

A Filosofia e a Qualificação Filosófica

Antônio Abranches

Em recente reunião da Comissão Geral do Departamento de Filosofia, convocada com o intuito de regulamentar o Exame de Qualificação —exigência que faz a universidade, a título de quesito parcial para o doutoramento— concordou-se, sem dificuldade, que o objetivo mais geral do exame era o de «evitar os riscos da hiper-especialização». Eis que:

1) Não se deve compreender que estes riscos constituam uma possibilidade distante, um caso isolado ao menos na filosofia universitária brasileira. Constituem, ao contrário, uma ameaça presente, talvez excessivamente presente. Visto desta perspectiva, o exame assume um caráter preventivo.

2) Se não se trata de uma pura e simples condenação do especialista, ao mesmo tempo parecem ser várias as razões alegadas em repúdio à formação do filósofo como um mero especialista. Sejam elas quais forem, deve isto significar que a qualificação filosófica é essencialmente distinta da qualificação científica? E por que?

Em duas outras situações, reunidos os alunos, pôde-se observar que, não só a especialização *tout court* não era unanimemente indesejada, mas também, o que é mais importante, manifestava-se, entre opiniões contrárias, a preocupação de que a definição do exame eventualmente levasse a, ou exigisse, uma formação universalista do filósofo. Isto sim era algo a ser evitado como afronta à seriedade do espírito de pesquisa e do esforço de ciência. Em torno da oposição especialista/universalista esboçou-se apenas uma discussão informal, sempre intelectualmente honesta, tendo em vista uma definição da melhor formação filosófica ou, ao menos, da melhor formação do pesquisador em filosofia. Em meio à diversidade de pontos de vista manifestados, o que parece ser a marca, senão a condição eterna do debate filosófico, penso ter visto surgir a diversidade de pontos de vista sobre a natureza da própria filosofia ou da atividade filosófica contemporânea. Imaginei que a ocasião da publicação de uma revista do departamento, voltada para a universidade e, em particular, para os profes-

sores e alunos de filosofia era um convite e uma oportunidade para expressar minha opinião, não sobre a forma do exame —algo que só a experiência irá ensinar— mas sobre o vínculo que necessariamente se estabelece entre a excelência filosófica, as virtudes que a definem, as possibilidades de avaliação e o que paradoxalmente designamos como a situação histórica da *philosophia perennis*. Que a óbvia desproporção entre as possibilidades do autor e a importância do assunto seja perdoada no caso de esse comentário servir, ao menos, para encorajar uma discussão que já não é sem tempo.

Houve ainda um segundo motivo, tão ou mais importante que o primeiro, este outro de origem extra-universitária. Encontramo-nos, hoje, no Rio de Janeiro (e também em São Paulo ou Buenos Aires), numa circunstância em que tornou-se um hábito encontrar atulhadas as conferências sobre temas de interesse filosófico, ou ver multiplicarem-se os grupos de estudo, com ou sem orientação profissional. Do mesmo modo, dentro da própria universidade, cursos e palestras sobre os mais diversos assuntos parecem ser sempre precedidos, permeados, e às vezes literalmente tomados por uma extensa introdução, ou pelo que deveria ser uma digressão, ou um simples excursão filosófico. Nesta situação, um número nada desprezível de pessoas, das mais diversas faixas etárias —desacreditadas das velhas ideologias que pretendiam impor-se, como ainda pretendem, por meio da desqualificação apriorística da possível verdade ou significação de qualquer outro conjunto de idéias e incapazes de seguir vivendo anos a fio unicamente pela verdade do arroz natural, da paz perpétua ou do pseudo-hedonismo que a eterna complacência psicanalítica incentiva— tem manifestado não só a coragem e a disposição de recomeçar a pensar, mas também, o que não é menos importante, a generosidade de ouvir o que filósofos de profissão têm a dizer, não propriamente sobre a tradição organizada, mas sobre seus conteúdos altamente significativos e relevantes para nós. Nestas circunstâncias, o especialista parece ter subitamente revitalizado o fantasma que ronda seu castelo e que afasta o público da devida reverência a uma verdade da qual, de fato, ele, o público, jamais tomou conhecimento. (Também Kant, no prefácio da famosa *Crítica*, referindo-se aos *Denker von Gewerke*, anunciava seu «desprezo pelo despotismo ridículo das escolas, que alardeiam perigo público quando se destroem suas teias de aranha, das quais o público nunca tomou conhecimento, e cuja perda, portanto, não pode jamais sentir»). A seu fantasma, o especialista em filosofia chama, universalista. O universalista se confundiria, dentro e fora da universidade, com o autêntico profissional, passaria por *expert* sem sê-lo, um verdadeiro curandeiro filosófico. Com tal expediente o especialista busca impedir, com relativo êxito, qualquer aproximação entre filosofia e pensamento, entre a atividade filosófica acadêmica e a urgência de significação contemporânea do cidadão comum, o que inclui de novo o próprio filósofo. Porque, embora não queira admitir, também ele não possui, de modo particular, qualquer chave para a compreensão da situação. A atitude frequentemente hostil do especialista em filosofia, seu desprezo pelo pensamento do homem comum, não são novos, mas adquiriram contemporaneamente um significado político e filosófico de primeira grandeza.

I

Passo agora a me ocupar das dificuldades específicas de juízo da obra filosófica e, em consequência, das pretensões de validade do especialista e seu duplo —o universalista. Para isso, devo apresentar de modo sucinto um quadro da situação do filósofo face às realidades espirituais de nosso tempo.

Li, há muitos anos, numa obra de Koestler —*The Sleepwalkers, a History of Man's Changing Vision of the Universe*— uma frase de J. Kepler que, seja pelo desassombro, seja pela audácia com que foi proferida, desde então, voltou-me repetidamente ao pensamento, sempre recebida com simpatia e admiração. Até hoje, no entanto, me pergunto se, várias vezes remoída, compreendo plenamente seu sentido. O homem que demonstrou, depois de um longo e tortuoso caminho, a órbita elíptica, comenta com reverência provocadora seu achado (a terceira lei) sobre a **Harmonia do Mundo**:

Olhai, lancei os dados, e estou escrevendo um livro para os meus contemporâneos, ou para a posteridade. É o mesmo para mim. Bem pode [este livro] esperar cem anos por um leitor, uma vez que Deus esperou seis mil por um observador [...].

A verdade contida na asserção e traduzida na euforia de Kepler deriva do fato de que a ciência produz resultados visíveis e comprováveis universalmente, isto é, que sua produção conquanto dependa de um conhecimento específico que envolve a compreensão de determinados significados, pode ser apreciada —não apenas no que diz respeito à sua significação cultural, mas também de um ponto de vista estritamente cognitivo— em última instância, por qualquer um. A verdade científica, mesmo a mais sofisticada, tecnologicamente falando, *et pour cause*, deve ser passível de comprovação empírica até mesmo por um leigo. Ela é universalmente válida, não apenas porque, uma vez estabelecida se impõe a todos com força de necessidade, mas também —trata-se de um outro aspecto do mesmo fenômeno— porque se oferece à verificação de quem quer que seja. Isto significa que, tanto os objetos de dimensão terrena e manipulação cotidiana quanto as bizarras entidades cósmicas e subatômicas que servem a experimentações e observações previamente planejadas, devem submeter-se a um tipo de verificação possível de ser realizada por quem quer que possua intacto seu aparato sensorial. A comprovação da moderna teoria depende e, ao mesmo tempo apela para o *sensus communis*, ou seja, para o fato de que o que nos aparece, aparece a todos, e sob vários pontos de vista, com a mesma e coercitiva identidade (deixo consignado que me refiro aqui ao senso-comum, ou seja, ao sentido de realidade em apenas uma de suas acepções, pois na medida em que designa um sentido terreno de realidade, um contexto ou horizonte cultural, o caso muda de figura). Também o astronauta, cercado em sua cápsula por instrumentos que «sentem» para ele as ocorrências de seu entorno cósmico e traduzem estas ocorrências em símbolos ou em sinais, depende, no último instante da sequência de sensoriamento, da possibilidade de ver ou de ouvir a periferia de seus instrumentos. A última interface se dirige sempre às possibilidades dos sentidos em seu uso mais banal. A rigor, tais informações codificadas possuem uma aparên-

cia física cuja função é a mesma das demais —aparecer e poder ser percebidas por todos os sentientes. É bem provável que Kepler não estivesse consciente das tecnicidades que envolvem este argumento. Mais do que isto: ele não faz o tipo do cientista moderno, e seu êxtase diante da recém-descoberta «harmonia do mundo» é traído por um tom indisfarçavelmente escolástico. No entanto, ele sabia, como sabia Galileu, que a verdade e a beleza de seus resultados não eram especulativos e estavam apoiados na possibilidade de comprovação empírica.

Logo após haver Kepler se entregado ao delírio da conquista de uma verdade que é eterna enquanto dura e à infinita paciência, quase divina, de quem pode esperar pelo testemunho universal, a filosofia moderna fez sua aparição mais espetacular e influente. O móvel deste saber metódico e abrangente não dispunha mais do fundo existencial que envolvia o espanto platônico perante o milagre do ser, mas, a despeito do próprio Descartes, utilizava a dúvida hiperbólica como um ariete a fim de «*rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile*». A argila, Descartes pretendeu tê-la encontrado na presença fugaz do *cogito* que responde com analítica fidedignidade mesmo quando confrontado com uma hipótese-Deus de caráter maligno ou enganador. O sucesso tricentenário desta filosofia se deve a seu método secularizante ou intelectualizante. Mas, à sua importância e influência históricas não correspondem as virtudes filosóficas fundamentais, tais como as encontramos em Platão, Agostinho, Kant, ou mesmo Kierkegaard e Nietzsche. A filosofia cartesiana carece de profundidade. Como bem percebeu Jaspers,

[...] a dúvida cartesiana pressupõe que eu, enquanto duvido, também posso viver de outra origem que não a verdade de que se trata nesta dúvida.

Apesar de Descartes, provavelmente muito contra sua intenção, a concepção filosófica inoculada por sua descoberta do método e da independência deste em relação à origem, ao móvel do pensamento, ao que nos faz pensar, seria fatal para o desenvolvimento filosófico na modernidade. O método chama-se introspecção. O que ele alcança é o *cogito*. Mas daí não se vai a parte alguma, o mundo é indemonstrável. A certeza conquistada é uma arapuca que ensimesma quem nela cai. De lá é possível operar sobre o mundo, mas não é possível inferir como o mundo é. A quem jamais viu tanger uma corda de violão não se lhe adianta tentar suprir esta enorme carência oferecendo, em troca, a equação da onda, uma equação a derivadas parciais que descreve matematicamente, com absoluta precisão, aquele movimento.

Entretanto, o homem moderno imaginou haver encontrado aí um refúgio adequado, confrontado como foi com a inimaginável e esdrúxula situação de estar preso à superfície de uma bola que não apenas se move, mas literalmente zune através do espaço vácuo e gelado. O enorme esforço de humanização, de domesticação de uma natureza terrena originalmente hostil que se desenrolava em quase perfeita continuidade há muitos milhares de anos, foi como que, subitamente, lançado no mesmo vertiginoso vácuo. Nenhum cataclisma natural, nenhuma revolução política ou cultural teve sobre nós um impacto sequer comparável. Hoje nos encontramos estranhamente acostumados a esta situação. Não será, pois, excesso de sentido histórico recordar, uma só vez, que nossa visão das ocorrências humanas é agora universal, em virtude de termos passado a admitir que

nossa natureza terrena deve ser compreendida como mera exemplificação de um conjunto virtualmente infinito de possibilidades de situações semelhantes. Não importa que, ao que sabemos, nos encontremos ainda a sós em meio a uma profusão de estrelas. Nossa singularidade, boa ou má, parece ter-se perdido para sempre.

A resposta cartesiana, embora fatal para o pensamento, foi imediata. O que ela pretendeu oferecer foi a segurança soberana do fabricante que controla, passo a passo e integralmente o processo de produção. Mas, no que concerne às velhas questões de significado que dominaram o pensamento pré-moderno — qual o fundamento da existência e em que lugar ela se encontra no âmbito da criação — e que reapareceram agora radicalizadas, a filosofia moderna, na medida em que derivou da certeza vazia do cogito, emudeceu progressivamente até declarar que sobre o que não se pode falar, melhor faz quem não abre a boca. Este progressivo emudecimento da mais influente filosofia moderna, que estranhamente mentementementeacompanhou a destruição progressiva da Metafísica, guarda relação com —mas não tem origem em— a eterna dificuldade do filósofo em dotar seus «resultados» da mesma visibilidade que exibem os resultados científicos. O problema da invisibilidade do significado, que constitui por excelência a obra filosófica, e as dificuldades decorrentes de avaliação e comunicação de seu conteúdo já haviam sido compreendidos muito antes por Platão. Embora diretamente calcado no sentido da visão comum e corrente, o *noûs* não é um órgão de franca utilização. Entretanto, só o que ele é capaz de revelar pode orientar adequadamente a conduta ordinária neste mundo. O fato de que não compartilhamos todos o mundo da natureza supra-sensível, como compartilhamos cognitivamente o mundo fenomênico; ou seja, a circunstância de que o primeiro não faz parte das coisas que possuímos em comum e perante o qual o senso-comum parece inepto, levou, por assim dizer, a filosofia antiga a uma posição anti-pública, anti-política, isto é, colocou-a em permanente conflito com esta esfera do que é comum a todos, buscando governá-la a partir de critérios extrínsecos e negando, mesmo em tese, sua dignidade e autonomia.

O conflito entre o filósofo e a *pólis* teve origem emblemática na morte de Sócrates. Entretanto, enquanto durou a tradição, vale dizer, enquanto o mundo metafísico era uma presença real na existência e as idéias constituíam um mundo estável de padrões de juízo capazes de orientar esta existência em todas ou quase todas as situações, foi possível garantir autenticidade àquele conflito. Mas com o fim desta tradição e a ruína de toda estabilidade de valores e de padrões transcendententes de medida da conduta humana, onde ele sobreviveu, transformou-se numa espécie de elitismo ou culturalismo hipócrita que primeiro Rousseau e depois Kant renegaram. É o que este último nos afirma com palavras que revelam um pouco da grandeza humana que se esconde por trás da obra:

Sou por inclinação alguém que busca o saber; tenho sede de saber e conheço bem a ansiosa inquietude do desejo de conhecer mais, assim como a satisfação que deriva de cada passo dado. Houve um tempo em que eu pensava que isto era equivalente às honras da humanidade, e desprezava a gentalha que nada sabe. Rousseau me endireitou (grifo meu).

Nestas novas circunstâncias em que se perdeu um «mundo» mas se ganhou

a consciência pública de que «não é preciso ser sábio para ser homem», o velho problema de dotar idéias, por natureza invisíveis, de algum tipo de visibilidade que permita uma **comunicação fundada em evidências**, reaparece em sua inteira radicalidade. Kant foi o primeiro a entender filosoficamente a nova situação e a extrair as lições pertinentes. Ainda no bojo de uma tradição metafísica declinante — à perda de confiança nos sentidos correspondeu imediatamente uma perda de confiança em todas as faculdades receptivas, em particular, na verdade da contemplação — ele compreendeu a importância de **fazer distinções**. Duas delas parecem decisivas para a nossa discussão em torno das pretensões do especialista em filosofia porque ajudam a situar o âmbito e o alcance do juízo da obra filosófica. Vou apenas apresentá-las para tornar, quiçá mais claro, sob que perspectiva elas nos são úteis.

Em primeiro lugar — repito aqui, nos termos da filosofia de Kant a descrição da circunstância de que nos encontramos submetidos ao testemunho dos sentidos — a longamente remoída (por Kant) revalorização da sensibilidade resultou na destruição da bimilenar hierarquia entre **ser e aparência**. Atividade e receptividade são duas faces do intelecto e da sensibilidade. O mundo das aparências não é o mundo das ilusões, e temos tanto controle sobre nossas intuições quanto sobre a subsunção destas em conceitos. A faculdade de conhecer é originalmente **recognitiva, automática e, embora o cientista não se resume a ela** — enquanto pensa, especula, inventa engenhos, truques e experimentos, ou seja, enquanto imagina modos de interrogar a seu mando a natureza, ele se orienta pela idéia (regulativa) de que esta natureza é dotada de uma unidade sistemática — não apenas parte dela, como volta necessariamente a ela, presta-lhe tributo como um cidadão comum quando se empenha em atravessar a rua. A análise crítica da razão em seu uso teórico, ou seja, a análise dos limites da faculdade de conhecer é, antes de tudo, uma análise da capacidade usual de **recognição** que todos utilizamos cotidianamente, com vistas à orientação intramundana. *Mutatis mutandis*, se o mundo subatômico não o temos em comum, diante de nós, como uma catedral ou um navio, nem por isso o alcançamos numa intuição intelectual. Isto significa que a avaliação da excelência da produção científica não é problemática ou, só o é, num sentido muito distinto daquele em que é problemática a avaliação de uma obra que **não aparece**. O critério é explícito: ou funciona, e todos saberemos, ou não funciona e lastimaremos todos, até que nova investida seja feita. Naturalmente não pretendo negar que grandes conquistas científicas tenham derivado de rotundos fracassos, mas nos dois casos os resultados são literalmente visíveis.

Aqui, a especialização é uma exigência. A verdade do cientista é necessariamente a verdade de um fragmento do mundo das aparências. A totalidade deste mundo não se apresenta a ele como objeto possível de conhecimento, e do **ponto de vista do que nos aparece** esta totalidade é tão invisível quanto os significados com que ele, por um acaso, necessita lidar. Ele publica resultados e, no que concerne à sua verdade, não à sua heurística, despreza as operações invisíveis que porventura tenha realizado no caminho. De um ponto de vista estritamente pragmático — o autêntico ponto de vista do *homo faber* — é negável: as modernas ciências naturais compreenderam muito bem seu próprio plano de trabalho. A obra filosófica é, pelo contrário, necessariamente incondicional, não tra-

balha sobre hipóteses e por isto não alcança verdades objetivas. O filósofo não se resume ao que lhe aparece, mas, seja qual for a fonte de seu pensamento, esta o impulsiona para além das fronteiras da verdade. Esta é a raiz do problema da comunicação filosófica. Se não pode apelar, em virtude de sua própria natureza, para uma comunicação fundada em evidências, que lhe restará? Se a «verdade» não lhe aparece (descarto, pós-metafisicamente, que apareça ao *noûs*) e seu móvel —uma certa urgência do pensamento— não o abandona, não seria adequado descrevê-lo como um aventureiro navegante que se engaja em «empreendimentos que não pode abandonar, mas que, ao mesmo tempo, não é capaz de levar a termo»?

II

A segunda distinção crucial para nós, neste quadro, é a distinção entre fazer e julgar. Ela, por si mesma, é uma das mais eloquentes demonstrações do esforço de Kant para se situar num mundo que dava mostras de que, sem um já impossível recurso à tradição, se tornara difícil ajuizar o que é certo e o que é errado. É bem verdade que ele não desenvolveu sua teoria do juízo em conexão com problemas de ordem prático-moral, mas estética, e que certamente por isto foi capaz de expressar opiniões verdadeiramente aberrantes a este respeito (basta lembrar o horror nos olhos do pobre amigo que pensando ter encontrado refúgio seguro, vê o sábio entregá-lo a seu carrasco sumariamente e justificar de modo categórico que não se deve mentir, sequer por amor à humanidade). Não obstante ele pôde perceber, de alguma forma, que as esperanças em uma vida verdadeiramente humana exigem a atualização e a orientação de nossas faculdades reflexivas para o que se passa aqui entre nós, sob o céu estrelado. Embora a virtude essencial da obra filosófica não seja a beleza, mas a profundidade (e a gravidade que, em geral, a acompanha), na medida em que a teoria kantiana do juízo pode ser compreendida como a afirmação de uma oposição entre o caráter solitário da condição de todo aquele que produz uma obra —algo que é posto no mundo para ficar como sinal de nossa presença e referência de identidade, não para ser consumido— e o contexto necessariamente plural de quem a julga, para quem ela por natureza é feita, e perante quem, só, ela adquire realidade, estas reflexões nos interessam. De fato, a razão pela qual Kepler podia concordar em adiar por um século a revelação de sua glória é que sua possibilidade de comunicação não estava baseada em algo tão incerto quanto a opinião pública, ela não dependia em sua verdade específica de uma inspeção que percorresse diversos pontos de vista. O testemunho plural a que ela viria a ser submetida, apela para uma capacidade humana meramente cognitiva e, portanto, nula no que se refere ao seu poder de individuação. Tentarei explicar-me.

No reconhecimento universal de uma verdade científica o sujeito não investe nada, absolutamente nada, que o distinga como existência singular, ímpar, irrepitível e assim, inintercambiável. O plano da comunicação fundada em evidências dispensa o comparecimento da manifestação do fundamento pelo qual somos, univocamente distintos. Nestas formas gerais da consciência em que Descartes pensou ter encontrado um porto seguro,

não somos iguais, somos apenas indistintos. É a «igualdade» puramente negativa dos elementos de um domínio que uma variável percorre sempre com notável indiferença, que permite à recongnição seu fundamento comunicativo. Trata-se apenas de uma, conquanto vital, possibilidade de comunicação. Mas a algebrização cartesiana deste mundo de aparências que nos catapultou a uma posição, até então desconhecida, de poder operativo sobre ele, não só não o esgota no plano comunicacional —os significados são algebricamente inconversíveis, porque apelam para o que o intelecto ou a consciência em geral necessariamente excluem, o fundamento singular da existência— como provoca, isto é, provocou historicamente, um distanciamento incomensurável entre o que somos capazes de fazer e o que podemos compreender.

A situação da filosofia num mundo em que é impossível factualmente recorrer à autoridade da tradição —ainda que se possa recorrer a seus conteúdos— não permite ao filósofo agir como um Kepler. Do abismo que se abriu entre ciência e vida pública emergiram, em forma própria, as antigas preocupações que encheram de espanto os homens e os pensadores de outros tempos. Estas questões hoje, queiramos ou não, dizem respeito a todos. Neste sentido, a filosofia politizou-se, tornou-se assunto de interesse geral de uma forma que não é estranha a seu caráter. A ciência moderna nos revelou uma situação de fato, e deve compreender que não pode por si mesma resolvê-la. Tampouco o pode a filosofia. Fatos dificilmente podem ser destruídos, mas certamente não um desta magnitude. O que nos perguntamos todos é se e como poderemos conviver com ele. Aí, tanto a ciência quanto a filosofia encontram seu lugar perante as exigências públicas de significação e de orientação na situação. Para evitar mal-entendidos: naturalmente, não me refiro a exigências públicas institucionais; nada mais distante de mim do que a idéia, um tanto hipócrita, um tanto patética, de uma universidade ou de uma filosofia a serviço da sociedade ou dos trabalhadores. Nos últimos séculos, transformamos demasiadamente o mundo, agora trata-se de compreendê-lo. Portanto, realizar a filosofia não pode equivaler a suprimi-la. O sentido da politização da filosofia é bem outro. A «morte de Deus» —a exaustão de uma representação da transcendência— não foi um alívio, como se chegou a imaginar e o advento de filosofias científicas, filosofias da libertação e ideologias transformou a realidade num pesadelo tão inconcebível como nenhum ópio poderá jamais produzir. Do mesmo modo, a perda da crença na imortalidade da alma nos pôs novamente diante do problema de nossa finitude, da ancestral questão da mortalidade humana, para o qual, até agora, a única «solução» moderna parece ter sido a «fabricação da humanidade», ou seja, a construção mais ou menos frenética de um paraíso na Terra. Não há limites para tanta felicidade. Qualquer discordância a este respeito só pode ser fruto de má fé, prova insofismável da presença entre nós do inimigo objetivo. Talvez seja desnecessário lembrar que, para quem não aguenta tamanha felicidade, não há caminho de volta. Não se volta a ter fé, no que quer que seja, por decreto. E isto não é um lamento, mas uma constatação.

Diante disto, a pretensão do especialista em filosofia é de certo modo anacrônica. Não podendo apresentar, à maneira do cientista, resultados verificáveis empiricamente, nem podendo recorrer a uma autoridade perdida com o fim da tradição, ele permanece ensimesmado em sua verdade e só admite ser julgado por outro especialista, tão ou mais especializado que ele próprio. Nada do gêne-

ro ocorre com o cientista, pelas razões já apresentadas. Mas o mais grave é que desta atitude irreconciliada, não se viu resultar nenhuma grandeza filosófica. A obra do especialista carece de gravidade. Não foi preciso dizer a Platão que o filósofo é responsável. Exatamente por isto, é imperativo em toda luta que se pretenda travar com sua filosofia, a difícil recuperação em nosso espírito das enormes profundidades atingidas por ser pensamento. O especialista, em contrapartida, não se encontra perante o mundo, mas afundado em sua solipsística verdade. Não se considera responsável. Imagina que a certeza vazia de um fragmento invisível, sua coerência interna — e o apoio trazido pelas ciências auxiliares que ele inclui no *currículo*— seja o bastante, e que ele, como filósofo, nem deve ouvir as perguntas que o mundo lhe faz insistentemente quando repete: em que lugar estamos, pelo que somos? Cada vez que ouve perguntar onde estamos, só lhe ocorre responder: —estou aqui (quicá informe meridiano e paralelo). Jamais dirá que além do fato de estar aqui, tampouco sei onde estou. A segunda e necessária parte da resposta, —não sei onde estou—, repugna-lhe por vaga; falta-lhe não só qualquer tipo de sentido histórico, ele jamais experimentou o que seja o espanto. Seu *cogito*, seu cárcere, é o mais completo esquecimento, a mais completa indiferença.

Eis por que a teoria kantiana do juízo é uma promessa. Nela se encontra a sugestão de que a comunicação humana não precisa ser compreendida, unicamente, segundo o modelo da comunicação imediata que permite a orientação automática no mundo. Ela não serve quando uma existência quer falar a outra existência. Mas o que isto pode significar para quem nem se lembra que não sabe por que é? Como é possível alcançar comunicativamente quem apenas crê, mas vive como se soubesse, que a morte pertence unicamente à natureza? Nas condições contemporâneas, nenhuma obra filosófica — e nenhuma obra que não recorra, pois, a verdades universalmente comprováveis— pode mais prescindir do assentimento público. Nele deve ressoar sua verdade com esta ou aquela entonação. Ele é, não propriamente o juiz, mas, a possibilidade última de toda comunicação não fundada em evidências, mas em existências singulares, pelas quais e para as quais a liberdade e a transcendência tornam-se uma presença possível em cada vida e por consequência, no mundo. Que seja esta a situação, é algo que não deve nos horrorizar. Tampouco a filosofia acadêmica deve abandonar seus próprios critérios de excelência. Não proponho o absurdo (e sei que não faltará quem o proponha) de abrir os portões da universidade e, em nome de um famigerado democratismo, perder de vista, pelo lado oposto, a visão dos limites do juízo público. Mas contesto explicitamente a possibilidade de uma filosofia profunda que possa prescindir de uma comunicação ilimitada, por assim dizer, no espaço e no tempo, que deixe de lado a verdade de uma única vida, quando há verdade nesta vida. Ao contrário, acredito haver, ao menos em nossos dias, uma inequívoca relação entre o valor ou a excelência filosófica e a atualização deste tipo de comunicação. De qualquer forma não creio que a oposição especialista/universalista seja útil para avançar a discussão. Em primeiro lugar, porque se trata muito mais de uma equação, e depois porque é uma equação vazada nos termos do especialista.

III

Ao tentar aderir aos parâmetros da verdade científica, o especialista, ao mesmo tempo, deixa de lado e não responde à pergunta sobre o valor ou a «verdade» da atividade filosófica contemporânea. Nossa posição na universidade (e também perante a sociedade) não permite mais tanto descuido e esquecimento. Não devemos nos disfarçar e seguir fingindo sermos o que não somos. Filosofia e ciência, embora em mútua relação, não são a mesma coisa. Exatamente por isto, a verdade científica (coerciva, mas condicionada) não pode continuar pretendendo regular de forma excludente, como se fosse absoluta, os ideais da vida e da pesquisa universitária.

Só muito recentemente descobrimos que nossa capacidade de compreensão é limitada e, para nosso próprio horror, que podemos fazer muito mais do que podemos conceber. Mas também descobrimos, talvez em tempo, que não podemos viver num mundo que não somos capazes de compreender. Imaginou-se que a simples orientação intramundana pudesse processar-se sem recurso ao pensamento. Assim foi, de fato. Mas o que fez este **homem sem pensamento** foi realmente assombroso, e revelou-nos mais sobre as condições fundamentais de nossa existência do que qualquer evento ou conjunto de eventos anterior. A filosofia deve demonstrar mais sensibilidade perante um evento político desta natureza e desta magnitude. A crise de significados, o século XX instalou entre nós como um fato, ou seja, como algo que nos importa e que não podemos simplesmente eliminar ou esquecer. Marx, Nietzsche, Kierkegaard, todos os principais pensadores do século passado, anteviram o perigo com genialidade, mas não puderam evitá-lo. É completamente ridículo, responsabilizá-los pelos acontecimentos posteriores. Assim também, a recente reabertura do caso Heidegger erra o alvo, ao tentar deduzir de sua grandiosa filosofia uma demonstração de culpabilidade. A culpa política de Heidegger só tem interesse exatamente perante o pressuposto de uma incomparável profundidade filosófica. Fora um pensador sem importância, sua consumada adesão ao Partido Operário Nacional-Socialista passaria igualmente despercebida. Com isto se deixa de lado a pergunta que realmente importa: que tipo de realidade possui a ação interior que deriva do exercício das capacidades espirituais humanas, o pensamento, a vontade e o juízo? Que transformação produz, ou o que pode evitar? Se a profundidade, hoje, pode andar de braços com a covardia, será possível que a gravidade seja um atributo apenas do político e não necessariamente do filósofo?

Não há respostas definitivas a tais perguntas. Elas se dirigem não só ao filósofo profissional, mas em geral, ao homem carente de significações, o que, repito, inclui, novamente e sem vantagens, o próprio filósofo por profissão. Cada um por conta própria deve enfrentá-las.