Margutti e Leonardo da Hora.³

No que se segue exponho resumidamente alguns delineamentos para um “paradigma da produção” renovado, em filosofia, para o que chamo de um ponto de vista poiético-pragmático, produtivo, ou ainda de um materialismo prático-poiético (de *poiesis*, produção, criação), que pode ser entendido como situado entre pragmatismo, neo-pragmatismo, hegelianismo e Marx (enquanto filósofo). Os delineamentos são apresentados junto com elementos que permanecem apenas insinuados, pois os aspectos em que se pode desdobrar a referida posição revelam-se muito amplos e variados. Trata-se de um ponto de vista prático marcado por uma nova ênfase na dimensão material sensível, produtiva, criadora, da ação humana, e de nosso decorrente envolvimento prático, material, sensível, com o mundo. Um ponto de vista articu-

³ Desse percurso de produção destaco 1) o “Marx and Feuerbachian Essence”, em *The Left Hegelians*, Cambridge U. Press, 2) A Filosofia entre Nós, com Janine, Porchat e Tugendhat, ed. Unijuí, que inclui o “Filosofia como Coisa Civil”, 3) o Filosofia, Racionalidade, Democracia: O Debate Rorty-Habermas, Ed. Unesp, e 4) meus materiais mais recentes em *Cognitio* (PUC-SP), ns. 13, 16, 18 (este com W. da S. Filho). Para um panorama mais completo desse itinerário de produção e diálogo, ver ainda www.jcrisostomodesouza.ufba.br/

lado com recurso a noções tais como *poiesis*, como intencionalidade sensível significadora, como conhecimento enquanto *know how*, como noções de nós e do real como atividade sensível, do mundo como artefato, da sociedade como uma trama de práticas, relações e objetos, etc. O que envolve como consequência a revisão e rearticulação de outras tantas noções filosóficas tradicionais como representação, correspondência, fundamentação normativa, experiência, conhecimento, etc. Por fim resultando em uma moldura geral que pode ser chamada de holismo objetual materialista e histórico.

Trata-se de um ponto de vista prático-poiético, material, que, depois de tudo, entre outras coisas permanece próximo de certos elementos básicos do pragmatismo, embora tirando deles novas consequências, mais espessas. Refiro-me a elementos tais como 1) a sentença de Alexander Bain (uma crença é um hábito ou disposição de ação), como a máxima peirceana do pragmatismo (a noção de um objeto como sendo a de seus efeitos de alcance prático); 2) o protagonismo de Ferdinand Schiller e William James (o rastro da serpente humana está em toda parte); 3) o ponto de vista do agente, de John Dewey, e também sua noção alargada de experiência e do real como prática. E fora do campo pragmatista em sentido estrito, pode-se ainda incluir nessa lista outras convergências; 4) o elemento pragmatista de Heidegger – sua tematização, nada linguocêntrica, da *Zuhandenheit*, manualidade, para mim usualidade, nosso modo de relação mais originário e básico, usuário, com as coisas, com os artefatos e com o mundo. Além de sugestões práticas e materialistas (sic) 5) do Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, 6) do jovem hegelianismo, e também, darwinianas, 7) do Nietzsche de “Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”. Por último, vale reconhecer aproximações do referido ponto de vista 8) com o voluntarismo e modernismo filosóficos franceses da ação, também 9) com o espírito do modernismo em geral, 10) do modernismo (e anti-ascetismo) brasileiro em particular, de Oswald de Andrade e Gilberto Freyre, e 11) do hegelianismo desenvolvimentista do ISEB (Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto) e de Mangabeira Unger. Esse, pois, é o campo. Vamos então ao referido ponto de vista materialista prático-poiético, a partir de um diálogo crítico – reconstrutor – com Marx.

Os elementos prático-poiéticos no pensamento de Karl Marx

O ponto de vista materialista de Marx pode ser entendido como apresentando os seguintes elementos prático-crítico-poiéticos, que podem ser vistos p. ex., de modo muito concentrado, nas Teses ad Feuerbach):

1. Uma recusa do empirismo dogmático, intuicionista-passivo, mentalista-cartesiano (a uma variante do qual Marx, porém, sucumbe em outras partes da sua obra), junto com uma rejeição do idealismo subjetivo (tese um);
2. Uma superação da concepção tradicional do mundo e do sujeito como estáticos, exteriores um ao outro, e, logo, pode-se entender, o abandono do ponto-de-vista do espectador e da fixação objetivista-representacionista do real (teses um e cinco);
3. Uma noção, ainda que ambígua, de verdade e objetividade como poder e efetividade de um pensamento verificados na prática (tese dois) – mas infelizmente não como provenientes dessa;
4. Uma desqualificação do indivíduo abstrato da percepção empirista, a ficção do indivíduo dissociado do conjunto das suas relações sociais e de uma forma de vida determinada (tese seis), embora uma desqualificação envolvida em essencialização e mesmo substancialização, necessitaristas/deterministas, daquelas mesmas relações.

5. Uma concepção da realidade como atividade sensível, logo, da realidade como subjetiva (tese um)), e de nós próprios também como ativos-sensíveis (Teses e *Ideologia Alemã*) – como bichos que põem objetos e são postos por objetos (*Manuscritos de 44*, Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral).
6. Tudo isso atravessado por uma sugestão de “epistemologia política”, i.e. de congruência de pontos de vista filosóficos e políticos com posições / pontos-de-vista (*Standpunkten*) sociais materiais, por um contextualismo e um perspectivismo a que Marx talvez não seja fiel ele próprio (tese nove, *Ideologia Alemã*, *O Capital*).
7. Junto com esses elementos pragmático-ativistas, uma crítica do real social como ao mesmo tempo essencialmente cindido e atomizado pelas “más” (conflitivas, assimétricas) relações e práticas sociais imperantes, que acarretariam, no plano do espírito, uma cisão/duplicação/inversão do mundo também na religião, na filosofia, na ideologia (teses quatro).
8. Uma dedução/tradução, especulativa, a partir do Cristianismo, do fundamento de sua Crítica, um fundamento alegadamente mundano, mas essencializado: “o homem” como ser essencialmente genérico (coletivo) e ser supremo para os homens (teses quatro e seis). O qual, introduzido na economia política pela noção do trabalho/produção como essencialmente (sic) social (dos *Manuscritos* ao *Capital*), determinaria – por necessidade – o rumo da supressão prática da Contradição (cindidora/atomizadora/inversora) e a Restauração da plena unidade-solidariedade social, com o fim da auto-alienação do homem, no Comunismo como humanidade social ou sociedade humana (tese dez).

Nosso emaranhamento prático, sensível, criativo, com o mundo. Nosso materialismo prático-poiético

O que se pode derivar disso tudo para uma reconstrução crítica, francamente melhorada, de Marx, é um ponto de vista que parta mais consistentemente de nosso originário emaranhamento sensível, prático, produtivo, cognitivo, estético, imaginoso, usuário, com o mundo. Emaranhamento a partir do qual realidade, conhecimento, ação, consciência e normatividade, já dissemos, podem ser produtivamente reconcebidos. E isso de uma maneira que de um lado 1) se distinga de um realismo empirista representacionista-mentalista (para Marx, o “materialismo anterior” ao seu, mas para nós também o novo empirismo, lógico ou neo-positivismo), entendido (por mim) como pouco interessante para a realização das disposições livres, prático-criadoras, (auto)transformadoras, dos seres humanos. Mas que de outro lado 2) se distinga, também, de um anti-representacionismo linguocêntrico, pós-metafísico, de nossos dias, v.g. Rorty, que, embora disposto ao reconhecimento, ao seu modo, de uma dimensão social, não-fundacionista, da nossa relação com o mundo, revelando assim preocupações antidogmáticas, democráticas, semelhantes às nossas, é insuficientemente aberto à dimensão material-sensível, produtiva, de nossas práticas. O que o envolve em anti-realismos, relativismos, ceticismos, agnosticismos e ascetismos – “de filósofo”.

Trato de avançar, na articulação desse ponto de vista, que chamo de poético-pragmático, pela via de uma combinação de não-representacionismo prático e materialismo poiético – aqui sugerida como possivelmente interessante para nosso tempo e nossas circunstâncias –, com base na utilização de seis noções ou pontos principais:

- a. uma noção de intencionalidade prático-sensível, significadora, como nosso modo prático – ativo, deliberado – de dirigirmo-nos às coisas (tomá-las ou produzi-las), e de assim lhes conferirmos significados e delas formarmos noções;
- b. a noção da atividade de pôr objetos como uma em que, como gostaríamos (mas Marx, não) o ato de pôr é que se afirma (como ele se queixa na referida dos *Manuscritos de 44*, sobre a dialética de Hegel);
- c. a noção de ação humana como pervasivamente *poiésis* (fazer criador que introduz coisas – no sentido mais geral do termo – no mundo), e a noção da realidade e de nós próprios como atividade sensível e artefato;
- d. a noção de objetivação de conhecimento e imaginação, na ação, pelo homem, no mundo e nas coisas (Hegel/Marx);
- e. donde, por fim, as noções de significação e normatividade como constituídas, não em primeiro lugar apenas pela linguagem e seus usos, mas pela nossa prática usuária, social, de lidar com o mundo e as coisas, orientada por propósitos, apoiada em e permanentemente modificada/modificadora por/de objetos;
- f. isso em oposição às noções de significação como em primeiro lugar linguística e de normatividade como deduzida, de modo fundacionista, do Cristianismo feuerbachianamente traduzido/corrigidos (no Marx de até 1845), ou lida para dentro da realidade, por uma filosofia da história e uma meta-teoria da economia (no Marx da Ideologia Alemã e da Crítica da Economia Política), ou ainda, postulada por um universalismo abstrato, transcendental, a-histórico (kantiano) – ou mesmo a alguma combinação de tudo isso.

Um holismo dialético, prático-material, cultural. Lebensweise como Produktionsweise

Assim chegamos a uma concepção prática, holista-materialista, objetual e objetiva-cional, do mundo, da cultura e de nós mesmos, segundo a qual os seres humanos, para seus propósitos, permanente põem/criam artefatos e práticas, e são por sua vez postos/constituídos/criados por eles, e pelas práticas, competências e relações que permanentemente cobram, engendram e subvertem, tanto quanto sustentam. (Homens e coisas aqui como *produktive Kräfte*, forças produtivas, mais ou menos como em Guyau, Nietzsche ou Marx). Chegamos daí a uma concepção da sociedade como um agregado de práticas, envolvidas com o uso ou a criação de objetos e objetualidades, sendo elas próprias (práticas) também objetivações nossas, que encontram em objetos seu suporte e que envolvem relações nas quais esses têm papel constitutivo.

No começo, então, está o ato (Goethe) – e, logo, o artefato. Parafraseando Marx, a dialética desse novo materialismo prático-poiético pode ficar assim: Na prática de criação, uso e consumo de objetos, os seres humanos desenvolvem entre si relações múltiplas e cambiantes, enquanto desenvolvem novas práticas e produzem novos objetos, artefatos e coisas. A criação de novas práticas, objetos e usos enseja novas relações e novas formas de subjetividade entre os seres humanos, constituindo / apropriando um mundo nosso, constituindo-nos a nós próprios, e constituindo assim o que chamamos de mundo e de história. Tal dialética enseja relações “boas” ou “más”, restritivas ou propiciadoras, desse labor criativo, que pode passar de uma coisa à outra pelo desenvolvimento de humanos, artefatos e competências produtivas.

Não há por que supor que dialética semelhante se dê apenas na produção de bens ditos materiais, na base da sociedade (como em Marx), pelo hoje pelo uso dominante de grandes e pesados meios de produção, por grandes coletivos humanos por essas condições arregimentados e homogêneos, como proletariado. Nem por que supor que dialética comparável não se dê também na prática geral dos seres humanos de criar, usar e reproduzir, como inevitavelmente entrelaçados, objetos, ideias, práticas, vocabulários, instituições (todos enfim artefatos e objetivações nossos), e de produzirem-se assim a si próprios e ao mundo – como artefatos. Nesse caso, deve ir por terra o rígido dualismo marxiano, entre infraestrutura-superestrutura, material-espiritual, etc., não havendo por que entender que há pensamento, mas não materialidade e produção, no nível da atividade dita supraestrutural, e que não há pensamento, mas apenas materialidade, no nível da chamada infraestrutura, em práticas consideradas como as únicas produtivas em sentido estrito. *Et voilà*, então, um materialismo prático-transformativo, espiritualizado, propriamente histórico, desessencializado e des-substancializado, não-determinista, democrático, pluralista, uma melhor (do que a de Marx) conversão materialista de Hegel – como ponto de vista destrancendentalizado, contextualizado prático e civil, em filosofia. Que põe no mesmo barco todo tipo de atividade humana (econômica, política, científica, artística, moral, filosófica) e seus respectivos produtos, enquanto sempre e inevitavelmente tanto materiais quanto espirituais.

Conclusão: Democracia material. Algumas consequências políticas, sociais e econômicas

Bem entendido, tanto em Marx, contraditoriamente, como no pragmatismo, tacitamente, pode haver uma alegada congruência entre um ponto de vista filosófico geral (como os próprios pragmatismo, materialismo histórico, empirismo), seu contexto e suas consequências políticas e sociais. No primeiro caso, o de Marx, o comunismo como Sociedade Humana e desenvolvimento de um novo homem, nunca visto (a não ser na figura do próprio comunista), plenamente social; no segundo caso, o do pragmatismo, a democracia como forma de vida e de florescimento humano; no caso do empirismo, o individualismo liberal. No nosso caso, o ponto de vista poético-pragmático dá suporte a uma noção materialista prática de cidadania como empoderamento criativo por capacidades e meios, sem que isso implique necessariamente em consequências coletivistas ou liberais-individualistas. Trata-se no nosso caso de um ponto de vista eminentemente civil, prático, político, não-dogmático.

A sociedade, como uma forma de vida (*Lebensformen*), um modo de vida (*Lebensweise*), o que para Marx é o que um modo de produção (*Produktionsweise*), pode ser entendida como um agregado de práticas reprodutoras e produtoras, suportadas por objetos. Como constituindo objetivações, instituições, etc., nas quais as relações entre pessoas e com o mundo decorrem pelo menos em parte, de sua (dos objetos) introdução, por nós mesmos, por nossa imaginação, propósitos e cálculos, e nos fazem quem somos – e isso em permanente mudança. Numa sociedade assim compreendida, podemos entender de um modo novo a relevância e o papel de recursos e competências objetuais, de assim chamadas (*lato sensu*) forças produtivas, das relações que essas propiciam, cobram, condicionam ou rompem, na medida em que as possam favorecer ou limitar, e neste último caso entrar em conflito com elas, em benefício de relações novas. Forças produtivas, essas, que compreendem em primeiro lugar os indivíduos humanos como criadores, objetivados de/com suas potências, competências e recursos.

Por essa via pode-se constituir uma noção de cidadania material, produtiva, econômica, não passiva, protagonista, realizadora, criadora de bens e valores, ficando então a democracia, que lhe corresponda, como uma forma de vida também material e produtiva, que envolve um empoderamento de todos por suas competências e meios. Aí onde estão as práticas de reposição da sociedade, numa forma de vida como conjunto de práticas de sua reprodução, podem-se também desenvolver e efetivamente se desenvolvem práticas de sua transformação mediadas por artefatos. Estamos assim, também, de volta à associação de progresso e democracia ao avanço, difusão e democratização de competências, recursos e capacidades (ou forças) produtivas, também objetivadas em práticas, artefatos e instituições, como meios materiais. Para o que eu chamaria de uma proposta de democratização econômica, material, produtiva, da sociedade. Um ponto de vista menos inclinado a admitir determinadas práticas ou pontos de vista – de homens incomuns – como “transcendentais” com relação a eles, como de uma natureza totalmente outra, em detrimento das comuns, do comum dos homens, frequentemente concebidas, na Teoria, como de natureza degradada (em Marx, “judaica”, “suja”, alienada). É a isso que chamo de filosofia como coisa civil. E de um ponto de vista poético-pragmático, material.

Referências

- CUI, Z. Prefácio. In: UNGER, R. M. *Política – Os Textos Centrais*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- PORCHAT, O. Ainda é Preciso Ser Cético. *Discurso* 32, 2001. p. 53-69.
- PORCHAT, O. Oswaldo Porchat (1933). In: NOBRE, M.; REGO, J. (Orgs.). *Conversas com Filósofos Brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 119-144.
- PORCHAT, O. Prefácio a uma Filosofia. *Discurso* 6, 1975. p. 105-132.
- PORCHAT, O. *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- PORCHAT, O. O Comum dos Homens. *Livro Aberto* 1/5, 1997. p. 1-13.
- PORCHAT, O. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- SOUZA, J. C. A Filosofia como Coisa Civil. In: SOUZA, J. C. (Org.). *A Filosofia entre Nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- UNGER, R. M. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Sobre o autor

José Crisóstomo de Souza

Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Professor do Departamento de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia contemporânea da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Recebido em: 20/02/2020.
Aprovado em: 20/04/2020.

Received: 20/02/2020.
Approved: 20/04/2020.