

CADERNO DE FILOSOFIAS

1

--

O Trabalho Filosófico

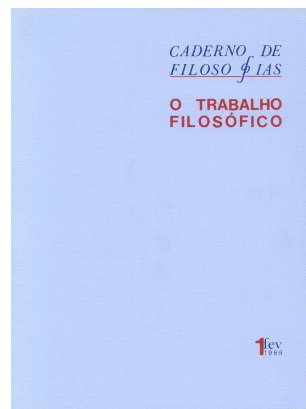
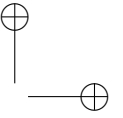
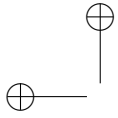


APF

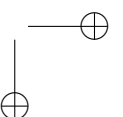
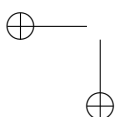
Associação de Professores de Filosofia

1989

www.lusosofia.net



Texto originalmente publicado pela APF – Associação de Professores de Filosofia, Coimbra, 1989, e republicado on-line pela LUSOSOFIA.NET em parceria e acordo com a [Associação de Professores de Filosofia](#)





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Caderno de Filosofias 1. O Trabalho Filosófico*

Editor: APF – Associação de Professores de Filosofia

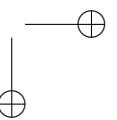
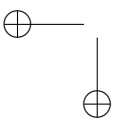
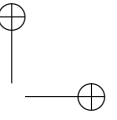
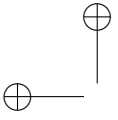
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

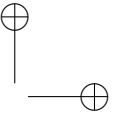
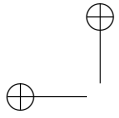
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011



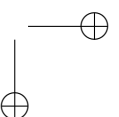
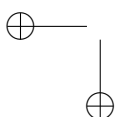


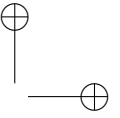
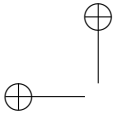
O Trabalho Filosófico

Caderno de Filosofias

Índice

(Da) Abertura	4
Filosofia e Teoria dos Jogos	6
A Filosofia: que trabalho?	18
E a filosofia trabalho?	34
Proposições	48
Ensinar e ensinar filosofia	54





(Da) Abertura

A abrir – (uma) abertura.

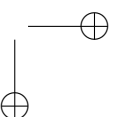
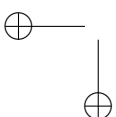
Eis a função de que comumente parece ser investido todo o texto primeiro, no agenciamento de uma obra, pelo código bibliográfico. Talvez também num CADERNO DE FILOSOFIAS; por força de razão, no número um de qualquer projecto “editorial”.

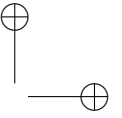
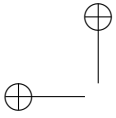
Enquanto tal – abertura –, esse texto deveria marcar, num apagamento funcional, as fronteiras dessa obra, assinalar “territórios”, nomear “proprietários”. Ou seja, ofereceria chaves de leitura: assim o prefácio para o livro, o editorial para a revista,...

Limiar, porta – passagem para o interior da obra (O Livro, A Casa,...). Questão, pois, de arquitectónica, de construção.

Construir – essa parece, pelo menos, ter sido uma das grandes vocações *da* filosofia: determinar o desejável, tudo fazer habitar no conforto de um *topos* perfeito, sobre o primado cio Uno, da Universalidade, da Mesmidade, da Totalidade,... Assim o poderão testemunhar – segundo uma certa leitura – alguns dos exemplos mais monumentais do que habitualmente se continua a entender como a sua história – *d’A República à Enciclopédia*, passando pel’*A Cidade de Deus*, pel’*A Utopia*, pel’*A Cidade do Sol*, afinal, por todos os Sistemas...

Poder-se-ia, então, tratar tal história como uma história d’O Livro e das suas formas; se, hoje, O Livro não fosse também o que faz problema. E este será, porventura, um dos traços característicos da contemporaneidade. Em torno da questão d’O Livro parece jogar-se “um” saber que repõe, de modo inaudito, todo um leque de questões, mais ou menos esquecidas pela/na sua ancestralidade. A questão da linguagem, do tempo, da filosofia e da (*sua*) história.., e necessariamente da questão do entretecimento das questões. Parece residir aqui uma inédita eficácia, um inédito alcance que nos forçará talvez já não tanto a falar *na* filosofia como em trabalho filosófico.





O que nesta distinção (ainda hoje, por vezes, pouco visível) se joga é decerto o próprio estatuto que, no seio da “nossa” cultura, a filosofia logrou (lucrou em) atribuir ao trabalho. No início, menosprezando, pura e simplesmente, o seu carácter problemático e estrutural. Mais recentemente – e segundo um processo do qual não cabe, aqui, dar conta dos vários passos – o trabalho adquire um estatuto cada vez mais decisivo, reconhecendo-se-lhe a devida e importante dimensão.

(Ironia?). O que, hoje, nos é dado a ver: a filosofia parece descobrir-se na incomodidade de uma certa condição operária.

Isto é, de *logos* último (condicional e condicionante) sobre as condições de possibilidade de tudo aquilo de que falasse, *logos* fundador e fundamentador, o que continua a ser reconhecido como filosófico terá passado à condição de condicionado, numa trama (teia, texto,...) cuja “lógica” das relações já não controla. Ou, pelo menos, já não parece controlar. O que não significa, de modo algum, que tenha perdido *toda* a sua eficácia.

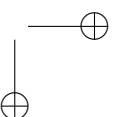
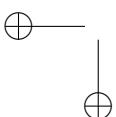
Dito de outro modo – o logro comportou (com-porta) sempre o ma-logro. (Ma)logro.

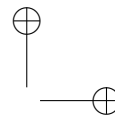
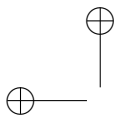
História trágica: o lugar são sempre outros lugares, plurais, diferentes, heterogéneos...

... assim o(s) lugar(es) neste/deste caderno.

Que (não) lugar, pois, para o trabalho filosófico?

Fernando Trindade / João Tiago Pedroso de Lima





Filosofia e Teoria dos Jogos

Sobre o trabalho filosófico

Levi António Malho

Universidade do Porto

Filosofar e Conflito

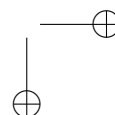
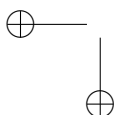
“/.../Agora é a raça de ferro. Nem cessam, de dia, de ter trabalhos e aflições, nem, de noite, de serem consumidos, pelos duros cuidados que lhes oferecem os deuses. Mas, no entanto, algum bem será misturado aos seus males./.../”

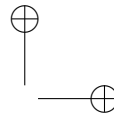
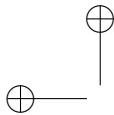
HESÍODO, *Trabalhos e Dias* (109—201)¹

Provavelmente, neste exacto instante, algures no mundo civilizado, uma campainha toca numa escola qualquer. No alvoroço imperceptível desse estímulo secular, professores saem e entram, atravessam corredores ou escadas iluminados pelo sol cheio da manhã, tardes cinzentas, noites/dias caídos do néon inóspito, aquele que faz duas sombras quando dobramos esquinas. Pelos mesmos ou outros corredores, os restantes actores da comédia do ensino avançam para o local administrativamente determinado, espaço insólito onde o labirinto do “ensinar-aprender” assumirá a face banal duma sala de aula.

Aí, o professor é o corpo histórico da “disciplina” que lhe foi atribuída ou que lhe *compete*. Isto é, as estratégias e discursos que vai explicitando decorrem duma convicção tácita da *real existência* dum

¹ ROCHA PEREIRA, Maria Helena, “*Hélade. Antologia da Cultura Grega*”, Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1963, p. 85.



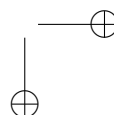
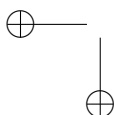


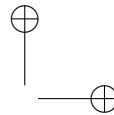
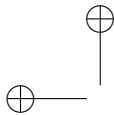
segmento razoavelmente determinado do conhecimento humano, detentor dum NOME, socialmente aceite como correspondendo a um espaço bem delimitado da imensa *quadrícula* onde as especialidades-disciplinas erguem bandeira e fronteiras, como *entes territorializados* que acabaram por ser! Assim, o discurso que a sala de aula consente está de acordo com os porta-vozes dos diferentes “territórios” que vão subindo à tribuna segundo os ritmos escalares do trabalho humano, retalhado aqui de acordo com os insondáveis desígnios dum “horário” em que as disciplinas-slides erram como fantasmas em busca dum texto que as torne coerentes “*enquanto conjunto*”.

As disciplinas que melhor se “defendem” dentro deste contexto são naturalmente aquelas que historicamente se assumem como preenchendo um espaço bem determinado, socialmente reconhecido, eventualmente fornecedor de bens e serviços que directa ou indirectamente possam vir a ser contabilizáveis numa vertente de ordem profissionalizante e/ou produtiva. Neste caso, professores e alunos estarão em última instância “justificados” na óptica razoável do *trabalho eventualmente penoso* ser condição preferencial para a obtenção de “performances” num mundo altamente competitivo, ávido de certidões e diplomas e que lança como “heróis” o frenesim dos predadores “Yuppies”, os “golden boys” eternamente jovens e de saúde de ferro, novos olímpicos dum “jet-set” de aroma vagamente neo-maçónico, em que “avental” e “compasso” são substituídos pelo “modem” e pelo “telefax”!

Assim, nas chamadas “ciências exactas”, bem como em algumas “ciências humanas” a relação ensinar-aprender está potencialmente estabilizada dentro dum razoável consenso sobre aquilo que *se visa fazer*, tratando-se sobretudo de delinear estratégias pedagógico-didácticas orientadas para o “sucesso” na aprendizagem, para a aferição hierarquizada na realização dos objectivos propostos à partida, posicionando-se os “trabalhos” que decorrem da relação professor-aluno como procedimentos tecnicamente aperfeiçoáveis e socialmente reconhecidos como “úteis” pela comunidade.

Sugere-se aqui que a relação “ensinar-aprender” transporta implici-





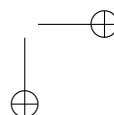
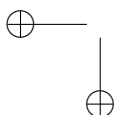
tamente no seu território profundo um sistema de convicções que frequentemente faz parte do “impensado” da área disciplinar do “saber” a que se reporta, daí decorrendo consequências que podendo *tudo discutir raramente questionam a própria “placa” sobre a qual a discussão se situa*. Assim sendo, forçoso é reconhecer que o campo “disciplinar” da Filosofia será virtualmente convulsivo ao ser enquadrado num estatuto duma virtuosa “igualdade democrática” como mais uma “cidadã-disciplina”, estatutariamente portadora dos mesmos direitos e deveres cívicos na “república do Saber”.

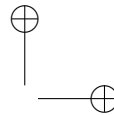
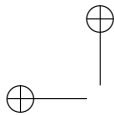
Logo, o “defeito” da Filosofia decorre dum mecanismo análogo ao que institui o corpo de “virtudes” das restantes disciplinas. O seu primeiro desajustamento visível é o desconforto que a curto prazo se gera no jogo do “ensinar-aprender” frequentemente atolado num pântano de equívocos, onde triunfa um sentimento de culpa sem rosto, processo em que se transita de veredicto ao mínimo “estremeção” das desventuras da História. Isto é, na mansão filosófica, há actualmente a bizarra estranheza quântica de se poder ler no edital afixado à sua porta, com equivalente clareza: “*Todos inocentes!*” /” *Todos culpados!*”

Digamos que é indisfarçável um mal-estar na Filosofia, nos seus professores, nos seus alunos. Porque é “difícil”, porque se “reprova”, porque o seu corpo está sempre noutra parte, porque tece e destece, desencanta e esvazia a ideia de que todo o trabalho tem compensação, todo o crime tem castigo. Porque anda às voltas, diz e desdiz, desinquieta sem alternativa, rouba as poucas certezas que restam num mundo ansioso por uma “coisa” que permaneça na voracidade da mudança, do correr sempre para outro lugar, outra máquina, outro emprego, outra casa.

Na sala ao lado, ou na hora imediatamente anterior/seguinte, a Filosofia sabe o “cerco” dos outros saberes. que têm manuais que definem coisas, em que o “capítulo II” *avançou* face ao capítulo 1”, em que há “objecto e método”, “progresso”, horizontes que permitem demarcar distâncias, triangulações, cálculo!

Com algum custo se reconhece então *não ser a Filosofia uma Ci-*





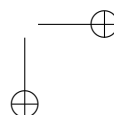
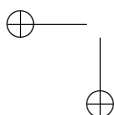
ência, quando o “espírito do tempo”² parece dar reconhecimento duma forma enfática aos “saberes” que visam ou concretizam esse modelo encantado de compreender o Mundo. O discurso filosófico identifica todos os lugares vazios que a história do pensamento lhe foi reservando, esses territórios sem *fim* que legitimavam, sem crises de consciência ou sensação de invadir casa alheia, que Tales falasse da “água” como origem de todas as coisas, que os filósofos discutissem teoremas, previssem eclipses, dessem corpo, forma e “som” à música das esferas, como desejavam os pitagóricos.³

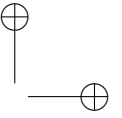
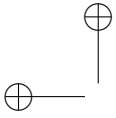
Mas a História da Filosofia é um registo de lentas migrações para outro lugar fora do pensamento unificado que sonhou na origem. A Razão que com ela viu o horizonte infindo, rapidamente escolhe a via analítica, sensata, fragmentária⁴. Aposta no optimismo do possível, no caminho seguro feito de tentativas/erros, deixando que o futuro reconstrua um dia o sonho primitivo. E porque as “ciências” que vão crescendo transformam o mundo e o povoam de esperanças, de objectos sedutores, serão os seus “modelos”, as suas insígnias, os seus discursos que irão ocupando a ribalta da História. Até ao momento em que cabe à filosofia “justificar-se” perante as Ciências, lutar por um lugar ao Sol,

² Título de uma obra de Edgar Morin em que se propõe uma análise global do mundo contemporâneo numa sociedade industrial e de cultura de massas. (Cf. MORIN, Edgar, “*L’Esprit du Temps*”, Grasset, Paris, 1962.)

³ No deixa de ser curioso chamar a atenção para o facto de ser em sectores de ponta do pensamento científico contemporâneo que se assista ao regresso da problemática filosófica, designadamente naqueles campos que decorrem do “dossier” aberto no início do século nas ciências físicas, quer na sua vertente relativista, que na perspectiva quântica. Interessante é assinalar expressões como *idealismo quântico* ou *materialismo quântico*. A este propósito, veja-se por exemplo: ORTOLI, Sven; PHARABOD, Jean-Pierre, ‘*introdução à física quântica*’, ti-ad. do francês por Manuel Ruas, Dom Quixote, Lisboa, 1986.

⁴ Refere-se neste contexto o facto conhecido do “esvaziamento” histórico do *projecto inicial da Filosofia*, na medida em que as diferentes disciplinas que se vão autonomizando e constituindo em “História das Ciências” originam edifícios gnosiológicos que resultam da expansão teórica de módulos que criteriosamente delimitam sectores específicos da Natureza.





bater-se agora pela sua sobrevivência, tentar responder às desvairadas gentes que de dedo apontado lhe perguntam “para que serve”...

Os ensaios de resposta nunca saciam os “sujeitos” que transportam as perguntas, pois a essa questão *não se pode*, em sentido real, dar satisfação. É preciso reconhecer aí a face perversa dum novo-riquismo mal disfarçado que anseia por um “branqueamento” de todas as sombras e de todas as hesitações que inelutavelmente o filosofar comporta.

É também este peso, esta voz silenciosa, “mal-dita”, que o professor de Filosofia arrasta dentro de si. Voz que por vezes se dissolve na sua própria, qual génio maligno e que o leva a um mal-estar na relação ensinar-aprender, dando corpo a uma sensação de “non-sens” perante um mundo de profissões e de batas-brancas que parecem saber sempre para onde vão e o que é que fazem! Aqui nascem os profissionais sem fé, de mal consigo e com o mundo, impacientes e inquietos, Savonarolas potenciais mal o interlocutor vira costas.

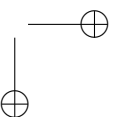
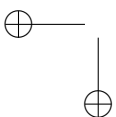
Mas se a Filosofia parece não chegar a sítio-nenhum é porque ela, mais do que uma “teoria dos alvos”, é a “arte das trajectórias”, labirinto de caminhos em que as ciências se erguem à medida em que os incidentes da viagem ou a fadiga dos dias nos compelem a pernoitar. Se isto se esquecer, tudo se perderá. Será então, finalmente, uma *disciplina*.

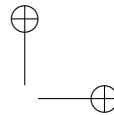
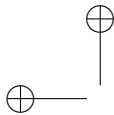
Filosofia. In-Disciplina. Jogos.

“(…) Pai Licambas, que coisa é essa que disseste? Quem te tirou o siso? Dantes em equilibrado: agora, para muitos concidadãos, és motivo de riso.”

ARQUÍLOCO DE PAROS (séc. VII A. C.)⁵

⁵ ROCHA PEREIRA, Maria Helena, “*Hélade. Antologia da Cultura Grega*”, op. cit., p. 98.





Eis na Filosofia a ideia de “*construção sistematicamente inacabada*”, domínio onde impera o “provisório”, o “frágil”, o nóculo de interrogações, os labirintos de Jorge Luís Borges ou a biblioteca de Umberto Eco.

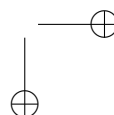
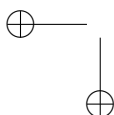
Aos professores de Filosofia pede-se uma espécie de “quadratura do círculo”, uma transformação da “insularidade” da disciplina-ilha na consciência de uma “lógica do arquipélago” e, por fim, a visão dos arquipélagos assentes em placas tectónicas continentais e oceânicas flutuando sobre o magma que por sua vez não “flutua” sobre coisa nenhuma!

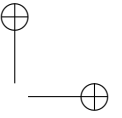
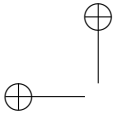
Pois para tudo isto ser possível, para dar rosto ao sonho ancestralmente actual de entender o mundo com sabedoria integrada, não pode a Filosofia assumir-se no estrito enquadramento dum estatuto de “disciplina”, refugiando-se nos meandros de uma história própria que tendem para a banalização de uma antologia de “respostas” que fazem parte dos “curricula” e do perfil socialmente aceitável duma educação mundana! Quer isto dizer que o “profissional de Filosofia” tem de escapar à tentação da boa gestão do património herdado por 25 séculos, assumindo o papel de cicerone duma visita-guiada com turistas à força como interlocutores.⁶

O filosofar não é facilmente compatível com as “horas marcadas” administrativamente. Ou é uma estratégia mental que em toda a parte pode e deve imprevistamente irromper ou não é nada!

De resto, a dupla filosofar-filosofia é uma outra forma de *dizer Ciência*, entendida aqui como preocupação “sintética” de re-agrupamento e re-integração das “ciências-disciplinas” enquanto *seres locais*, nascidos por razões tácticas que decorrem da possibilidade de *manipulação delimitada* dum território artificial. A preocupação da Filosofia é uma dimensão simultaneamente extrovertida-introvertida do “cérebro Sapiens”, eterno movimento de vai-vem que um dia viu a luz do sol numa

⁶ Levanta-se aqui o complexo problema das relações entre Filosofia e História da Filosofia, os difíceis caminhos que evitem reduzir a primeira à segunda, o equilíbrio entre dois patamares instáveis que com grande facilidade mutuamente se destroem. Voltar-se-à ainda, no contexto deste artigo, a tal assunto.





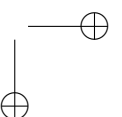
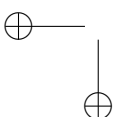
paisagem onde se escutavam os ecos da guerra de Troia e a memória das artimanhas de Ulisses. É um pensamento *aberto ao mundo*, à *experiência*, que não recusa, antes exige, a *meditação*.

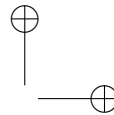
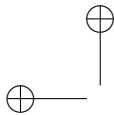
Mas, entendamo-nos com as palavras. Não se está aqui a postular uma espécie de “esvaziamento Zen”, uma via que à partida *desvaloriza toda a ilusão de mundanismo e exterioridade*, um recolhimento-aceitação no oceano inominável duma “verdade” para além de todos os combates.

Pelo contrário, a Filosofia supõe uma *acção sobre o mundo*, um desejo infindo de prescrutar os seus enigmas, encontrar os seus ritmos profundos, as “constâncias” que perpassam pela multitudine dos corpos, as “leis gerais” que pautam a variação caótica dos entes singulares. Isto é, a atitude filosófica não perspectiva o reino da experiência como uma espécie de “canto tóxico” que nos levaria à *desposseção* de um estado de consciência em que a lucidez só se atinge pela via dum despojamento, antes sugerindo ser na *diáspora do conhecimento* que ganham verdadeiramente sentido os *estados de meditação/contemplação*.

Esta dimensão dupla/dúplice da Filosofia é muito dificilmente transmitida no seu contexto escolarizado, o que significa que a sua principal virtude se pode transformar na mais manifesta das carências. O “trabalho filosófico” rapidamente degenera em actividade dolorosa e fatigante, espécie de parente distante da punição bíblica que resultou da tentação imprudente pela árvore do conhecimento!

Num certo sentido a lógica que envolve o ensinar/aprender Filosofia, o seu envolvimento urbano/industrial, a pleiade de solicitações face a bens materiais e culturais “pronto-a-vestir”, desenvolve uma espécie de surdez funcional aos apelos profundos que aqui se desencadeiam. Filosofia/filósofos sentem-se por vezes a pregar no deserto, exemplares raros de uma espécie em vias de extinção, cuja derradeira hipótese de sobrevivência parece ser *apelar à consciência ecológica* dos poderes fáticos no sentido de conservar vivos (e já agora, de preferência, bem alimentados!!) esses “mastodontes” duma era Jurássica da História Sapiens.





Este sentimento difuso mas real em inúmeros profissionais da Filosofia, desencadeia singulares *técnicas de sobrevivência*, que oscilam entre o símbolo do “guichet” e o do “cruzado”. O primeiro concretiza a banalização absoluta do filosofar, a atitude que murmura interiormente dia após dia: “quem quiser entender que entenda, não fui eu quem fez o programa, são horas de ir almoçar...”. A segunda corresponde a uma visão iluminista de “missão”, em que o filósofo-pregador deve “salvar” da condenação à inconsciência eterna uma imensa legião de impenitentes que parecem apostados em devorar com logarítmica avidez todos os signos da panóplia de venenos que amolecem a alma! Uns e outros, por razões bem diferentes entre si, tomam a Filosofia *insuportável*.

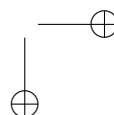
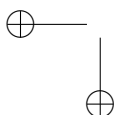
Qualquer destes “arquétipos” configura a face visível dum desajustamento de fundo nos objectivos da Filosofia enquanto aparelho institucionalizado no sistema de ensino.

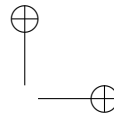
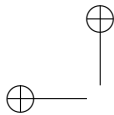
O aparente “insucesso” das estratégias do trabalho filosófico, decorre também de *temporalidades diferenciadas* nos ritmos de aprendizagem entre disciplinas de índole científica estritamente considerada e a confusa multidão das chamadas “ciências humanas”⁷. Estas últimas (ciências humanas) parecem desejar no seu “arranque” epistemológico para obterem um lugar ao sol, instaurar “ab initio” um efeito de distanciamento drástico da Filosofia, de tudo aquilo que instaura uma dialéctica infinda de *posições-contraposições* do seu reino de luz e sombras.

Neste sentido, as ciências humanas tendem a deslocar-se para o paradigma de “eficiência construtiva” das ciências exactas, esforçando-se por encontrar metodologias matematizáveis que lhes consintam a breve

⁷ Neste contexto, *a temporalidade da Filosofia é duplamente enganadora*. O seu primeiro patamar qualitativo pode ser entendido como um ‘retrocesso’ dentro dos critérios que pautam as formas de saber orientadas pelo modelo de uma aquisição paulatina e sequencial de “informações”. Só bastante mais tarde se está em condições de reconhecer as virtualidades desse *desvio*. A temporalidade da Filosofia é *lenta e recursiva*.

DAVIES, P. C. W.; BROWN, J. R. , “*The Ghost in the Atom*”, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.





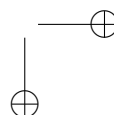
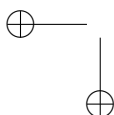
prazo uma “lei”, uma equação, um gráfico, um projecto de laboratório. E, tal como nas histórias de infância, pode-se dizer: “*se assim o pensou, melhor fez!*”.

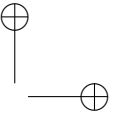
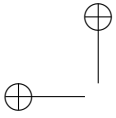
De tudo isto decorre que a Filosofia, os seus projectos e intenções, já só à força cabe no planeamento urbanístico da república do saber, que na sua vertente de “ciências exactas”, quer no edifício pintado de fresco das “ciências humanas”. A derradeira tentativa de colagem a este comboio em velocidade crescente consiste num afunilamento epistemológico do filosofar e da Filosofia, salvando a pele como “consciência crítica” das ciências, espécie de perceptora que se deixa sentar à mesa nos dias de festa em que saem à liça as pratas e os cristais. Nos restantes 360 dias que coma na cozinha...

É por isso fácil entender que perpassa por vezes nos profissionais de Filosofia um profundo desânimo que os coloca numa posição defensiva e inquieta, enquanto aguardam, de reforma curricular para reforma curricular a degola dos horários e dos empregos. Esta “sensação” de *espaço tolerado* leva a algumas defesas menos felizes perante a triste necessidade de públicas justificações, cujo estado-limite é o de transformar a Filosofia numa espécie de pulverizador perfumado que se volatiliza lentamente no quotidiano dos saberes mundanos.

Quanto à chamada argumentação “sólida” cai-se no estafado “*local previligiado para o desenvolvimento do espírito crítico*”, convicção com o seu quê de macanicista, como se a “racionalidade crítica” fosse um miísculo e a aula de Filosofia um ginásio que combateria com unhas e dentes o respectivo atrofiamento!

Ora a *aspiração de racionalidade é o âmago da original vocação da Ciência e da Filosofia* e, neste sentido, o “espírito crítico” é necessariamente posto à prova e exigido em todo e qualquer domínio “científico” estritamente considerado. A questão que se está a desencadear é antes outra: sendo a estratégia da “Razão” uma diáspora analítica sobre o caleidoscópio do mundo, como agir para não esquecer a aspiração unificadora e integradora que um dia compeliu à viagem histórica do conhecimento?





Neste sentido se pode afirmar que cabe à Filosofia um papel de reatualização permanente desta “memória perdida”, desta vontade de reendereçar sistematicamente a multidão ordenada mas solitária dos conhecimentos “cientificamente organizados” para uma dimensão *integradora e sintética* que ganha corpo numa sabedoria em perpétua reconstrução.

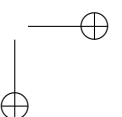
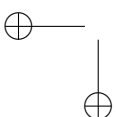
Por outras palavras, a Filosofia é o local onde à partida está ausente a “preocupação disciplinar” e onde se pode e deve exercer uma certa *sabedoria* que se não pode reduzir ao *conhecimento*. Esta é a etapa “trabalhosa” da nossa maneira de estar no mundo, o caminho possível perante um universo que se desvela e esconde, a estrada real que resta perante uma Natureza onde cada “surpresa” cada “imprevisibilidade”, pode ser a face superficial duma harmonia profunda, de uma “legalidade por conhecer”!⁸ Para além disto e talvez *por causa disto*, permanecem ainda interrogações de primeira e última instância, aquelas que se dirigem para a “esfinge” que vislumbramos sob todas as leis, todos os sistemas, todos os mitos, esse algo que reverba mesmo no limiar de uma equação ou de uma obra de arte.

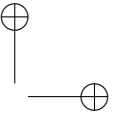
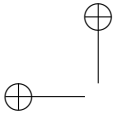
Porque parece o mundo jogar o nosso jogo? Porque existem “coisas” em vez de “coisa nenhuma”? É a Natureza uma espécie de “casino” a que presidem os deuses do acaso ou, como diria Einstein “o bom Deus não joga aos dados!”? Verdadeiramente, que destino nos está reservado? Seremos os produtores de um “sentido” sobre um fundo de “non-sens”? E porque milenarmente repetimos estas perguntas em vez de simplesmente flutuarmos à superfície dos dias?⁹

Eis uma amostra do singular tesouro da Filosofia e de como é complexo fazê-la “passar” num mundo predominantemente determinado pela *eficiência do presente*, pela corrente ansiosa do quotidiano, por um ganho proporcional ao investimento feito. A temporalidade subja-

⁸ Ou até, como alguns pretendem, vir a considerar que a “ordem é um *fenómeno excepcional e local* num universo estruturalmente caótico, o que corresponde à inversão da concepção optimista e cartesiana quanto ao valor e limites do conhecimento.

⁹ No fundo, trata-se de aceitar um papel “forte” para a componente Metafísica, fora de qualquer sentimento de raiz positivista!





cente à Filosofia está em premanente batalha com aquilo que em nós é mais “humano”, isto é, a pulsão que compele todos os corpos a um patamar de equilíbrio com o menor dos desgastes. Nesse sentido, o filosofar envolve uma *indisciplina*, um afrontamento com o limiar da “desordem” que brota de tantas perguntas e tão poucas respostas, uma longa paciência para o combate ciclicamente renovado de uma guerra que todavia se não ganha!

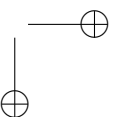
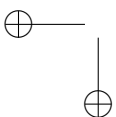
Por isso talvez o diálogo de surdos que tanta vez atravessa o *aprender Filosofia* e a “maldição” que pesa sobre os seus profissionais, compelidos a atravessar 2600 anos de História, naufragos num oceano de autores que dizem e desdizem fundamentadamente que as coisas tanto são assim como podem deixar de ser... E, humanamente, acabar por deixar a Filosofia enredar-se na História da Filosofia, quase reduzir-se a ela, a não ser no repetido apelo quanto à “*necessidade de pensar pela própria cabeça*” que, no actual contexto, nada mais é do que uma espécie de conselho piedoso análogo a “deve-se praticar o bem”, “não nos devemos enervar” ou “deve-se comer muita fruta”.

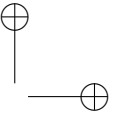
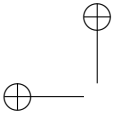
O “efeito-Filosofia” é necessariamente retardado pois se, por um lado, a adolescência e o início da juventude são naturalmente “interrogativas” e se apresentam como “disponíveis” para o *jogo do filosofar*, por outro lado a aspiração voraz pela realização do reino dos fins obriga a tornear o dispositivo imprescindível de uma longa paciência, das bifurcações e hesitações que constituem o âmago da invisível rede do pensamento.

Tal “paciência” está manifestamente fora de moda e em contraposição com o “espírito do tempo”, razão suficiente para que à Filosofia cada vez mais se lhe exija *que se justifique*, na imensa desconfiança perante uma sinecura provinda dos confins da História, legião de sofistas pagos à custa da entropia do erário público.

Não se peça à Filosofia aquilo que ela não pode dar e não forneçam aqueles que com ela vivem esperanças e ilusões que não devem alimentar!

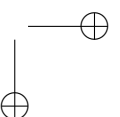
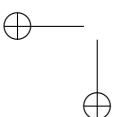
A Filosofia não é *um trabalho* no sentido comum do termo, na ver-

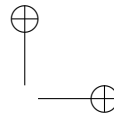
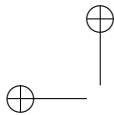




tente “dolorosa/fatigante/cinzenta” que lhe é comumente associada. É algo de dispensável, inútil, supérfluo. Como um jogo que se joga mas pode deixar de jogar-se que a vida corre na mesma, e haverá a sucessão dos dias e das noites, as estações do ano e tudo.

Mas se não se jogar esse jogo, *esse caminhar sem se saber para onde se vai e quanto ou o que se vai ganhar com isso*, esse prazer de um pensamento livre por efeito de si próprio, poderemos, como Crespo transformar tudo em ouro e sermos então uma espécie miseravelmente feliz, dormitando à sombra do fim da História. Todas as ftacas nos passarão ao lado, todos os cristais se partirão e até os deuses, se existirem, saberão que uma pequena, uma ínfima parte de si mesmos, os abandonou para nunca mais!





A Filosofia: que trabalho?

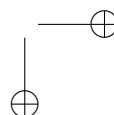
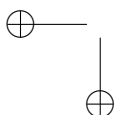
Maria José Cantista
Faculdade de Letras do Porto

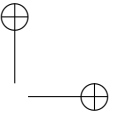
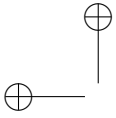
Se retroferíssemos o binómio trabalho-filosofia ao berço que a viu nascer, à Terra-Mãe que carinhosamente propiciou os seus tenros passos, nutrindo-a e cultivando-a até uma plena e viçosa robustez, “invejada”, hoje, por muitos de nós (saudosos, talvez, do equilíbrio e congruência paradisíacas perdidas...); se retroferíssemos o binómio a um tal contexto, constataríamos que os termos se excluem, porque contraditórios.

Com efeito, os afazeres inadiáveis do “negócio”, a quotidiana actividade “técnica” e “poiética (na acepção aristotélica dos termos) absorvem e supeditam a habilidade humana à resolução imediata de problemas concretos: habilidade importante como garantia imprescindível da subsistência. Será ela quem propiciará o brotar da excelência da vida do espírito, liberto, desinteressado. Justamente e na medida em que não busca objectivamente nada, algo *dado*, comensura-se com o Todo. Enfim, foi do ócio e não do negócio que, na Grécia, brotou o saber por antonomásia, a filosofia como discurso racional acerca do fundamento. Embora tenha tido um começo histórico, jamais se resolverá em qualquer aculturação.

Quer pelo *tema*, quer pelo *método* ou discurso de apropriação, a filosofia insistirá transhistoricamente. E esta espécie de perenidade será também a dimensão unitária da história que, por isso mesmo, só aparece em ordem à filosofia. flustrando o carácter transepocal deste saber, afirma Heidegger que o lema da filosofia é, ainda hoje, o que enunciou Parménides ao afirmar a correspondência do ser e do pensar. E o problema nuclear da filosofia continua a ser o da significação da cópula (ser e pensar).

A filosofia grega irrompe como *teoria*. (theorein) com base no processo abstractivo; no entanto, ela não apatta o homem da vida actual





e actuante. Bem pelo contrário, é um saber que se busca na dinamicidade do seu próprio exercício. Por isso mesmo, o filósofo grego não medita apartado da realidade, mas mergulhado nela, por progressivo esforço de penetração. Não há qualquer divórcio entre a teoria e a praxis, na medida em que aquela, ainda no dizer do próprio Estagirita, é a expressão mais excelente desta.

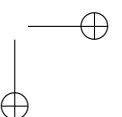
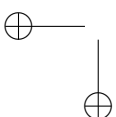
A teoria é a praxis suprema, é a mais excelente actividade. Em termos radicais, a teoria pura seria também a pura actualidade. Pensando, o homem é de alguma maneira todas as coisas, e o pensamento é vida por antonomásia. A filosofia nasce da descoberta grega dessa dimensão humana que é o *nous*, e com ela uma teorização simultaneamente actualista e intelectualista. Esta simbiose desaparecerá mais tarde com a clivagem reflexiva levada a cabo pela especulação moderna e respectiva cisão dualista, quer gnoseológica quer ontológica. Mas, no contexto filosófico grego, a congruência mantém-se. Com efeito, se o pensamento é, por um lado, a máxima manifestação de vida, a verbalização (*logos*) da físis, a substância (*ousia*) sobre que se debruça não é apenas, e por outro lado, um sujeito de acidentes meramente passivo e corpóreo, mas um foco *activo* de eficiências. Se a inteligência é “vivente”, e se a teoria é vida, o *nous* comensura-se com o real. Daí que o cognoscente em acto coincida, portanto, com o conhecido em acto. Seria redutor a interpretação da *ousia* aristotélica como objecto de filosofia primeira qual razão abstractíssima dos escolásticos tardios: ela é, preferentemente, um núcleo de máxima viabilidade actual. Tal como o próprio filósofo afirma, a *ousia* é causa de ser para todas as coisas, da mesma maneira que a vida o é para os viventes¹⁰ É portanto, acto ou energia (como sujeito de qualquer predicado)¹¹.

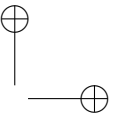
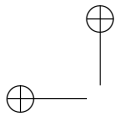
A filosofia, como saber acerca do fundamento, busca a existência, não como hipótese ou postulado, mas como um princípio que se possui previamente de um modo incontroverso.

O halo de congruência Pensar-Ser, o equilíbrio CosmosAntropos,

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, B.4, 415b 12-13; *Metafísica*, Z, 17, 1041b 28.

¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 0. 8, 1056b 2-3; *De anima*, B. 1, 412a.

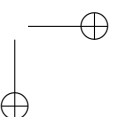
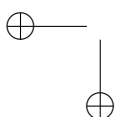


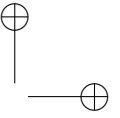
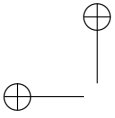


Físis-Logos, Teoria-Praxis, Praxis-Ethos, EthosTopos; uma Verdade que se conhece interessadamente, amorosamente, *orexicamente*, que atrai e impulsiona para o Bem, para a vida boa e feliz; enfim, uma cogitação como esta – simultaneamente dinâmica, transcendente, infinita, mas também serena e confiante, só se entende pela remetência a uma principiação que assiste *habitualmente*, quer à ordem do saber, quer à ordem da “física”.

O conhecimento de tal principiação não poderá ser interpretado em clave de especulação moderna: não se trata propriamente de um conhecimento objectivo, representativo, mas *habitual*, o que evita o vício lógico do regresso ao infinito, numa tentativa de demonstração. O princípio mais firme de todos – o princípio da não contradição – é aquele que necessariamente há-de possuir todo o que quiser aquele qualquer dos entes¹² é princípio absolutamente anterior, já possuído simultaneamente, quer pelo pensamento em exercício, quer pela realidade enquanto *energeia* ou *dúnamis*. Porque os primeiros princípios operam como hábitos, porque são por assim dizer vigentes antes mesmo da sua formulação lógica, é que o filosofar grego brota como o “estável” de um encontro, o “ter lugar” como coincidência, indiscernivelmente em mim e na realidade, num imbrincamento inextricável de imanência-transcendência. A inteligibilidade não se dá apenas na inteligência humana, dá-se em tudo: nela e fora dela. A sua *profunda* transfinitude permite falar-nos de uma preeminência do logos na cosmologia grega, sem que isso seja sinónimo de panlogismo, na acepção moderna do termo. A inteligência penetra paulativamente o real, lê-o de dentro (*intus legere*), reconhece, reúne, (*tò legein*): é transcendente num fundo de imanência, porque diz a realidade “onde” já está sendo. O *eidos* (forma ideal) não se identifica, sem mais, com a *morfé* (forma real), mas também não é distinta dela: o *eidos* é-o da *morfé*, é a própria *morfé* em estado de abstracção, pela própria imperfeição do conhecimento humano. A inteligência desvela a realidade, sem nunca a esgotar. Porque o homem é um ser noético que não tem noemas, tem de os alcançar

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica I*, 3, 1005b 19-20.



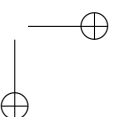
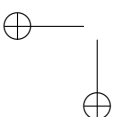


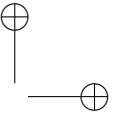
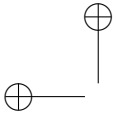
discursivamente. O acesso aos elementos da teoria dá-se no homem a partir do sensível, por via abstractiva; o homem capta a essência das coisas em actos diversos; àquilo que se conhece, segue-se um novo conhecimento. Aquilo que se alcança, alcança-se plenamente sem nunca se alcançar a plenitude; isto é, quando conheço a essência de uma coisa, conheço-a inequivocamente (e assim posso rebater os sofistas). No conhecimento do *eidōs* há intencionalidade, há remetência à realidade (o que não implica captação exhaustiva): em certo sentido, o *eidōs* é sempre “inferior” à *morfé*; é certo que há uma determinada ganância, porque elevar a forma a *eidōs* é elevá-la ao status da mente, superior ao da físis mas há perda porque se escapa o ser activo da coisa, que não comparece como tal (o fogo pensado não queima). Por isso mesmo, a remetência ao ser real é constante; na medida em que há intencionalidade – a essência é essência *de* –, está sempre presente a necessidade de se resgatar o que se perdeu, resgate que se fará noutra acto. A abstracção aristotélica não é um recuo do real, mas um regresso incessante a ele.

Da garantia de se saber habitualmente assistir por algo que incondicionalmente principia; de se saber intrínseco protagonista desse processo de vivificação, resulta a grandeza do homem “tocado” pela centelha do divino.

A tarefa do filósofo, sendo extremamente laboriosa, não é propriamente penosa. Porque só pena quem desconfia, e só desconfia quem teme. E o medo – o medo de errar –, no contexto filosófico grego, é sempre neutralizado pela confiança na verdade que se deseja e que nos assiste em termos de presença albergante. “Confiança” que é muito mais rica e complexa do que a fria certeza ou evidência racional. Por isso mesmo, jamais possuo a verdade em termos de representação técnica: mas aí reside a grandeza, quer da realidade *profunda*, quer do pensamento que “nela” se busca. A *fundamentalidade* do *Logos* não se confunde nem se reduz à *universalidade* do *eidōs*, à pura logicidade do ser veritativo.

Em Platão, por exemplo, o encontro “erótico” com as Ideias é tudo



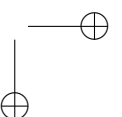
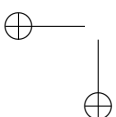


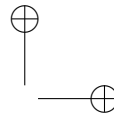
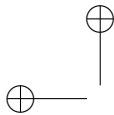
menos contemplação basbáquica ou espectral “ob-jectiva” neutral, imparcial. É “pré-sentimento” envolvente no Bem que se promete e compromete aqui e agora, topicamente, politicamente. O filósofo não é apenas o teórico das verdades eternas e imutáveis, mas o cidadão que tem a missão de professar (de dar fé pública) (d)o seu empenhamento na realização feliz da polis. Também Aristóteles, pela arquitectónica dos saberes, estamos longe da estultícia de uma teoria avulsa, simplistamente redutora dos demais saberes. O saber prático-político tem a sua especificidade, bem diferenciada, por exemplo, da do epistémico. A certeza e universalidade daquela, o status cognoscitivo da episteme não se aplica directamente à filosofia prática, relativa a um determinado topos cambiante e contingente. É na *fronesis* que reside o “poder” da praxis, relutante e avessa a qualquer tipo de apriorismos teóricos e utópicos. Com razão afirmava o Estagirita que, neste domínio, para “se saber o que se deve fazer, tem que se fazer o que se quer saber”. Apesar desta diferenciação de saberes, há, no entanto, entre eles, comunicação de *fundo*. É o carácter “ecológico” da racionalidade grega, plástica, flexível, longe de qualquer rígida compartimentação, de qualquer redutora univocidade, que estabelece a coesão. Por isso mesmo, “o ser se diz de muitas maneiras”, todas elas aproximativas, indiciais de um existir “em transcendência”.

E se aludíssemos agora a Sócrates, paradigma do intelectualismo grego, não hesitaríamos em afirmar com Zubiri, que viveu meditando e meditou vivendo... A sua morte é, aliás, a mais arrepiante expressão da teoria como compromisso, como vida.

Chegados aqui, poderíamos retomar a questão: trabalho filosófico no universo do discurso grego?

Se interpretamos a palavra trabalho na completa acepção que lhe conferiu a modernidade, e, mais concretamente, pelo “lado” da sua faceta objectual como termo de produção economicamente rentável, constatamos que o filósofo grego, não só não trabalha, como considera este tipo de ocupação como um estorvo ao filosofar e ao viver autêntico em geral. Mesmo para o homem de negócio, basta a aquisição de





bens suficientes para o sustento da polis, pelo que se ignora o espírito aquisitivo próprio de uma realidade socio-económica muito posterior: a burguesia e o liberalismo.

O que nos apraz destacar aqui – e sem o menor indício de juízo depreciativo em relação à complexa “realidade moderna do trabalho” – é que, na hierarquização das actividades humanas, a teoria, a filosofia, o saber desinteressado do real, da vida, do homem, surge na Grécia como a actuação mais excelente. Na República platónica, inclusive, o “negociante” não tem acesso ao âmbito da polis, ocupando a periferia...

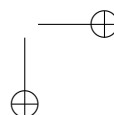
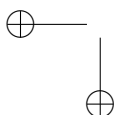
A actividade pensante é privilegiada: é fermento no seio de uma antropologia preferentemente interessada no cultivo do espírito, no aperfeiçoamento *subjectual*, e não tanto nos resultados facticarnemente plasmados, e oriundos de qualquer outro tipo de actuação.

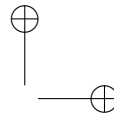
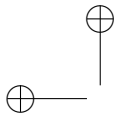
A diferença aristotélica entre *praxis*, *poiesis* e *tecné* é sintomática, a este respeito.

A *praxis*, a actividade racional e livre, aperfeiçoa e habilita antes de mais quem a exerce, não conhecendo qualquer limite (*peras*): quando vejo – afirma o filósofo –, tenho o visto e continuo a ver. Pelo contrário, a *poiesis* e *atecné*, preferentemente direccionadas para o objecto da acção, esgotam-se no seu termo, reificam-se no objecto produzido. Aí acaba a sua “razão” de ser: acto imperfeito do imperfeito. Por isso mesmo, “quando edifico e tenho o edificado, deixo de edificar”.

Em síntese, o filósofo grego não trabalha, mas actua no âmbito de uma antropologia que aspira, não à mera subsistência, mas à vida como optimização de todas as virtualidades (noéticas, dianoéticas, éticas, estéticas, políticas) como crescimento insuspeitado, numa ambiência tendencialmente orientada à realização feliz.

Se o filósofo grego foi acidentalmente “perseguido”, ou mesmo sacrificado, praxicamente influiu, interveio, “interpelou”, “incomodou”, suprimindo sempre o deficit de “alma”, de desumanização. Creio que isto se deve fundamentalmente ao *carácter ecológico da racionalidade*, nos alvares do seu aparecer: razão de meios enlaçada com a razão de fins, razão *do quê* enlaçada com a razão *do para quê*.



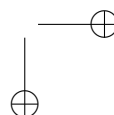
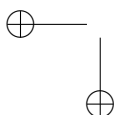


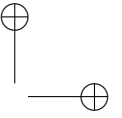
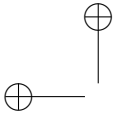
Pensando agora no filósofo grego como sujeito da acção filosófica, é óbvio que passou por “trabalhos”, gostosamente protagonizados, porque nele a sensação de fracasso ou de pessimismo nunca se instala definitivamente. É que o filósofo não tem que “fazer” o real: tem que o perscrutar dinamicamente, sabendo-se sempre e já nele. O desassossego inerente à curiosidade da razão ilustrada, à angústia do romântico ou à náusea do filósofo existencial, são “estados de consciência” que o espírito grego ignora, porque confia no carácter “hiper-formal” da realidade que “amigavelmente o acolhe”. Por isso, o *nous* vê a realidade, “possui-a” de alguma maneira, mas deixando-a estar. Longe de qualquer esteticismo passivo de mero espectador, a teoria capta o real sem dele se separar. Nisto consiste, segundo creio, a Magna Carta do realismo teórico, e o papel nuclear que nele desempenha o “amigo do saber”.

Se equacionarmos agora a questão – filosofia: que trabalho? – no âmbito da modernidade, a tentativa da sua decifração afigura-se-nos tão complexa para não termos sequer a valeidade de perfilar o tema, neste preciso momento. Limitar-nos-emos a destacar os aspectos sintomáticos da atitude e exercício filosóficos da época moderna, ou seja, aqueles rasgos e características que mais nos marcaram a nós, contemporâneos. A nós, homens tardios, post-modernos, dedicados a pôr um ponto final na razão e sua história, enfim... na filosofia? Ou a nós, neo-modernos dispostos a rever criticamente essa razão que, de uma maneira ou outra, enfermou? Morte ou terapia da razão? Reposição de que racionalidade?

É este o dilema que temos em mãos, a querela que ocupa a cena intelectual. Nó górdio do hodierno trabalho filosófico, do qual dependerá também o próprio “futuro” da filosofia? Que futuro? Que discurso racional? Que fundamento? Que “trabalho” filosófico?

Para compreendermos a “transformação” da filosofia na modernidade, teremos que atender à metamorfose sofrida pela razão intimamente relacionada com o estatuto da vontade. O discurso filosófico deixará de ser *teoria* (na acepção grega) e passará a ser *especulação*.





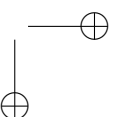
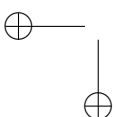
Esta transformação diz respeito a um dos transes mais importantes do pensamento humano, do qual dependemos, em grande parte, ainda hoje. Escoto e Occam desempenham, segundo creio, um importante papel na génese de tal transformação. Por isso mesmo, são eles os verdadeiros percussores da época moderna e da clivagem reflexiva, da cisão dualizante gnoseo-ontológica que nela se operou.

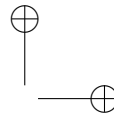
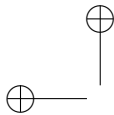
O pensamento de ambos os autores prende-se directamente (cada um à sua maneira) com a interpretação de Aristóteles, na sua intrínseca relação com o tema da Revelação. Aristóteles aparece como um filósofo “perigoso”, uma vez que a sua teoria, eminentemente intelectualista, poderia tornar supérfluo o dado de Fé. Com efeito, se o intelecto activo pode “ser” de alguma maneira todas as coisas (na medida em que as conhece), então, o *nous poietikós*, como algo de divino no homem, poderá superar, ou incluso prescindir, da Revelação.

Esta deficiência aristotélica denunciada por Escoto deve-se, em seu entender, ao incipiente tratamento da vontade pelo Estagirita. O intelecto fôra altamente valorizado, ao contrário da vontade, deprimida, considerada como mero apetite ou desejo posto em marcha pelo entendimento. A vontade não passava de mero desejo que secunda o intelecto. Se reportássemos o dilema intelecto-vontade a Deus, teríamos de concluir que a vontade como desejo seria n’Ele um absurdo. A vontade tem os seus actos próprios, ama. Em Deus, como no homem, ela é primária.

O grande giro, relativamente ao contexto filosófico grego, consistirá, portanto, no seguinte: a vontade será o elemento preponderantemente activo e o entendimento preponderantemente passivo. Activa – a vontade – na medida em que será ela a faculdade da existência, do acto que faz ser. Passiva – a razão – na medida em que será a faculdade da essência ou idealidade do ser, da sua inteligibilidade. A forma (eidetizada) separa-se cada vez mais do acto que a faz ser, da existência real e concreta.

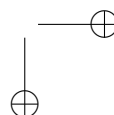
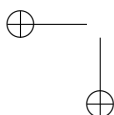
Quando falo da passividade do intelecto não quero dizer que não haja trabalho intelectual e que a razão moderna não tenha alcançado

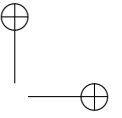
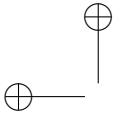




as suas mais altas quotas de poder reflexivo. A “passividade” do intelecto é por mim entendida a partir da sua íntima conotação com a sua feição especular: a inteligência é *espelho* da realidade. Esta última “coloca-se”, por assim dizer, de um dos lados do espelho, e do outro lado do espelho está a imagem reflectida; essa “imagem” corresponde à zona ideal, à razão *tatu sensu*.. Aqui se enceta a progressiva “desecologização” da razão e, com ela, o reducionismo (logicista, univocizante, homogéneo, analiticamente idêntico, quantitativo, reversível) do *sentido* do real. Convém precisar que Escoto não nega de modo algum que a nossa inteligência conheça a realidade, tal como ela é; o que afirma é que tal conhecimento é *virtual*, ou seja, que o estatuto, que, na minha inteligência, tem aquilo que conhecemos, é, relativamente à realidade, uma virtualidade. A imagem que há no “espelho” é “simétrica”, é o “duplo” da realidade, enquanto reflectida. No entanto, e enquanto reflexo, não é propriamente real, mas sim *mental*. Aqui está a “subtileza” do Doutor Subtil, que se pode exprimir metaforicamente por *especulação*. *Essentia cogitata est essentia tantum* – afirma Escoto –. E a partir deste *tantum* poderá logicamente desenvolver-se uma suspeita. A noção de verdade como adequação entre o entendimento e a coisa passará a entender-se como uma espécie de *cópia*. A correspondência, como “esse diminuto”, abre, sem problema, o campo próprio da Revelação. A partir da cópia ficará também em aberto o campo da dúvida, da suspeita de que a “imagem” não passe de mera caricatura. Futuramente, o pensamento ocupar-se-á cada vez mais das essências. Quem penetrará no real, quem tomará contacto com a existência, será a vontade, verdadeiro elemento actual e actuante no homem. Sempre desperta, desencadeia-se por si mesma, sem ter de esperar qualquer notícia intelectual (*perseitas* da vontade).

Occam, radicalizando este mesmo tema da vontade, transforma-a em pura arbitrariedade. Se a única vontade real é a vontade, ela actua sem ter que ver com nenhum plano ou forma; mais precisamente, enquanto pura arbitrariedade, não “encontra” qualquer forma que lhe resista. Caberia então perguntar: o que se corresponde, como rea-





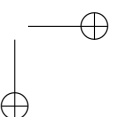
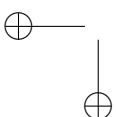
lidade, com respeito à vontade? A resposta será: a pura facticidade contingente, mero produto da arbitrariedade de Deus (ou do homem). Esta extremada forma de voluntarismo originará a ruptura do espelho: de um lado, temos o domínio do hiper-lúcido, da auto-transparência, da essência que rouba à forma a sua densidade ontológica; do outro lado, a singularidade avulsa e caótica que rouba à realidade o seu carácter formal intrínseco, a sua capacidade de suscitar significação. O conhecimento como ideação será cada vez mais omni-espacial e omni-temporal, objectivador de uma totalidade que comparece e à qual nada escapa (incluindo o auto-conhecimento em termos de total mostração, de auto-transparência): colocando-me directamente na essência da

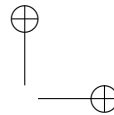
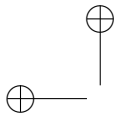
coisa, prescinde e anula a visão aparential. Vejo “generalidades” com os “olhos do espírito”, mas não coisas individuais que, enquanto tal, não passam de factos extra-mentais. Assim se estabelece, como afirma Merleau-Ponty, uma radical oposição entre o facto cego e a essência transparente.

De um lado, o nominalismo reforçará a hiperlucidez do conhecimento racional-ideal, do analiticamente mentado, num progressivo caminho de eidetização da substância cada vez mais afastada do real-concreto, da coisa singular (pense-se, por exemplo, no monismo de Espinosa). Do outro lado, e como consequência de um racionalismo metafísico de cunho essencialista, o cepticismo empirista constatador da negação da racionalidade do facto: a existência, como cega facticidade, é pura posição, pontual, avulsa, irrelacional, caótica.

As noções matriciais do universo do discurso moderno – na sua dupla vertente – geram-se, pois, nos finais da Idade Média. O homem é fundamentalmente vontade, e é ao serviço deste “poder” que se coloca o saber.

Com Descartes, a vontade impõe a dúvida para chegar – objectivamente – à certeza, e – subjectivamente – à clareza e distinção racionalmente intuída. Também em Kant, o sujeito do conhecimento como origem e fundamento *a priori* das representações, é pura espontanei-





dade. E será o próprio Hegel quem reconhecerá que a alienação, o estranhamento da Ideia na Natureza, visto a partir da Lógica, implica uma decisão voluntarista.

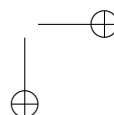
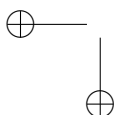
Da visão do homem como pura vontade derivará o conhecimento moderno, essencialmente construtivista, transformador, fabricante, técnico. Sendo o homem o ser mais voluntário e, portanto, com maior poder, compete-lhe dominar todas as coisas; mas, se as coisas são, por hipótese, alheias ao seu propósito, a dominação poderá consistir em transformação degradante. Esta posição, levada às últimas consequências, fará da técnica um verdadeiro “ataque ontológico”. Como alguém já afirmou, o amor à verdade dará lugar ao medo do erro, ou, o que é o mesmo, à vontade de certeza, capaz de dominação, de construção matematizável de um Universo alheio e redutor do sentido do Cosmos helénico. A consciência moderna, profundamente objectual, reificadora, relega para o domínio do inefável ou do simplesmente opinável o sentido do vivencial-subjectual.

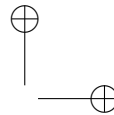
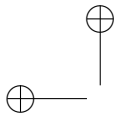
A partir da filosofia como saber racional evidentemente intuído, forja-se uma teoria afastada e anuladora da especificidade da praxis, da vida mesma do sujeito real e concreto; forja-se uma teoria como arte de construção ou fabricação, em que a vontade se identifica com o exercício do domínio. Numa realidade entendida quantitativamente, o fenómeno é identificado com o facto como produto ou “arte-facto”. O teorizador é, portanto – e potencialmente –, um fabricante.

Deste modo, a natureza parece resumir-se a um conjunto de puros princípios ideais, no dizer Heimsöeth; e, sendo assim, a ciência está em condições de construir a realidade, uma vez conhecidos tais princípios¹³. O pathos deste conceito de natureza, e a certeza do êxito do pensamento construtivo, transmitem-se, inclusive, à metafísica¹⁴. Nem o próprio Deus escapa a esta visão funcional do teorizador-fabricador: com efeito, ele é o artífice supremo, o arquitecto ou construtor univer-

¹³ HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 59.

¹⁴ Cf. *loc. Cit.*





sal. Numa concepção mecânica da realidade, a natureza “predispõe-se submissamente” à acção do homem. Será ainda o mesmo o autor quem afirma que, neste excesso de racionalização, nem os seres vivos são exceptuados:

“Não só se desterram do conceito de matéria as misteriosas forças psicógenas, mas todo o princípio de força em geral. A posição metódica da nova ciência torna-se dogma metafísico; não cabe perguntar pelas forças e substância dos fenómenos naturais, mas sim pelas conexões condicionais e pelas relações matemáticas.”¹⁵

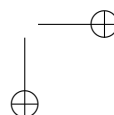
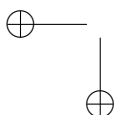
O homem moderno – como muito bem pôs de relevo A. Koyré nos seus *Entretiens sur Descartes* – sente-se perdido na imensidade do Universo. Há uma espécie de medo cósmico, de estranheza, suscitada pelo puro energitismo espontâneo do universo mecânico, desteleologizado, homogéneo, reversível, sem marcos referenciais qualitativos. E a desertificação cósmica engendra a desertificação antropológica. O carácter atípico de um viver genérico e anónimo, regulado deterministicamente por uma lei política de signo positivo, eis a única “solução” para a subsistência racional da humanidade. Porque, realmente, naturalisticamente, o homem é barbárico, engendrador de luta, violência e morte, idealmente, racionalmente, busca a sobrevivência tolerante. É esta a consequência da indevida antropologização da categoria empirista da existência como caos.

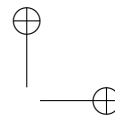
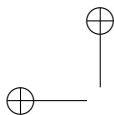
Assim se entende, por exemplo, a íntima conexão entre o medo cósmico de Hobbes e a sua teoria política, de férrea dominação; é ela quem origina aquilo que Habermas designa por “moderna engenharia do facto social”.

O medo cósmico de Hobbes está, portanto, na origem da concepção pessimista do homem como lobo do outro homem. Não só os fenómenos naturais, mas também a actividade humana exige uma legalização controladora, previsora, determinista.

Mostrei já em anteriores escritos como a teoria do saber moderno se transformou em teoria da técnica, neutralizadora da especificidade da

¹⁵ Cf. *Op. cit.*, p. 63.





racionalidade prática, da criatividade subjectual-imaginativa estética, ética. Imprevisibilidades inicialmente irrelevantes, que pouco a pouco se foram tornando “incomódas”, disfuncionalizadas da rotineira repetição mecânica. De fundo, a atitude filosófica da modernidade indicia o êxito do trabalho como elemento de transformação técnica, engendrador de uma nova cultura que nele se inspira. A racionalidade exercita preferentemente a sua faceta instrumental, consagrando uma antropologia com base na produção e rentabilidade económicas. A posse e consumição de bens faz parte integrante da identidade do homem, em abundância de meios e na carência de fins.

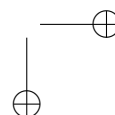
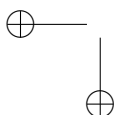
Numa obra recente – intitulada *La Francoscopie* –, Gérard Mermet alude ironicamente à metamorfose sofrida pelo mínimo filosófico cartesiano: o *penso, logo existo* vive-se agora na realidade do *consumo, logo existo*¹⁶. Reflectindo eu acerca deste trânsito, creio que nele encontrei uma relação de antecedente a consequente. Pensar inatamente o mundo como extensão e movimento (a fim de o dominar) faculta as benesses oriundas dessa mesma dominação, a facilidade de fruição dos bens inerentes à produção.

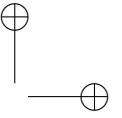
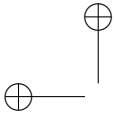
A libertação que o saber técnico trouxe ao homem, o exercício racional de um saber de senhorio do mundo foi, sem dúvida, a melhor aportação da modernidade, uma aquisição irreversível que rasgou caminhos insuspeitados.

Em síntese, o trabalho filosófico na modernidade como *teoria especulativa* desenvolveu preferentemente a actividade produtiva (a *tecné* em sentido aristotélico).

O senhorio do mundo pelo homem foi a grande aquisição deste exercício, e a consagração quase “idolátrica” do chamado “mundo do trabalho”, do tecno-sistema. No entanto, e na medida em que a faceta subjectual-vivencial resiste a esta submissão reificadora; na medida em que o auto-senhorio foi nuclearmente atingido – e, com ele, a reali-

¹⁶ MERMET, G., *Francoscopie. Les français: qui sont-ils? Où vont-ils?* Larousse Paris, 1986.





dade do mundo da vida, a liberdade, a criatividade –, cedo se fez sentir a denúncia desmascaradora deste deficit antropológico.

Ao construtivismo da racionalidade voluntarista, segue-se a desconstrução logocêntrica levada a cabo pela Vontade nua e crua, da vontade..., e nada mais. Com Nietzsche, o trabalho filosófico estilhaça, “à martelada”, quer o edifício ideal-metafísico, quer a realidade inerte, mecânico-positiva (duas caras, afinal, de uma mesma moeda). É à rotina, à estandarização, à fria razão funcional que se quer pôr termo. É romper a casca da bela aparência, para que a vida como volência brote das profundezas de um Cosmos labirinticamente dinâmico que se (re)põe (des)continuamente: o mesmo como o diferente. E para que o homem seja-criando, tem que dizer não a toda a legalidade homogeneizadora.

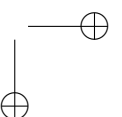
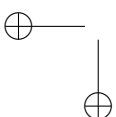
O “trabalho” filosófico como denúncia do síndrome racionalista, sobretudo e no que respeita às suas deficiências socio-culturais (uma civilização sem cultura), é tónica dominante na filosofia contemporânea.

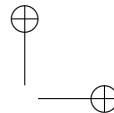
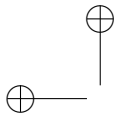
Uma vez mais, a filosofia insiste no sentido do *discurso racional*, equacionado em problema. É a razão voluntarista (que não libertou mas escravizou) quem comparece frente a si mesma, ou bem para se repôr em bases mais amplas (racionalismos críticos), ou bem para “se ver” aniquilada (secundarizada, relativizada) por outras instâncias mais actantes: afectividade, emoção, vontade...

Num recente trabalho sobre a noção post-moderna de profundidade, debrucei-se sobre o tema. Porrazões de brevidade, remeto o leitor para esse estudo¹⁷.

Creio pois, para terminar, que o trabalho filosófico se leva a cabo, hoje, em frentes diversificadas e em múltiplos combates. O prioritário e mais decisivo diz respeito à própria recuperação do sentido e alcance do filosofar na sociedade actual. Hegel exprimiu esta ideia numa ex-

¹⁷ CANTISTA, M. J., *A noção postmoderna de profundidade: supostos e repercussões* (a aparecer brevemente no próximo número da “Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia –” Universidade do Porto).





pressão fortemente provocatória, ao afirmar que, se a realidade fosse inconcebível, teríamos que forjar conceitos inconcebíveis. Isto significa que o filósofo jamais abdicará de pensar o real que impertinente o suscita.

O hodierno contexto da filosofia é definido pela crítica de uma razão totalizadora. As mutações culturais recentemente operadas conduziram a uma maneira de pensar que a si mesma se define como fragmentária e pluralista, e que se ampara na destruição da linguagem operada a partir de Nietzsche e Wittgenstein.

A dolorosa experiência da “morte do sujeito”, provocada por uma realidade em deflagração, teve para o filósofo a esplêndida vantagem de enriquecer a sua experiência, desafiando-a para a recuperação de uma identidade integral.

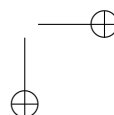
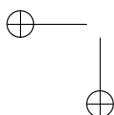
A tentativa da ruptura com a pseudo-unidade racionalista, engendrou subsistemas, particularizações, legalidades autónomas substitutivas da totalidade, exigindo, cada qual para si, um monopólio do âmbito teórico e prático. Mas estes sistemas particulares de explicação e orientação perderam progressivamente a sua autarquia, porque a própria realidade quotidiana mostrou a inadiável urgência da sua interdependência.

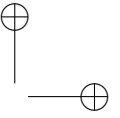
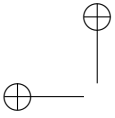
A sociologia actual vai-se dando progressiva conta da insustentabilidade dos rígidos princípios de *autonomia*, *unilateralidade*, e *diferenciação*. Assistimos a uma nova “sensibilidade” que privilegia as categorias sociológicas da *responsabilidade*, da *complexidade*, da *interpenetração*.

Como afirmei num estudo anterior¹⁸, o saber actual deve habilitar a um saber fazer e a um saber actuar. Rebelde a todos os utopismos e apriorismos, proporcionará uma maior compreensão das situações complexas e conseqüente adopção de decisões inovadoras.

A imensidade de problemas levantados pela cultura contemporânea

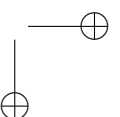
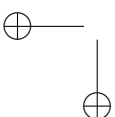
¹⁸ CANTISTA, M. J., *Teoria e Praxis: a actual crise de desconexão entre o “Saber” e o “Viver”*, “Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia –” Universidade do Porto, nº 1, 1985, p.16.

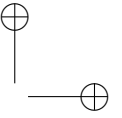
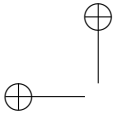




apela para soluções “holísticas”. Creio que se começa a perfilar a urgência de um novo tipo de integração na unidade do mundo da vida, contra todo o tipo de isolamento da ciência, da arte, da filosofia, da economia, da política.

Enfim, o reducionismo da modernidade ampliou a experiência filosófica e apelou para o re-encontro do homem com o real, a partir de um saber mais rico e diversificado. Creio que, ainda aqui, é o carácter ecológico da razão que subrepticiamente “trabalha”, não para regressar a uma sentimentalidade passadista e nostálgica dos ‘tempos de ouro’. De um modo vanguardista, esboça-se, sim, e em meu entender, uma nova ideia de racionalidade como *interrelação, compenetração, solidariedade*. Ao filósofo compete protagonizar (em colaboração) este “trabalho” integrador. O tão apregoado diálogo pluridisciplinar tem de se tornar vida. A articulação dos saberes devesse fazer-se, não apenas a nível de “gabinete”, em investigações levadas a cabo pelos “melhores”. Cabe às instituições do saber “cuidar” da sua divulgação. Tarefa complexa, sem pressas mas sem pausas, a pedir revisões curriculares nos estudos universitários e secundários. Também os cursos de reciclagem e de post-graduação deverão empenhar-se neste mesmo desafio, Só assim, a filosofia poderá, sem perda de noeticidade, recobrar a sua faceta actualista, não deixando que a realidade se dilua numa civilização de simulacro e artifício.





E a filosofia trabalho?

José Barata-Moura
Universidade de Lisboa

1

O complexo – como totalidade dialéctica estruturada, como “Inbegriff” não como mero somatório ou aglomerado – de actividade humana, na sua concreção, Constitui o *viver humano*.

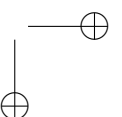
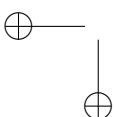
O viver não se circunscreve, por um lado, à dimensão afectiva individual-subjectiva da vivência, nem se agiganta, por outro, até uma como identificação idealista antropocêntrica com o ser.

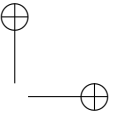
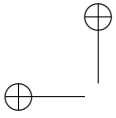
Na sua concreção, o viver transcende – ainda que não exclua ou proscreeva – o vivenciado e inscreve-se, como constitutiva fundamental mediação humana, na totalidade concreta em devir em que o ser processualmente consiste.

O viver estabelece-se num, estabelece um, sistema complexo de relações – na base histórica de trocas materiais diversificadas, e a diferentes níveis decorrentes, com a Natureza em geral – a socialidade se firma e expressa, como incontornável horizonte concreto em cujo âmbito os mais variados processos de individualização se desenrolam e as mais genuínas especificidades se determinam e afirmam.

Concreta e dialecticamente, não há um viver social contraposto a, ou concorrente com, um viver individual. Só há individualidade num quadro de socialidade. Não há socialidade sem itinerários e destinações vitais individualizadas.

O uno não exclui o múltiplo, nem no múltiplo se dissolve o uno. O múltiplo só é tal porque leva por diante um dialéctico processo de diferenciação que a cada passo reitera e manifesta a essencialidade de uma relação a outros por que se com-põe a unidade. O uno que não seja abstracção vazia tece-se e entretece-se de múltiplo.





Aquilo-que-é é, neste contexto do viver também, o *concreto*. Não porque ele exclua ou secundarize o “abstracto” – que o indivíduo considerado à parte, em isolamento, representa –, mas porque ele só é concreto na medida em que dialéctica e estruturalmente se compõe de particularidades. A figura de unidade que lhe corresponde e ele assume não é a de uma mera forma separada do, e tendencialmente contraposta ao, conteúdo, mas, sim, a da compenetração-em-um de forma e conteúdo.

2

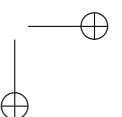
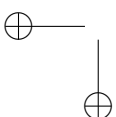
Base material deste viver concreto é a sua própria “enérgeia” é o seu próprio processo de produção e de reprodução: autopoisição, auto-sustentação, auto-desenvolvimento.

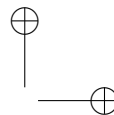
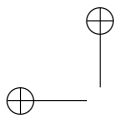
O surgir da figura humana do viver tem decerto manifestas condições históricas materiais de possibilidade, de que resulta. Disso se ocupam, com pertinácia e plena competência, pluridisciplinares estudos de antropogénese. O viver é, porém, para o próprio viver, o terreno onde o seu dar-se enraíza, o quadro onde a sua manutenção há-de buscar-se, o horizonte tensional de um ser que na e pela transformação se afirma e exerce. O viver é para o próprio viver objecto de cuidado na inescapável tarefa de configuração de um destino.

O viver humano não partilha de uma condição instrumental, finalizada apenas na magnificação de numinosas demiurgias, no serviço de alguma potência estranha por mais luminosa ou no cumprimento de algum desiderato alheio por mais elevado e digno que se afigurasse.

A nossa tarefa de humanos é precisamente viver como humanos, isto é, protagonizando e cultivando – individual e colectivamente, num momento dado e com uma perspectiva histórica de responsabilidade – a nossa fundamental condição de humanidade.

Esta radical imanência do viver humano não se consuma em, nem alimenta de, qualquer clausura (auto)contemplativa e (auto) complacente. Contem e projecta como constante destinação histórica uma





transcendência, uma negação, tendencialmente um revolucionamento, do existente. Tem como condição de possibilidade um, e exerce-se inexoravelmente num, constitutivo horizonte de alteridade.

Todo o viver supõe uma relacionalidade concreta, no decorrer da qual se processam trocas materiais determinadas, se geram e satisfazem necessidades, se fruem modalidades várias de comunicação, se operam transformações e configuram leques históricos de possibilidades.

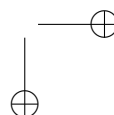
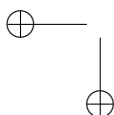
3

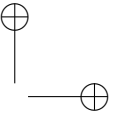
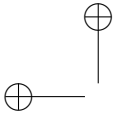
Horizonte primeiro e fundamental do trabalho – como troca material assenhoreada com a Natureza, como processo directo ou mediato de satisfação de necessidades, como delineamento e confecção de múltiplos produtos, como modalidade determinada de ocupação do tempo, como cultivo concreto de humanidade – é a produção e a reprodução do viver.

Sem trabalho não há viver. Sem o trabalho de alguém não há viver. Quem não trabalha vive seguramente do trabalho de outrem. E, no estágio actual de desenvolvimento das nossas sociedades, quem trabalha vive ainda do trabalho de outrem, dado o grau generalizado de complexidade e entrelaçamento das relações sociais, da distribuição de tarefas, dos sistemas de provimento do necessário.

Do trabalho de outros, em alguma medida, todos vivemos. porventura, outros viverão também, em parte, do nosso trabalho. Isso não significa, porém, que todos vivamos *da exploração do trabalho* uns dos outros – fórmula abusiva e mistificatória que visaria confundir a complexidade e interdependência da rede quotidiana de relações sociais, designadamente de produção, isto é, o contexto incontornavelmente social do viver humano, em geral, com a apropriação privada de mais-valia produzida pelo trabalho de outrem (traço constitutivo da exploração em sentido estrito).

Socialização acrescida de produção do viver e exploração privada do trabalho assalariado nem são o mesmo, nem se encontram em igual





plano de necessidade. Mais: o prosseguimento consequente da primeira traz renovadamente para a ordem do dia a possibilidade real da eliminação da última. Regressemos, todavia, à linha mestra da argumentação.

Porque o viver para se dar tem que ser produzido, e no seu próprio exercício se reproduz, o trabalho é chamado a desempenhar um papel verdadeiramente fundante e primeiro, na medida em que é sobre ele que o viver concretamente se edifica nas suas múltiplas determinações e percursos.

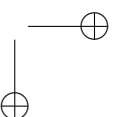
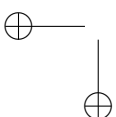
Porque a produção, e reprodução, do viver se não se circunscreve a funções elementares – ainda que essenciais e básicas –, mas historicamente se desenvolve e vai atingindo novos e diversificados níveis de realização socializada, o trabalho, (na sua determinação e operação específicas) não constitui uma categoria de conteúdo imutável e abstracta definição extra-histórica.

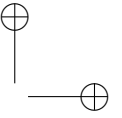
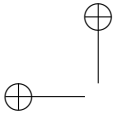
Modificações na produção do viver são modificações na determinação social do trabalho – o que não significa, todavia, que desde logo elas se vejam automática e acertadamente reconhecidas como tais pelos diferentes dispositivos teóricos, mais ou menos elaborados, dominantes ou não, que sempre acompanham e perspectivam a actividade prática do viver humano concreto.

4

É, pois, neste quadro e sobre esta base da produção e reprodução do viver, em geral, que o trabalho se diversifica na riqueza crescente das suas determinações históricas, nas alterações qualitativas de composição interna dos seus elementos, no diferenciado envolvimento relativo dos grupos sociais que em classes se constituem, no âmbito da existência social a que se vai estendendo.

Ao longo dos tempos e das gerações, no marco de diferentes modos de produzir o viver, os trabalhos não têm sido sempre os mesmos. Não





têm sido executados sempre pelos mesmos. Não têm sido sempre realizados da mesma maneira e com os mesmos instrumentos. Trabalhos múltiplos têm produzido viveres múltiplos.

O que por trabalho é entendido nem sempre tem sido o mesmo. O que como trabalho é efectivado nem sempre tem sido o mesmo. As fronteiras do trabalho têm-se revelado amovíveis, tão amovíveis quanto os parâmetros que historicamente balizam o exercício de humanidade em que o viver humano consiste.

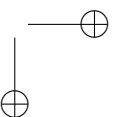
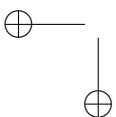
Em termos sociais e escala planetária: diversificação dos trabalhos, complexificação dos trabalhos, alargamento da esfera do trabalho a domínios que anteriormente pareciam “principalmente” excluí-lo – como a cultura ou a ludicidade –, marcam ponderosamente a marcha histórica da humanidade no seu conjunto e definem o quadro real em que a sua orientação tem globalmente de ser debatida e empreendida.

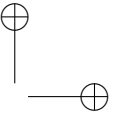
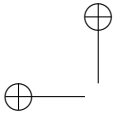
Não se trata, pois, de promover e celebrar o devoramento de todas as esferas humanas pelo trabalho, a absorção – galopante e dessimulada – do tempo humano pelo tempo de trabalho, no sentido calamitoso de uma desfilada catastrófica em direcção ao homem esvaziado e despossado de si, alienado e feliz na sua escravatura à técnica, títere da dominação tecnológica (e de quem dela puxa os cordelinhos).

E digo: orientação, não porque me compraza em ilusões voluntaristas ou expectativas messiânicas relativamente à tecnologia, mas apenas porque entendo que não podem os homens abdicar nem da sua racionalidade nem da sua capacidade colectiva de intervenção, nas mais variadas lutas pela configuração do mundo e do seu destino.

Pelo contrário. Trata-se de acolher, compreender e potenciar processos que traduzem – quer como alargamento de âmbito, quer como refinamento de exigências, quer como generalizações ou democratização do acesso – um aprofundamento real do sistema social das necessidades (e da sua debelação).

Um enriquecimento da carta socialmente necessária não tem forçosamente que redundar em inflação de superfluidades ou de se esvaír num mero empolamento consumístico embrutecedor. Daí a preemên-





cia e a renovada actualidade da batalha pela cultura, pela socialização dos recursos, pelo correcto encaminhamento do potencial emancipador que o desenvolvimento multidireccional das forças produtivas engendra e proporciona. Batalha a empreender, não como recreação decorativa ou entretenimento diletante, vagamente sugeridos por filantrópicos sentimentos moralizantes, mas como tarefa mobilizadora decisiva para a determinação do sentido – da política – do nosso viver colectivo imediato e próximo futuro.

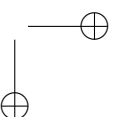
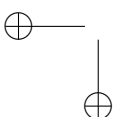
Elevação do nível de complexidade das necessidades sociais, alargamento do círculo do socialmente necessário, efectiva democratização do seu desfrute, subida dos padrões gerais da qualidade – não podem verificar-se sem que transformações significativas na esfera do trabalho ocorram também. Socialmente, do mesmo passo que permitem aumentar, enriquecer e diversificar os tempos de lazer, fazem afluir e incorporam igualmente, em medida crescente, trabalho de diversa qualidade em esferas novas de actividade ou recentemente englobadas na órbita do trabalho.

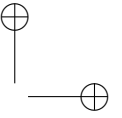
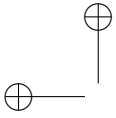
A composição orgânica do trabalho conhece modificações internas de arrumação e de distribuição relativa do peso determinantes dos factores. A compreensão do âmbito do trabalho alarga-se e cresce em complexidade também.

5

Dentro deste processo plurideterminado e multissecular, a filosofia devém seguramente trabalho, num horizonte social de significação alargado.

A filosofia também é trabalho não apenas porque se apresenta ao mundo como ocupação profissional de preceptores de juventude abastada, de iniciais pastores de almas e terminais conselheiros régios, de docentes institucionais e institucionalizados, de escritores, de publicistas e comunicadores de variada fala e diversificados palcos, de mem-





bros selectos de equipas interdisciplinares requintadas com propósitos globalizantes, vocação estratégica e complicados problemas no bernal.

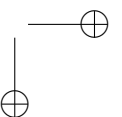
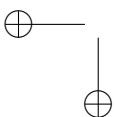
A filosofia também é trabalho, não porque o espiritual seja contrafacção do manual e só o manual disponha de títulos legítimos para se apresentar como trabalho na cena social, não porque a questão fique liminar e acessivelmente decidida com qualquer mecânica assimilação do pensar a uma “prática” teórica de oficinação mental, onde se laminem doutrinas, rebarbem conceitos, afeiçoem noções, em suma, onde se elaborem e transformem matérias primas ideais no decurso da fabricação operosa de desvairadas mercadorias, verdadeiras gelatinas de meditando valor acrescentado.

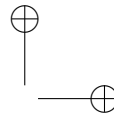
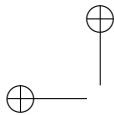
A filosofia também é trabalho porque, e na medida em que, é actividade humana que concorre – inclusive socialmente – para a produção do viver, O pensar filosófico responde – no âmbito, na forma e com o poder determinante que lhe são próprios – a necessidades sociais complexas, de elevado nível de abstracção, mas não menor concurso efectivo, se bem que mediatizado, para a modelação concreta do viver.

A validação social e o reconhecimento desta modalidade do trabalho de modo algum são independentes da vigência de condições e possibilidades históricas determinadas, bem como das contradições que perpassam e travejam as próprias totalidades sociais. Esta circunstância estrutural está muitas vezes na origem de dificuldades suplementares que obnubilam e distorcem uma correcta apreciação da questão e do peso social efectivo da filosofia.

6

Do ponto de vista da instrumentaria categorial, convira, na verdade, não identificar liminarmente, nem confundir subsecutivamente, em particular no que tange determinados contextos problemáticos, *trabalho* e *prática*.





O trabalho é uma actividade humana consciente orientada, não só mediata como imediatamente, para a satisfação de um complexo círculo de necessidades – cujo elenco e configuração, a diversos títulos e sob diferentes aspectos, se constituem individual e socialmente como historicamente relativos. (Por paradoxal que à primeira vista pareça, e contrariando sedimentadas concepções essencialistas e imutabilistas, há uma determinação histórica do “necessário”).

É na sua concreção que o trabalho é suposto e suporte da produção do viver, em geral.

O trabalho é ainda, por sua vez, um processo totalizado em que e para que concorrem actividades teóricas e práticas diversas que se articulam, sincrónica e diacronicamente, segundo uma grande diversidade de figuras, naquilo a que, porventura, se poderia chamar – tal como vimos fazendo – a sua composição orgânica interna.

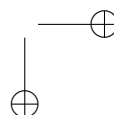
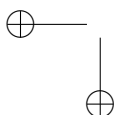
Traço categorial distintivo e determinante da prática é o seu carácter de actividade materialmente transformadora da realidade objectiva.

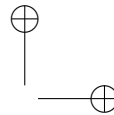
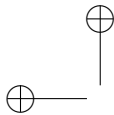
Temos, por conseguinte, que na constituição dos mais diversos problemas e regiões do ser, há casos e instâncias em que o trabalho e prática coincidem, e outros onde entre ambos se verificam outras modalidades de relação. Entre um trabalho determinado e a prática subsiste sempre relação, mas esta não é forçosamente de mesmidade.

Nem todo o trabalho singular é imediatamente, e por si só, prática, ainda que toda a prática constitua um trabalho. A satisfação de necessidades, a produção concreta do viver, supõem e requerem uma prática em que ultimamente consistem, mas nem todos os trabalhos que socialmente concorrem para a satisfação de necessidades e a produção do viver são directamente prática.

Nem toda a actividade humana é, sem mais e imediatamente, trabalho. Mas toda a actividade humana tem na sua base trabalho. Nem toda a actividade humana é, imediatamente e sem mais, prática; mas toda a actividade humana tem na base, incontornavelmente, a prática: a transformação material do real.

É chegado o momento de perguntar então como trabalha a filosofia.





7

Condição, núcleo e suporte de todo o labor filosófico é – no plano ideal-subjectivo – o *pensar*. Sem o trabalho de pensar não há filosofia como trabalho.

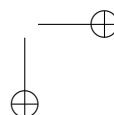
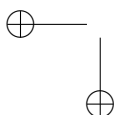
O pensar, processo dialéctico subjectivo e teórico de totalização, para o qual e no qual concorrem diversas operações, assoma e realiza-se numa multiplicidade de cenários que acabam por estruturar a sua concreção.

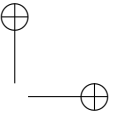
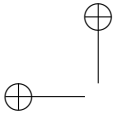
É pensar, em sentido lato, o reflexo cognitivo que corresponde já a toda uma elaboração espiritual do ser, apontada a uma apropriação ideal do concreto e da dinâmica das suas determinações.

É pensar o acompanhamento e a perspectivação teóricos do acontecer e dos problemas práticos que no âmbito do viver se vão desenvolvendo.

É pensar o delineamento e a projecção de todo um leque de possíveis que o real, no desenrolar da própria historicidade em que consiste, vai suscitando e perfilando como objecto tempestivo de uma tarefa prática e teórica de configuração social mundana.

De um modo particular, o pensar filosófico atende constitutivamente e labora no sentido de promover a perspectiva de fundamentação – não porque se institua ou queira instituir ele próprio em fundamento, mas porque inquire da concreção e cura da racionalidade, requerendo esta, em sede teórica, uma pertinaz dilucidação de supostos; o esforço e a vigilância críticos – indispensáveis, não só a uma penetração discriminativa na totalidade contraditória e deveniente do real, em geral, como a um lidar exigente e profícuo com as vicissitudes e as limitações decorrentes de um incontornável posicionamento mundano histórico finito, de radicação subjectiva e objectiva; o esclarecimento das questões e a formulação conveniente dos problemas – já que nem tudo o que parece aporético efectivamente o é, nem o problema se constitui epistemologicamente como dado imediato ou ponto de partida irremontavelmente





inaugural, mas antes se perfila como resultado dialéctico de todo um itinerário pensante, incoativo de caminhos de solução.

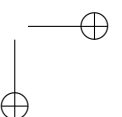
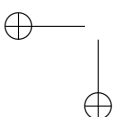
8

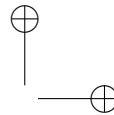
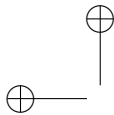
O pensar é uma actividade que apresenta inegáveis, atendíveis e prestáveis dimensões de autofruição.

Acontece isto não apenas na linha de um comprazimento reflexo de ordem estética por um exercício que em unidade se sente que está a decorrer – um pouco ao jeito da coincidência afectiva com o acto em curso, que a vivência visa de algum modo rastear e traduzir –, mas também no sentido de que pelo próprio pensar se opera um cultivo (que é transformação e formação) daquele mesmo que pensa e se vai constituindo toda uma tonalidade fundamental de envolvimento que transcende a imediatez e a positividade do a cada momento pensado para acabar por estender-se ao viver no seu conjunto, conferindo-lhe uma qualidade ou matiz específicos.

Esta entrada não aproa à propugnação do “viver pensando” ou à redução – no caso de isso ser sequer possível: muito empobrecedora – do viver ao pensar; visa tão-só assinalar a peculiaridade de uma atitude vital que exerce com seriedade e consequência a mediação do pensar. Não se trata de pôr dicotómica e metafisicamente a acção ao pensamento, mas tão-só de relevar a consistência de uma prática pensada, de uma prática que não enjeita nem minimiza o pensamento, de uma prática perpassada pelo pensar. Não é uma apologia da autoconsciência, mas um desmentido antecipado de qualquer veleidade de magnificação do que fosse uma “prática cega”. A racionalidade não se confina ao pensar, mas tem que contar com ele.

Em qualquer caso, para além da elaboração do seu foro endógeno, o pensar, para ser, tem efectivamente de se desenvolver em produtos, que constituem uma como sua materialização e fundam a possibilidade mesma de um seu ingresso nos Circuitos da comunicação. O trabalho do pensar conhece e trilha estes caminhos.





Longe vá o temor de que, com o remomero desta perspectiva, se esteja a contribuir para uma qualquer coisificação do pensar, para o seu congelamento em positivities petrificadas, para um confinar reducionista do seu âmbito ao da objectivação.

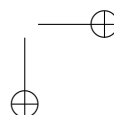
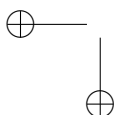
Nada disso. A própria dialéctica de processo e resultado que constitui o pensar na sua concreção impõe o reconhecimento de que a sua criatividade não é meramente autofágica ou autodissolutiva, mas geradora de produtos culturais de vários tipos que configuram todo um seu contorno socialmente comunicável de afirmação. Neste sentido, há na verdade uma produção de filosofemas – ideias e discursos, argumentos e argumentações – que podem dispôr de diferentes géneros de apresentação, utilizar diferentes suportes, exibir diferentes níveis de aprofundamento: mas todos expressam, contêm e são, no fundo: trabalho do pensar.

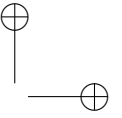
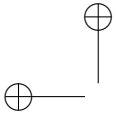
9

O pensar não está fechado sobre si próprio, nem primordialmente ocupado consigo próprio – mesmo quando por vezes dá a impressão de que é isso o que acontece –, porque o pensar não começa em si próprio, não vive de si próprio, não se constitui realmente como esfera autónoma, pairante.

A especificidade que ao pensar assiste – e que, de modo algum, se trata de negar, de desmerecer ou de reconduzir a outras quaisquer instâncias grosseiramente “elementares” – não lhe advem do benefício de qualquer estatuto de insularidade abstracta, mas da determinação interna da sua própria função no condicionalismo concreto do seu exercício.

Pensar tem portadores, tem uma originação histórica material, um contexto determinado de formação, de elaboração, de intervenção real e possível.





O pensar é uma função de um viver material concreto. Não porque seja um simples eco retardado dele, mas porque é sua componente, humanamente fundamental.

A relação do viver e do pensar não é de exterioridade. Uma exterioridade quando muito de algum jeito mitigada pela circunstância de o pensar “sofrer” as “influências” do viver e este último vir, por sua vez, a conhecer algumas “aplicações” decorrentes do primeiro.

O pensar começa ele próprio por se encontrar montado num viver.

É dentro de um viver material concreto que o pensar se constitui como tal – com tudo aquilo que o diferencia e lhe é pertinente, com a sua capacidade de negar e transcender a imediatez do existente, com a criatividade que o sustenta, renova e des-equilibra em direcção ao futuro.

É de dentro do real, como constitutiva modalidade humana de mediação social do ser, que vivemos, que pensamos o real, que quotidianamente lidamos com o seu impacte e intervimos activamente no sentido da sua transformação.

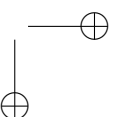
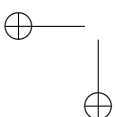
10

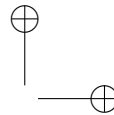
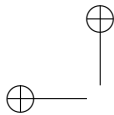
Filosofia, trabalho, apropriação e transformação da realidade – expressões que balizam e definem contornos de problemas em que de certo importa entrar com um detenimento e profundidade que aqui nos não são possíveis.

De qualquer modo, registem-se, a finalizar, algumas pistas para a elucidação da emblemática questão de saber se a filosofia, sendo trabalho, transforma a realidade.

Recorrendo a algo do que já atrás foi avançado, é indispensável proceder a precisões. Pretende-se que a filosofia “só por si” transforma? que a filosofia “imediatamente” transforma?

Só por si a filosofia não transforma a realidade. A filosofia não é como tal prática. Logo, imediatamente a filosofia não transforma o real na sua materialidade.





Uma eventual demiurgia das ideias não alcança directamente o terreno da materialidade. As ideias de per si não operam transformações materiais. Não se trata de limitação ou incapacidade culposas, de uma deficiência que marque a precária finitude que só uma instância transcendente estaria em medida de suplantar e misticamente resgatar; trata-se de uma condição ontológica fundamental. A transformação é possível, mas requer um dispositivo outro, de mais enriquecida concreção, que se não compadece com meras produções ideais.

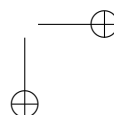
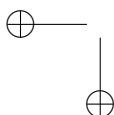
A filosofia, por si e imediatamente, não transforma, mas a filosofia é componente essencial e decisiva – ainda que não ultimamente determinante – dos processos sociais conscientes de transformação da realidade objectiva, o que vale dizer da configuração concreta da nossa destinação histórica e colectiva.

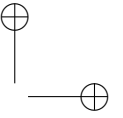
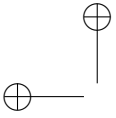
Esta perspectiva decerto, não regista um lugar adquirido nem enuncia um papel universalmente reconhecido.

Para muita gente, a filosofia permanece aos mais diversos títulos uma “inutilidade” – ora simpática e decorativa na sua debilidade moderadamente erudita, ora tolerável e pacificante desde que cuidadosa e higienicamente conservada numa atmosfera de real indiferença, ora execranda e descartável pelo desperdício que representa ou pela periculosidade que alberga. A par dos estipendiados que se inscrevem em operações ideológicas de grosso calibre e desígnios nada ingénuos, também diletantes e primários de vária extracção e recorte cultuam a “inutilidade” da filosofia – sem dúvida que, em muitos casos, com as melhores e mais nobres intenções (que, obviamente, não são o que está em causa na abordagem de todas estas questões).

Não é de “utilidade”, porém, que aqui se fala, mas de aprofundamento da consciência e das implicações que advêm de um pleno exercício da filosofia como componente teórica constitutiva do processo social concreto global de trabalho que, configurando o viver, opera a mediação do ser.

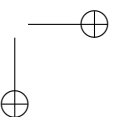
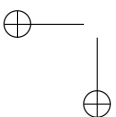
Este reconhecimento não é questão de direito ou de justiça abstracta que defina um privilégio que se adquire automaticamente com

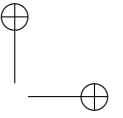
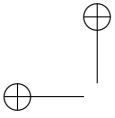




a obtenção de algum grau académico ou qualificação profissional. É objecto de luta, de cuidado responsável e de trabalho consequente – que não dispensa em momento algum o envolvimento empenhado da comunidade filosófica.

O trabalho da filosofia é uma das figuras da racionalidade e traz, como latência, um potencial estratégico que urge surpreender, nutrir, enquadrar institucionalmente dos modos mais adequados e fazer frutificar.





Proposições

em torno de noções como experiência e trabalho filosóficos

Rui Alexandre L. M. Grácio
Professor do Ensino Secundário

“Ser unido e fundido no amado! Serem apenas um! /.../
E o amor é o desejo e a ânsia dessa completação, dessa
unidade”.

PLATÃO, *Banquete*, 192e - 193^a

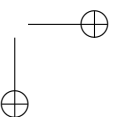
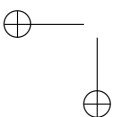
“Il me semble important qu'on se débarasse du Tout, de
l'Unité, de je ne sais qu'elle force, de je ne sais qu'elle ab-
solut; on ne pourrait manquer de le prendre pour instance
suprême et de la baptiser 'Dieu' Il faut émettre l'univers,
perdre le respect du Tout”.

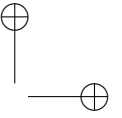
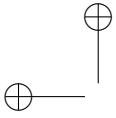
NIETZSCHE, *V. P.*, t. II, 1. III, §489, p. 153

Portanto, a pessoa, e quem quer que deseje alguma coisa,
deseja forçosamente o que não está à sua disposição, o que
não possui, o que não tem, o que lhe falta; ora, não são
esses justamente os objectos do desejo e do amor?”

PLATÃO, *Banquete*, 200 e

“O amor quer evitar aos outros a quem se dirige todo o sen-
timento de estranheza, sendo fortemente levado à dissimu-
lação e à identificação, engana constantemente e representa
a comédia de uma igualdade que não existe realmente”.





NIETYSCHÉ, *Aurora*, 530

“Tu não podes, caríssimo Ágaton, contradizer a verdade”

PLATÃO, *Banquete*, 201 c-d

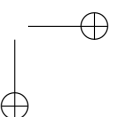
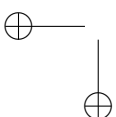
A suspeita face à caduca e pretensa identidade deste singular – a Filosofia –, mas também face à pretensa segurança da partilha estabelecida pelo dizer deste adjectivo – o *filosófico* – levam a que a Filosofia e o discurso que a si mesmo se chamou filosófico tenham de ser, hoje, interrogados.

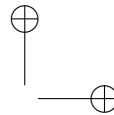
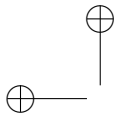
Tratar-se-á, ainda, de uma interrogação filosófica? Quer dizer, recoberta pela estratégia da douta ignorância? De uma interrogação que se acabaria, afinal, por envolver no jogo *da* filosofia? Que trabalho?

Talvez hoje, sob a inquietude da suspeita e do ambiente de irrespeito que ela fomenta, a interrogação, como patamar da compreensão e do querer entender, dê lugar a *um novo modo de interrogar*, menos interessado em compreender do que em desprender a efectividade filosófica dos lugares que tradicionalmente lhe foram reservados. Por exemplo, das figuras de o *Saber* ou de a *Verdade*. Mas também do primado da unidade e da ambição totalizadora de um certo pensamento, instauradores de um discurso magistral e geradores de uma filosofia doutrinal pronta a ser veiculada (a-politicamente, é claro!) pelos aparelhos ideológicos do poder.

Uma análise minuciosa do fascínio do Um, da sede de plenitude, da premência do Encontro e ainda das estratégias que, do objecto total (mítico), dariam a posse, conduzir-nos-ia à questão da *relação com a alteridade*. O que se deseja é o outro, o desejo é, efectivamente, desejo do Outro. Ora a filosofia pensou sempre o Outro como Outro *de si*, como o *seu* Outro; quer dizer, pensou a alteridade a partir do Mesmo e pela manobra de redução ao Um: a partir da *antecipação* de uma com-unidade que configurou como origem a re-conhecer.

Percorramos a manobra textual do *Banquete* platónico após a apresentação da genealogia e da natureza de Eros. A natureza dupla de





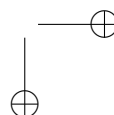
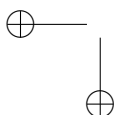
Eros, a ferida constitutiva da qual brota a sua força demoníaca, é, a dado passo, suturada pela inscrição de um *telos* para o qual (e a partir do qual) doravante tudo se encontrará ordenado. A sua natureza internamente divisiva, a distância de si a si, esse constante estado de incoincidência que faz de Eros um ser errante, quer dizer, impossibilitado de um reconhecimento pleno de *si próprio*, ou de possuir um *saber absoluto*, e o deixa entregue à dif-erência (o outro do desejo é, afinal, outro desejo – infinitude), tudo isto é deslocado pela introdução do espírito de missão que passará a investir Eros de uma *intencionalidade*. O seu dinamismo tornou-se teleológico, a sua força ordenada ao Sentido. A mediação amorosa tornou-se *meio para; método* e não *condição* Eros não vive já *do/no jogo das seduções*; o seu jogo é agora o da conquista/posse, a sua polarização o amado. Depois virá a dialéctica, estranho processo totalizador de recondução ao Um. As contradições do desejo, antitéticas e irreduzíveis, resolvem-se afinal numa dialéctica que ensina a pedagogia de um amor feliz, O *bom* caminho, o que conduzirá Eros à casa da/na transcendência, está encontrado.

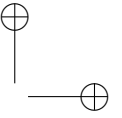
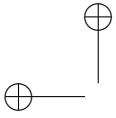
“O *ethos* de um homem o seu *daímon*”

HERACLITO, Diels, frgs 119

Filosofia é experiência de incompletude. Mas importa também dizer que experiência e saber não são a mesma coisa. Porque a experiência não se esgota no, nem é redutível ao, discurso da consciência sábia. Poder-se-á mesmo dizer que um dos postos do trabalho filosófico actual é o de libertar a noção de *experiência* da hipoteca do *primado da consciência*. E se é certo que Marx, Nietzsche e Freud, a quem alguém chamou com justeza “os três mestres da suspeita” foram os primeiros operários que com relevância e repercussão trabalharam neste domínio (trabalharam esta dominação), não é menos certo que hoje a sua irreverência e impertinência é reduzida a “peripécia” e os frutos do seu trabalho convertidos em dolorosa mas instrutiva lição *para a consciência* e mesmo como uma etapa necessária para o seu engrandecimento.

www.lusosofia.net





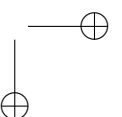
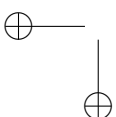
Pôde-se mesmo escrever que os três autores referidos, “longe de serem detractores da ‘consciência’, visam a sua extensão”! Em suma, há muitas maneiras de, progredindo, permanecer no Mesmo. Mais difícil tarefa, desafio, será deslocar as questões...

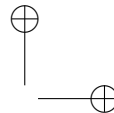
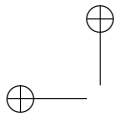
O que na interrogação filosófica é buscado é, seguramente, um saber. Mas o que é significado pelo *acto de perguntar* no qual a pergunta se coloca é a incompletude. Incompletude e não ignorância que é ainda figura do saber. *Endeia* e não *amnesis*. Pergunto porque não sei. Mas se *não* sei, porque pergunto? Porque pergunto?

Tudo se joga em saber se o saber completa – quer dizer pode re-unir o todo consigo mesmo –, ou se a possibilidade indiferível do questionamento, porquanto significa a humana condição da incompletude e traduz a precaridade ontológica de tal condição solidária, não perpetua, para o saber, uma inultrapassável parcialidade. A questão seria saber. Saber da questão?

O *reconhecimento* pleno – notar-se-á a importância desta figura na economia narcísica do pensamento especulativo, como forma de preservação da soberania dum razão que constantemente assegura o controlo do exterior como *seu* exterior, dos limites como *seus* limites (o reconhecimento apropriada e é solidário do progresso, abre à superação dos limites, en-globa e totaliza) – seria então mais uma das figuras, porventura a mais importante das figuras estratégicas, da mitologia filosófica.

Da mesma forma que o desejo persiste pela ausência de um objecto total e pela intotalização dos objectos parciais que diferidamente percorre, ou seja, que é o movimento de busca que ao mesmo tempo faz diferir o que se busca (o Todo, a satisfação plena, a realização absoluta, o Encontro, numa palavra, o *preenchimento*; e note-se que aqui, afirmação suprema e culminante seria, simultaneamente, morte) também o perguntar filosófico investido pela erótica do desejo se joga na duplicidade gestual que antecipando o saber simultaneamente inviabiliza a clausura no saber. É nesta impossibilidade de reduzir a experiência da pergunta – e mais precisamente da possibilidade do questionamento



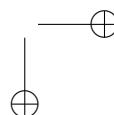
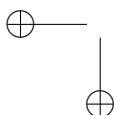


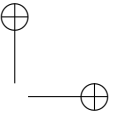
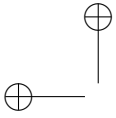
com a duplicidade interna que comporta – ao discurso do saber, que, de uma forma decisiva, se joga a questão da alteridade. Se a articulação entre experiência e discurso fosse plena, isto é, se o discurso repousasse na possibilidade de uma consciência integral da experiência por ele levada à Palavra, então, tudo se poderia resumir na economia do *já* e do *ainda não* toda a experiência se poderia converter em saber pela mediação total da consciência. Bastaria, portanto, que a mediação se operasse. E pelo saber, o que sabe ocuparia o lugar do outro, o lugar do sujeito em geral. Consideração diferente terá contudo de ser feita se se pensar a partir da cumplicidade da experiência e do desejo, quer dizer, a partir da ideia de que toda a experiência comporta uma duplicidade interna. A alteridade é requerida na experiência do questionamento não como o espaço outro a ocupar mas como o espaçamento que possibilitando o jogar do jogo difere a possibilidade do Encontro. Como o espaço desejável.

Saber e compreender será, afinal, (a)pr(e)ender o outro sobre a interdição de uma diferença irreduzível, de uma alteridade irreconhecível, de um sentido inantecipável que, a existir, a admitir, minaria toda a lógica do ser próprio e da apropriação – quer dizer, toda a estrutura do poder inerente ao projecto da compreensão plena e à operatividade da mediação total? Onde, surpresa, sim: se. A “surpresa” surpreende se preensível no espaço comum. O resultado é a possibilidade do Saber, do Encontro, do Sentido; o reduzido, a experiência – a estranheza da experiência, o incomungável, porventura, o incomunicável, O Outro que não seria o *meu* Outro. Também aqui se excomunga o que se não deixa possuir. Como se de morte ameaçasse.

E a questão surge: será que todo o discurso do saber, segundo o modelo da unidade e porquanto se move no elemento da comunidade, porquanto reúne as diferenças na identidade do Diferente e as pensa, portanto, a partir do Mesmo, não é necessariamente um discurso que para se realizar se tem que fechar sobre si mesmo? Quer dizer, excluir a autêntica experiência da alteridade? Que abertura?

Questão importante é a seguinte: a noção de desejo implica a noção



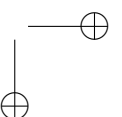
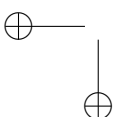


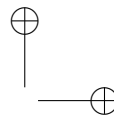
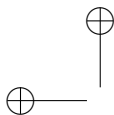
de falta (a falta estaria na origem do desejo – seria essa a definição platónica), o que permitiria falar em objecto do desejo (o todo, o um) e conduziria a considerar o desejo em termos negativos, ou o desejo é a matriz de toda a relação com uma alteridade que nos constitui e que, por isso mesmo, se não deixa apropriar? Dito de outro modo: é o desejo aspiração à completude ou a condição na qual se realiza e afirma no ser o nosso modo incompleto de ser?

O perguntar é *condicional*: marca a condição de uma relação que se furta à posse, o rastro de uma alteridade que no limite se não pode antecipar senão sob a forma absoluta do perigo. A radicalidade filosófica não será pois a radicalidade com que se funda o saber, mas a aventura e a surpresa que de cada sedentarização nos reconduz incessantemente ao nomadismo. Perguntar é percorrer este caminho que não nos leva a lado algum, mas que uma qualquer nostalgia do regresso ou que um qualquer esforço de preservação no ser torna imparável.

Que este humano caminhar (a casa é, afinal, os caminhos) é um caminhar *em* e um caminhar *com*, isso bastaria para se reconhecerem os contornos históricos e socio-políticos do sentido e da verdade que no seu modo de eficácia institucionalizante, quer dizer, na persuasiva naturalização do convencional, serve, porque oculta e mascara, a fundamental vertente repressiva do exercício dos poderes.

Ainda que sem nunca poder acreditar inocente e ingenuamente numa liberdade que seria a Liberdade ou em transformações que seriam a Revolução, o trabalho filosófico – provocar deslocamentos –, exercido em registos diversos e não necessariamente unificados seria precisamente uma estratégia de libertação. De que o primeiro passo seria, talvez, o de provocar o riso.





Ensinar e ensinar filosofia

Notas à margem de um texto que não escrevi

Marina Ramos Themudo

Universidade de Coimbra

Peu-être... après-demain

Do lugar de onde falo, pouco sei. Experiência e desejo tecem, por certo, a sua urdidura. O mais, que não designo, dá-lhe a consistência que o suporta.

Monsieur de la Palisse é ainda um grande personagem. Ele figurará nesta cena como o autor do texto, ainda que por ele um outro lhe aponha a assinatura.

* * *

Uma questão impertinente

aliquando dormitat Homerus

(Horácio, *Arte Poética*, 359)

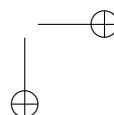
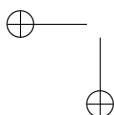
Do a priori do espaço

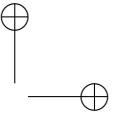
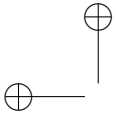
O espaço recria o projecto eclesial: o lugar do orador (detentor da Palavra e da Verdade) – o púlpito; o destinado ao grande público dos fiéis – as naves.

Imóvel, fixo, irreversível.

Os movimentos estão desde há muito regulados, com as óbvias alterações introduzidas pela onda do tempo e das modas, na justa medida em que os rituais as comportam.

www.lusosofia.net





A Palavra desce do Alto e deve ser recebida religiosa e dogmaticamente. Nela se abriga a Verdade a escutar, a reter e repetir versicularmente nos momentos sacais das provas (em provação e privação).

A Verdade vem de longe, bem esférica. Parménides pô-no-la diante dos olhos e apontou-no-la como indicador da métrica em que era mestre; e não foi Leibniz que disse que a mónada não tem portas nem janelas?

Assim as mono-tonias; assim as mono-logias: a expansão infinita dos infinitos espaços esféricos concêntricos a desdobrar-se segundo a ordem determinada de uma qualquer equação de suposta (suspeita) identidade.

Dir-me-ão: o modelo é *démodé*.

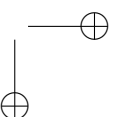
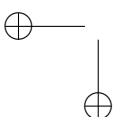
Quem o diz?

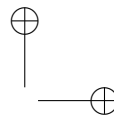
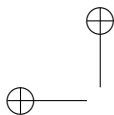
Apologia I

admittitur et imprimatur

Do ensinar

“Enseigner est encore plus difficile qu’apprendre /.../ Enseigner est plus difficile qu’apprendre parce qu’enseigner veut dire Taire apprendre’ . Celui qui véritablement enseigne ne fait même rien apprendre d’autre qu’apprendre. C’est pourquoi aussi son action éveille souvent l’impression qu’auprès de lui on n’apprend, à proprement parler, rien. Cest que l’on entend alors inconsidérément par ‘apprendre’ la seule acquisition de connaissances utilisables. Celui qui enseigne ne dépasse les apprentis qu’en ceci, qu’il doit apprendre encore beaucoup plus qu’eux, puisqu’il doit apprendre à ‘faire apprendre’. Celui qui enseigne doit être capable d’être plus docile que l’apprenti. Celui qui enseigne est beaucoup moins sûr de son affaire que ceux qui apprennent de la leur. C’est pourquoi dans la relation de celui qui enseigne à ceux qui apprennent, quand c’est une relation vraie, l’autorité du ‘multiscient’ ni l’influence autoritaire de celui qui a une charge n’entrent





jamais en jeu. C'est pourquoi encore cela demeure une grande chose d'être un enseigneur – et c'est tout autre chose que d'être un professeur célèbre".¹⁹

Apologia II

abundantia cordis
(Ev. Mateus, 12, 34)

Do prazer

Ele é o centro. O sol. Tudo à sua volta se organiza e em tudo a sua luz penetra. Só ele permite o jogo e os jogos das dádivas e das permutas. Só ele permite estar, dar-se e participar. Toda a ausência é signo da sua ausência. Todo o não querer encobre a força deste querer.

Perigoso, permite todos os desvios, loucuras e desvarios; pois nada fecha, nada impede, nada proíbe. É pura permissividade.

Desconhece a tolerância, a condescendência, a suportabilidade, como palavras desnecessárias do seu código.

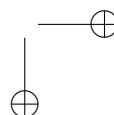
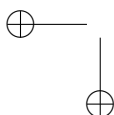
Na norma escondida que o transporta, ecoa um “deixar ser” apelativo, impulsionando sem pressionar, incentivando sem ordenar.

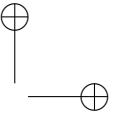
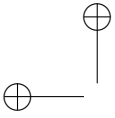
Princípio regulador, liberta criatividade, força a palavra, dispõe posições e contra-posições. Sobretudo, abre milagrosamente a grande clareira do “não”, que nega sem que se sinta forçado a afirmar e pode (quem sabe?) deixar no silêncio o germe de qualquer coisa que um dia se dirá.

Inocentemente subversivo, destrói, no gesto infantil demolidor, o “sérieux” de todas as petulâncias dogmáticas – ele que é o ilimitadamente petulante!

Impúdico, desnuda as imperfeições e as carências, as ignorâncias e as obsessões, sem critério, sem bússola, sem medida. Permite num tempo e num espaço, sem pontos cardiais, a grande experiência da

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. par Aloys BECKER et Gérard GRANEL, P.U.F., Paris, 1959, 89.





aventura duma inscrição titubeante, em traços, porventura, mal definidos (alguma vez definidos?) de territórios a de-linear.

Como quem constrói, no deserto, cidades imaginárias.

* * *

Observação impertinente I

amant alterna Camenae
(Virgílio, *Buc.*, 3, 59)

Do encontro

Jamais como linhas que convergem para um mesmo centro. Antes divergindo, multiplicando-se e desmultiplicando-se em seu desdobrar. Ora tocando-se tangencialmente, ora afastando-se, para logo, em seguida, se reencontrarem como secante e circunferência, atravessando-se, diferindo, ferindo-se.

Nunca passivo nem paciente.

Combativo. Guerreiro. Viril.

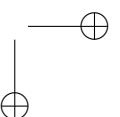
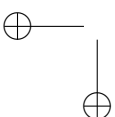
Difícil.

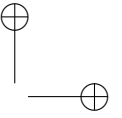
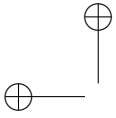
Impossível.

Mas experienciado e denunciado nos segredos dos seus meandros. Ensaiaando dizer-se nos obstáculos que descobre e no pressentido para além dos muros que se levantam e não permitem olhar mais além...

... o saber do encontro como profundo desencontro, vivido no espaço aberto de uma questão que o questiona diametralmente. O encontro sem ser sujeito de enunciados nem objecto de teorizações, sem idealizações nem conceptualizações – simplesmente, acontecendo, nas possibilidades várias dos seus modos, na plasticidade metamorfoseada das suas máscaras.

Ostensivamente conflituoso pede e exige a tácita cumplicidade das benevolências em confronto. Todas as definições falham e nenhuma grelha o torna legível.





Experienciá-lo é aprender “em acto”, aquilo a que se chama “diálogo”.

Encontro e diálogo mantêm entre si íntima e estreita ligação.

Ambos fazem as mesmas exigências.

A mesma im-possibilidade os governa.

No diálogo, as mono-tonias e as mono-logias cruzam-se, atravessam-se e dilaceram-se.

Afirmam-se e mantêm-se posições para se reforçarem auto-afirmações. Reforçam-se, cruzam-se, em razão, as auto-afirmações, reformulando, diversificando, atenuando, nuançando as posições.

Fluxo e refluxo do *logos* que não flui como rio, em corrente.

Antes mar e onda.

Agitado. Tumultuoso.

In-concluso.

Da acta do escriba pouco ficará para reter.

O *logos* do encontro fala de recomeços.

A regra é recursiva.

* * *

Apologia III

Vox faucibus haesit
(Virgílio, *Eneida*, 2, 774)

Da escrita

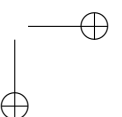
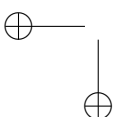
O mais dócil retira-se. O aprendiz dos aprendizes procura e recolhe-se na sombra.

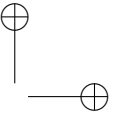
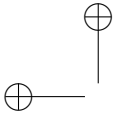
A sua presença foi, primeiro, um ponto de referência, uma direcção do olhar; depois, a pouco e pouco, puro apagamento.

A metamorfose operou-se.

O olhar vigilante deu lugar à escuta, tensa, intensa, expectante.

O que acontece, tem lugar, não frente a si, não à sua volta, não atrás de si – nem mesmo para além de si. Mas, apesar de si.





Só então algo acontece verdadeiramente que exige e requer a escuta. A espera.

O mais dócil aguarda o anúncio duma outra palavra, o momento de se deixar surpreender pelo sinal do inaudito.

Paciente e demorada é a escuta.

Como a “Bela Jardineira” vai regando e cuidando, calma e laboriosamente, o seu jardim. Atravessarão seus cuidados as lentas e penosas invernias. Persistentes verão aparecer os verdores extemporâneos, e à partida condenados, de uma qualquer precipitação primaveril. Da folha, de onde poderá florir a flor, só saberá a presença, em presença.

Só assim o in-esperado faz sentido.

O que dirá a Palavra não será o pequeno escravo de *Ménon*.

* * *

Observação impertinente II

graecum est, non legitur

Do Eros

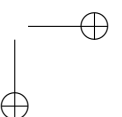
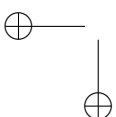
Cuidado! É um deus. Não conhece portas. Impossível o controlo. Ele é o que não espera convite. *Enfant terrible* – e com asas! – imprevisível vos surpreenderá nos inesperados recantos onde se recolhem as armadilhas mais cruéis. Divertidas, loucas, dolorosas. Lastimáveis. Amáveis. Lastimáveis. Amáveis.

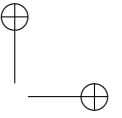
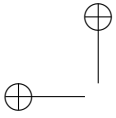
Atrevido expõe-se nas composições inimagináveis dos recursos dos discursos.

Olhar-vos-á surpreso, confuso, perturbado, cândido, no espelho da questão líquida que ingénua gera e administra o tempo.

Far-vos-á cair e levantar, rodopiar, voar.

Mantém-vos de pé.





Ocultá-vos.

Afasta-se para nada deixar ver.

Tem mil rostos, mil vozes.

É dele o timbre, a modulação, a melopeia, a melodia.

Está no não e no sim.

O movimento deve-lhe as asas. Voam com elas o que discorre, o que decorre, o que não decorre. O que ocorre.

Ele é o que inverte e perverte a ordem e as ordens.

Tapai os olhos e ele estará lá, fixo, espreitando, observando. A ironia dirá do seu olhar.

Negai-o e ele recusar-se-á ao aniquilamento, persistente a barrar-nos o passo, mais impertinente do que a sombra, a desdobrar-vos num face a face imperturbável.

Desprezai-o e rir-se-á.

Nunca será resto.

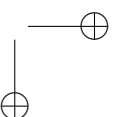
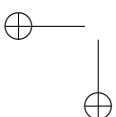
O banquete é a sua festa, o seu lugar por excelência. Único. Sempre e em toda a parte.

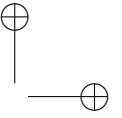
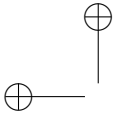
Da sua ausência só as SOMBRAS falam e conhecem o nome desconhecido.

exempli gratia

“A la edad de cuarenta años parecía un joven de veinte, con una belleza divina, siempre una característica importante en Cambridge,... terrible en su pureza no terrenal... El Dios le recibía... en una ascética habitación hermosa en su vaciedad casi total, donde un cuenco de madera con fruta sobre una mesa daba ya sola nota de calor... El Dios era exactamente igual a como se le describía: parecía un Apolo que saliendo de su estatua hubiera recibido la vida, o tal vez como el Dios Escandinavo Baldur, de ojos azules, cabellos claros, con una belleza que no tenía nada de sensual en él, sino que respiraba simplemente las cuatro virtudes cardinales griegas, a las cuales se añadía una muy exquisita delicadeza y gracia que le hacía a uno como un suave y lejano rayo de sol invernal. Lo que Wittgenstein estuviera pensando era de

www.lusosofia.net





la menor importancia, pero era muy superior a las confusiones y medias luces en las que vivían la mayor parte de los filósofos que conocía, por muy excelsos que fueran en cuanto *hombres* Había... una atmósfera extraordinaria que le rodeaba, algo filosóficamente santo que era, igualmente, muy distante e impersonal: él era ei *philosophe Soleil*. Uno estaba dispuesto a avanzar hacia sus rayos pero no había sido elegido por ei Sol... El té que uno tomaba con él sabía a néctar.”²⁰

* * *

Apologia IV

surge et ambula (Actos, 3, 6)

O nómada

Os povos do deserto vivem em tendas. Transportam-nas e levam-nas consigo nos longos percursos ao longo das intermináveis dunas. Erguem-nas uma vez e outra, incansável e naturalmente. Como o seu modo. O seu estar. Dispõem-nas segundo as regras que as regras do tempo e dos lugares regularam.

De resto, expõem-se, nos espaços amplos.

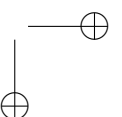
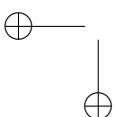
Expõem-se.

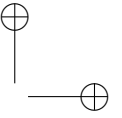
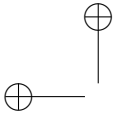
Para lá do deserto ficam os lugares. O aldeamento. A cidade. Na sua diferença. Na identidade do que pela ausência é presença no deserto.

Os povos do deserto conhecem o caminho e atravessam os lugares sem pertencerem a nenhum. Peregrinando, articulam, nos traços que inscrevem na passagem, a distância e a lonjura.

Abrem veredas e caminhos.

²⁰ Excerto de J. N. FINDLEY, “My Encounters with Wittgenstein” *apud* William Warren BARTLEY III, *Wittgenstein, trad.* Javier SÁBADA, ed. Cátedra, S. A. Madrid, 1982, 224-5.





Outros virão e perguntarão por quem passou. Mas os que peregrinam por estes caminhos não assinam os traços em que inscrita restou a passagem.

Os povos do deserto deixam só caminhos abertos. Em todas as direcções.

Não se fixam nem são fixáveis.

Um nómada-sedentário é algo de estranho. Um corpo híbrido, um animal mítico.

Um signo. Um sintoma.

Uma análise cuidada detectará um cadáver. Apenas uma máscara metamorfoseada da morte.

Cabe, então, no espaço duma
Sala.

Apólogo

anch'ío sonno piltore

(Corregio perante um quadro de Rafael)

Do Dom

Fala impossível do pequeno escravo do Ménon:

– Porque não sabia o que perguntaste, continuei perguntando.

