

HOMENAGEM AO JOÃO LOPES ALVES

Ultrapassado um pequeno período de alguma hesitação inicial, decidi centrar a minha intervenção nesta sessão de homenagem, numa apresentação do magnífico pequeno ensaio do João Lopes Alves que tem por título SENTIDOS DA FILOSOFIA HOJE. Trata-se de um texto escrito em 1982 e publicado, pela primeira vez no nº 1 da revista LOGOS, de 1 de Junho de 1984, e reeditado em Maio de 2011, por iniciativa minha e da Professora Olga Pombo, no nº 2 da revista KAIROS desta Faculdade.

Decorridos mais de 21 anos, desde a data da sua redacção, a primeira coisa a observar é que o texto não ganhou a mais pequena ruga e continua a ser tão estimulante e tão apelativo como já o era, no momento da sua primeira publicação.

Quis o destino que, por motivo da sua reedição em Maio de 2011, este pequeno texto viesse a ser, a última obra publicada do João Lopes Alves, uma vez que esta segunda publicação veio a ocorrer, num período em que o seu estado de saúde era já bastante precário, a pouco mais de um ano e meio antes do seu falecimento ocorrido em Novembro de 2012.

Nem de longe me atreveria a comparar a importância deste pequeno ensaio, á de outras obras do João, designadamente *O Estado da Razão*, obra magna cuja gestação tive oportunidade de acompanhar ao longo de, pelo menos três ou quatro décadas, mas não me custa encará-lo como uma espécie de legado que o João nos deixa para que continuemos a nossa conversa, muito para além da sua morte, nesta aventura infinita que sempre foi, para ele, o ofício de pensar.

O texto em questão, *Sentidos da Filosofia hoje* é explicitamente apresentado como um convite para um debate, debate sem termo assinalável que prosseguirá enquanto existirem nesta Terra homens e mulheres que mantenham, ou preservem, a faculdade de pensar, ou seja, de questionar.

A abrir o debate, o João começa por observar, com extrema pertinência, que a pergunta pelo sentido não é uma interrogação que surja apenas no domínio da filosofia, mas uma questão que tende a surgir onde quer que se teorize, embora possa igualmente

dizer-se que o facto de propô-la já significa filosofar. Mas, suscitá-la, no interior da filosofia, ou no exterior dela, assinala, desde logo uma clivagem muito sintomática: quando se pergunta pelo sentido do direito, ou da biologia, ou do cinema, ou da linguagem, não se duvida de que existam, de facto, comandos jurídicos, a vida, os filmes, as línguas. Ora, no caso da filosofia, a questão do sentido tende a subsumir dúvidas de uma outra radicalidade: aquilo que se torna incerto é a própria possibilidade daquilo que se questiona. O que se põe em causa não é o sentido apenas, mas a própria filosofia. Estas dúvidas (será a filosofia um simples devaneio do espírito, um mero exercício estéril, uma forma de “falsa consciência”, o desenvolvimento cancerígeno de doenças da linguagem?) não são simples conjecturas da imaginação, mas atitudes intelectuais que tiveram vigência histórica e que, muito possivelmente continuam a angustiar quantos escolheram, na sua vida, o trato com o trabalho filosófico.

O cepticismo é uma das mais fortes e recorrentes “experiências da consciência”, como diria Hegel, talvez o mais forte sintoma daqueles desesperos da razão, dilacerada entre as ambições de um saber filosófico, erigido em metafísica, e os fracos poderes que exhibe nas ordens do que acontece, do que se faz e do que se conhece.

Como acentua Lopes Alves, o cepticismo sobre o sentido da filosofia (*o receio de que o sentido seja nenhum*) alimenta-se em duas grandes nascentes que irrigam, tanto áreas de elevada sofisticação epistemológica, como as representações literárias e até o senso comum: a primeira é a da relação ou a falta dela entre filosofia e ciência; a outra provém da velha alegação ineficácia do discurso filosófico nos terrenos da prática.

O modo como o advento da ciência moderna comprometeu o capital de crédito da filosofia é algo que foi tema de exaustivas e aprofundadas abordagens; visto que, nos tempos modernos, o casamento feliz, que se celebrou entre o experimentalismo e a formalização matemática, se revelou de uma enorme fecundidade no domínio das ciências exactas e naturais, foi postulada uma identificação entre conhecimento rigoroso e este paradigma científico, pelo que, não sendo a filosofia capaz de produzir enunciados empiricamente testáveis nem muito compagináveis com linguagens artificiais, pôde facilmente concluir-se pelo seu anacronismo, a sua esterilidade e o seu carácter mistificador, quando não tudo isto ao mesmo tempo. Foi assim que o grande movimento de ideias designado genericamente por positivismo veio a ocupar, no pensamento ocidental, o espaço que todos conhecemos.

Quanto ao divórcio entre a filosofia e a prática, trata-se de um problema muito antigo, talvez tão antigo como a própria filosofia, mas que, nos tempos modernos, com a conversão das ciências em tecnologias, característica da civilização industrial, com a concomitante aspiração de controlar o processo histórico em termos de uma necessidade rigorosa semelhante á que vigora no domínio dos processos naturais, veio agravar a vulnerabilidade do discurso filosófico, embora neste caso, de um modo geral, a recepção dos diversos positivismos tenha vindo a encontrar uma forte concorrência do marxismo ou melhor, dos vários marxismos. Como observa o autor, os “ismos” são sempre muito variados. E Lopes Alves acrescenta ainda, muito pertinentemente, que a questão de uma possível articulação do marxismo com a reflexão de tipo filosófico permanece em aberto. A optar por uma resposta afirmativa parece que se trataria de uma filosofia latente ou implícita, mesmo que se admita a tese do último Althusser que é precisamente essa ausência ostensiva de um dispositivo filosófico que produz efeitos prodigiosos adentro do marxismo. O caso é duvidoso; mas o que é certo é que o facto de que Marx e Engels preferissem designar o seu corpo teórico por “socialismo científico” diz mais do que os brilhantes paradoxos de Althusser sobre a pretensão de fundo que animou o núcleo duro do marxismo, uma “ciência da sociedade” que Engels vislumbrava em continuidade racional, ou mesmo de homologia, com uma “ciência da história da Natureza”.

Seja como for, não parece que as interrogações filosóficas possam registar, neste domínio, o ganho de muitos pontos. Talvez por isso mesmo, Althusser, ao comentar, há já alguns anos, as debilidades do discurso filosófico, recordasse que ainda hoje, como nos tempos do *Teeteto*, o filósofo continua a ser uma personagem eminentemente *cómica*: olho nas estrelas, pé no buraco, o filósofo faz rir a serva da Trácia.

Mas o caso é que, mesmo quando acontece – e acontece repetidamente – o pé no buraco do filósofo ainda dá que pensar.

E a este respeito, observa Lopes Alves, é instrutivo comparar os estereótipos da comicidade do filósofo, tal como figura nas representações recorrentes do senso comum, da literatura e até da filosofia, e os estereótipos ameaçadores: salvo raríssimas excepções como a da imagem um pouco lunática do Professor Tornessol das histórias do Tim-Tim; a imagem do cientista tende assumir o perfil do animal de presa, do demiurgo possesso de uma vontade de domínio das coisas e dos outros. Quando se fala

de ciência logo nos assomam à lembrança imagens de Frankenstein, o Dr. Moriarty, Strangelove, ou o estereótipo colectivo das distopias negras de um mundo feito à imagem e semelhança das lógicas científicas. Parece óbvio que, se o fantasma do filósofo é o polichinelo desajeitado que faz rir, o fantasma da ciência é o papão faz medo. Como se o temor ancestral perante a onipotência da natureza tivesse sido ofuscado pelo novo terror que provoca o *domínio sobre a natureza*; a ciência confiscou o poder, ou melhor, a ciência é o poder.

Em caso de prevalência desta perspectiva do mundo que, se não domina ainda realmente as coisas, domina, pelo menos as imaginações, o espaço da filosofia arrisca-se a ficar muito rarefeito: ou ficará subordinada às realizações da ciência, como acontece nos projectos positivistas da filosofia como “síntese das ciências” ou como a sua lógica de unificação, que aparecem como sucedâneos, em tom menor, das antigas pretensões da “filosofia primeira” ou “última”, cujos contributos de valor acrescentado não têm sido notáveis, ou poderá manter-se como posto abastecedor de suplementos de alma de eruditos, confinada nos limites de um discurso morto, como o de estudo do latim ou do antigo grego. Como nota ironicamente Lopes Alves o ponto fraco de semelhantes projectos é o de que ninguém fala latim, latinistas incluídos, pelo que acabam por falir. Será este o destino da filosofia?

Não se pode excluir peremptóriamente uma tal hipótese (do futuro não pode excluir-se peremptóriamente seja o que for). Há, no entanto razões para não dar o óbito como provável. Os anúncios da morte da filosofia multiplicam-se há, pelo menos, mais de um século. Mas, como disse Mark Twain, a propósito de uma antecipação do mesmo tipo que lhe dizia directamente respeito, estes anúncios “padecem de algum exagero”, e um indício, entre todos, de que se trata de um exagero é o da persistência, contra ventos e marés, das interrogações filosóficas, João Lopes Alves prossegue: o certo é que, mais do que a Igreja Católica, quase tanto como a China, a filosofia *dura*. E dura actuando em mentes que não são, com toda a evidência, as mais tontas dos homens e mulheres deste mundo. Não significará esta duração algo mais do que o simples facto de durar?

Exactamente como o João Lopes Alves, creio que a filosofia jamais morrerá enquanto houver homens e mulheres possuídos pela ideia fixa da verdade. Isto não significa que estejam de posse dela, significa, o que é muito diferente, que a verdade os possui. O que é insuportável ao filósofo não é o erro, o filósofo sabe (mesmo que não

saiba mais nada) que errar é humano: o que lhe é insuportável é a mentira, o erro intencional.

Não será que a radical incerteza da filosofia é consubstancial á própria emergência e á durabilidade do pensamento filosófico? E se a incerteza não fosse um sintoma de desnecessidade, mas pelo contrário, uma razão de necessidade?

A partir desta interrogação fundamental, o João Lopes Alves passa a comentar os diferentes modos como a comunidade dos filósofos, que não pode aceitar pacificamente o estatuto de fragilidade ou de subalternidade em relação ao mundo das ciências que se tem atribuído à filosofia, tem ensaiado diversos tipos de retaliação, com variantes estratégicas e táticas que vão desde o ataque frontal, com a maior ou menor concentração do poder de fogo, até aos movimentos dispersos da luta de guerrilha.

Entramos assim na parte mais polémica do ensaio, onde o autor rejeita e reenvia, em direcções opostas, “dos à dos”, como diriam os franceses, tanto as pretensões imperiais daqueles que projectam definir a filosofia como uma meta-ciência, o que corresponde á ambição de totalização da antiga Metafísica, como a dos franco atiradores, em geral, ou quase sempre dissidentes dos marcos institucionais da comunidade filosófica.

Em relação ao projecto de erigir a filosofia como rainha das ciências, João Lopes Alves comenta, com alguma ironia, que é de temer que estejamos perante mais uma ilustração da conversão das tragédias em comédias que Marx apontou como uma constante histórica. E – prossegue o autor – como para ser Aristóteles não basta vestir-lhe a pele, tem que reconhecer-se que os poderes desmedidos desta nova metafísica soberana não têm podido afirmar-se fora do âmbito dos círculos hermenêuticos que a reivindicam.

Que não são muito convincentes as credenciais desta metafísica globalizante reajustada ao período pós-ciência moderna, é o que proclamam também aqueles filósofos que recusam a estratégia do ataque frontal e optam pela guerra de guerrilha. É esse o sentido da abertura de um espaço para a filosofia como um modo interrogativo de estar no mundo, o cultivo da dívida permanente, o apelo a uma estética da ironia, como a praticada por um Kierkegaard.

Como parece evidente, a contraposição destes dois polos representa os limites extremos da procura de um espaço próprio onde a filosofia possa voltar a respirar desde que o advento a ciência moderna começou a minar os conceitos especulativos da antiga metafísica.

Mas, para o autor o ensaio que me propus apresentar, as tentativas de adequação do viver e do pensar, mesmo quando têm a preocupação muito salutar de reconduzir o trabalho filosófico à experiência viva e vivida dos homens com vista a abrir uma dimensão moral que não pode ser obliterada, acaba ou esgota-se a maior parte das vezes na ingenuidade de propor uma forma de subordinar do filosofar e das experiências humanas em geral, às pulsões da vitalidade natural dos instintos, pelo que há que reconhecer que os mestrados do corpo são totalmente alheios á intencionalidade do projecto filosófico.

Lopes Alves tem o cuidado de destacar que tal afirmação não significa nenhum desprezo pela vitalidade, nem qualquer tirania destrutiva do logos sobre as paixões “libertárias” do corpo. O caso é que as sagezas que investem directamente o corpo acabam por se traduzir, não na libertação deste, mas, pelo contrário, na sua instrumentalização, como ressalta com expressiva nitidez em certas expressões do pensamento oriental. O que se passa na experiência filosófica, que começa por desdobrar o pensamento reflexivo e os interesses imediatos do corpo, é precisamente o contrário: não só emancipa uma dimensão autónoma do pensar (o que é evidente) como também – *coisa que não aparece como uma evidência* – permite libertar o corpo de uma sujeição directa aos ditames do espírito. Isto porque o surgimento da filosofia pressupõe como condição de possibilidade a autonomização de uma esfera de subjectividade *pessoal* – uma noção que, nas palavras do João Lopes Alves – não é existencial-vitalista, mas ético-jurídica. Já que a filosofia não pode ser voz ventríloqua do corpo, mas um falar de pessoas, a emancipação possível do indivíduo como sujeito autónomo dá-se, se se der, paralelamente à emancipação virtual do corpo como corpo. Pelo contrário, nas disciplinas do corpo e do pensamento – onde o corpo disciplina o pensamento e o pensamento disciplina o corpo – o corpo é laminado, em lugar de libertado, pelo que o princípio da individualidade é duplamente expropriado.

Talvez por isso, nada é mais parecido com um faquir ou um samurai ou um faquir, do que um outro samurai ou outro faquir, mas seria absurdo padronizar um tipo

caracterológico para o filósofo. O perfil que se poderia desenhar para a actividade filosófica não pode referir-se a atributos de singularidade existencial mas á relação com a objectividade do pensamento: o único perfil pelo qual podemos identificar um rasto comum à generalidade dos filósofos, é o de que todos se mostrem possessos da ideia de verdade; não da sua verdade mas da verdade, mesmo que a verdade seja, para alguns, não haver verdades. Talvez fosse isso aquilo a que Aristóteles queria aludir quando disse que a diferença entre o filósofo e o sofista é devida à diferença de vida de um e outro. Não se trata de uma diferença que posse ser avaliada em função maior ou menor acumulação de conhecimentos ou de uma maior ou menor capacidade do seu exercício; neste capítulo o sofista até pode ser (e em certo sentido é sempre) mais sábio do que o filósofo; a única e grande diferença provém de distintas práticas morais na prática do pensamento. O filósofo não trafica com o pensar. Também como ele, tal como dizia com o nosso Ricardo Reis, abomina a mentira porque é uma inexactidão, ao passo que para o sofista, a suprema proeza consiste em fazer passar como verdadeiro, o mais falso dos discursos.

Neste ponto, abandonando por escassos momentos o papel de mero apresentador, julgo dever observar que é, neste ponto, que a extrema actualidade do texto do João Lopes Alves sobre os sentidos da filosofia se revela com maior nitidez. Efectivamente, vivemos hoje tempos sombrios onde tudo sugere que os sofistas ganharam a partida. Por toda a parte, o valor espírito, como diria Paul Valéry, está em baixa acentuada. Nunca terá sido tão urgente a batalha pela inteligência e pelo regresso do pensamento, a luta contra a imbecilidade que grassa por toda a parte e ameaça transformar o Mundo no Imundo automatizado e submergir os seres não-inumanos num oceano de dejectos prenhos de pessoas e coisas descartáveis.

O tema é grave e envolve, como acontece sempre nos grandes momentos, um regresso á origens, a uma reflexão a que o João nos convoca sobre o que está na origem da decisão de filosofar. Se comparecermos a este encontro, se aceitarmos o convite, poderemos vir a descortinar que, como diz João Lopes Alves, que, na origem da decisão de filosofar está uma *decisão da vontade*, um preconceito em favor da razão que suporta o projecto filosófico. E, se escavarmos ainda mais na nossa ânsia de ir até ao fim da cadeia de razões, talvez venhamos a descobrir que a ideia de uma cadeia infinita de razões é a mais eloquente metáfora da irracionalidade. Fundar a razão é uma tarefa insensata; nada sustenta a razão, a razão, como Wittgenstein dizia da lógica, a razão

sustenta-se a si mesma, ou não, a loucura também existe, também é uma possibilidade do seres não-inumanos. O edifício da razão não pode ter fundamentos racionais porque é apenas no âmbito da razão que pode haver razões, motivos, que nos movam, ou não. Só há razão e razões, para um ser que não é completamente dominado pelo instinto e é capaz de desejar, para além das pulsões que compartilha com todo o reino animal. Como observou Kojève, toda a vida humana é feita de “desejos desejados”.

Por isso, o edifício da razão é uma construção bizarra onde os alicerces não podem ser, por princípio, mais seguros do que todo o resto da construção e são solidários das paredes-mestras e dos contrafortes. É algo como aquilo a que Lewis Carroll chamava uma “*tangled hierarchy*”, expressão inglesa que não é fácil de traduzir exactamente (“confusa” ou “complicada” ficam aquém do que se quer dizer, tal como “enrolada” ou “torcida”, a não ser que neste último caso se pense numa banda de Moebius).

O texto do João não diz isto, ou tudo isto, mas duvido que esteja a atraiçoar o seu pensamento. Porque, no fundo, é tudo isto o que o João quer dizer quando convoca o debate Sócrates-Calicles, na República de Platão e observa como, a certa altura, Calicles faz gripar o motor dialéctico de Sócrates quando lhe objecta que, diga Sócrates o que disser, o jogo da razão não lhe interessa. Contra este argumento – que não é um argumento – Sócrates não obtém, a nível lógico, o mesmo êxito que consegue perante outros interlocutores e não o obtém porque o que Calicles recusa é justamente esse lugar, o lugar de interlocutor. De facto, como o João comenta, não é possível jogar xadrez contra um adversário que usa o tabuleiro, não para mover as peças, mas como arma de arremesso que atira à cabeça do parceiro. Esta possibilidade jamais é tematizada por Platão senão por formas alusivas que perpassam elegantemente ao longo dos seus diálogos. Neste caso, Sócrates não convence porque não pode convencer e lança mão de alguns passes de magia de puro terrorismo verbal. O que Platão parece subentender, nesta passagem é que, contra os Calicles deste mundo, só Calicles e meio.

Há que dizer, então, que a experiência filosófica, a diferente “escolha de vida” que é a escolha da filosofia aponta para uma intencionalidade na relação inter-humana que tem que ver originariamente com a violência e a sua contenção.

O que está na origem da intenção filosófica, aquilo que emergiu no “universo espiritual da polis”, na expressão de Jean-Pierre Vernant, foi a tentativa de sublimação do arbítrio da violência natural, com o seu séquito de temores e tremores, pela

afirmação da proeminência da palavra como tessitura conjuntiva do poder, capaz de absorver o “direito do mais forte” reclamado por Trasímaco, submetendo-o às leis de uma dialógica, conversora dos conflitos humanos em razão, apreensível no seio da circulação-comunicação inter-humana que é a palavra – *o logos*.

Como assinala o João Lopes Alves, resta saber se isto que foi história de gregos, não é só história, nem só de gregos.

Há que pôr à prova as observações de Hegel sobre a possível actualidade – ou quem sabe, a eternidade, porventura, a única que há – do antigo: as experiências passadas da filosofia foram passado, apenas do ponto de vista histórico, mas como experiências humanas universais, como degraus da consciência histórica dos homens, são um eterno presente sempre revisitável, experiência comum de quantos se dediquem a filosofar, de onde decorre que a historicidade seja uma dimensão constitutiva do trabalho filosófico.

Aquilo que a emergência do político, como condição de possibilidade e de necessidade, do nascimento da filosofia, põe em evidência é a abertura de um *espaço público* onde possa produzir-se um questionamento num espaço virtual de comunicação partilhada numa dialógica de livres consciências que aponte no sentido da superação do terror da pura violência ou da opacidade enigmática de verdades sacerdotais, subtraídas, por definição, a uma compreensão virtualmente acessível a todo o género humano.

O que isto assinala é que a liberdade do sujeito que está na base da possibilidade de filosofar constitui um pressuposto indefectível da filosofia; esta relação é biunívoca: só há liberdade num estado racional, porque só há razão num estado de liberdade.

Por isso, as razões da razão filosófica, virtualmente acessíveis a todos os homens, as suas “verdades” jamais podem configurar-se como enigmas oraculares entesourados por intérpretes autênticos, mas têm que valer no plano da “comunidade cósmica” de que fala Kant na *Crítica da Razão Pura*, ou a “comunidade universal de consciências” de que fala Hegel no seu Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. A ciência filosófica, se a houver, só pode ser *cons-ciência*, algo que só se efectua entre nós e conosco.

A filosofia jamais pode ser a proeza individual de quaisquer magos do espírito: só pode afirmar-se como a enunciação de um discurso objectivo que é a fala de uma realidade meta-pessoal, que só existe, e *consiste*, enquanto é falada por pessoas.

A filosofia, como tudo neste mundo finito, tem pressuposições que são as *idealidades* que não existem mas consistem, e projectam um plano de infinidade ideal onde habitam os valores que dominam as nossas vidas (ou não, e isso é que faz a diferença a que aludia Aristóteles).

E aqui chegamos ao ponto fulcral do pequeno ensaio de tenho vindo a glosar: o exercício filosófico, tanto hoje, como ontem não tem sentido, se não questionar (isto é, se não como admitir efectiva possibilidade humana) que no mundo dos homens (natureza, subjectividade e história) haja a virtualidade de um saber (*lato sensu*) das coisas deste mundo.

Como observa Lopes Alves, isto é algo que mesmo as filosofias anticientíficas ou antifilosóficas têm que problematizar; se o excluem à partida, não chegam sequer a afirmar-se como filosofia.

E obviamente é aqui que se inscreve a bifurcação moderna entre “ciências” (em sentido estrito) e “filosofia”. Se aquilo que vimos dizendo, até aqui, tiver um módico de pertinência, então, as raízes do científico e do filosófico mergulham no mesmo solo, e brotam da mesma raiz; a questão em aberto e a de saber como divergem e porque divergem.

Como ficou atrás assinalado esta questão não se resolve arvorando a filosofia em supremo tribunal de justiça das instâncias científicas, nem, muito menos, como super ciência capaz fundamentar, hierarquizar, totalizar e valorar todas as suas manifestações teóricas e práticas. Não vemos que o trabalho filosófico possa suportar convincentemente tal ambição, nem sequer na sua versão mais modesta de prestimoso mestre-sala de um baile interdisciplinar que poria a ciências a valsar umas com as outras (só que estas não se mostram muito dispostas a respeitar nem as marcações nem o compasso e persistem em continuar a dançar ao som das músicas que vão elas próprias criando).

O que do lado das ciências resiste a estes propósitos unificadores é a própria natureza do trabalho científico, visto que os seus procedimentos internos de validação se mostram intrínsecos ao campo específico de cada ciência.

Do lado da filosofia, interessará fundamentalmente chamar a atenção para aquilo que a antiga pretensão metafísica recalcou e que as actuais derivas unificadoras tendem

a camuflar: o facto de que a necessidade da filosofia provém muito mais da intenção, digamos, crítica de *prospectar aquilo que não se sabe* do que á sistematização do saber construído.

E se voltássemos a levar a sério o sentido originário da filosofia, antes da instituição da Metafísica? Originariamente a filosofia brotou de um impulso de procura de um saber, que, como procura, supõe sempre que não se tem o que é procurado. Como se disse atrás, sábios eram os sofistas (que hoje se chamam especialistas), não os filósofos.

Aqui se verifica um reencontro com o nosso tópico inicial quando referíamos que a força da filosofia, isto é, a força do questionamento, ou do pensamento, é uma força feita de fragilidades, e reencontramos o inevitável Sócrates. Aquele que dizia: quando convenço alguém que é ignorante, logo as gentes imaginam que eu pretendo saber o que ele ignorava. Mas não, o filósofo também não sabe. Só que é preciso não saber. O estatuto do *não-saber* é extremamente exigente em filosofia.

Há muitas formas de não saber: por exemplo, nada sei, porque nada se pode saber, tudo se furta e é enigmático, ou por que nada tem sentido e tudo é absurdo. Existem estas experiências limite dos desesperos da razão, experiências que são aptas a fecundar as catarses da arte, mas não convém à empresa filosófica que visa transcender esta desesperança radical.

Outra forma de comentar o nada sei, consiste em dizer, nada sei porque tudo se equivale. Optar por uma ou outra verdade, depende da época, ou de um juízo probabilístico, ou do poder de sedução dos discursos. Esta forma de modulação do sentido da filosofia, segundo o paradigma racional da pesca à linha (Platão) ou como marketing dos produtos do pensamento, também não convém a quem quer pensar autonomamente, ou pensar por si, que no fundo, é o que significa filosofar. Aliás, como lembra Lopes Alves foi mesmo contra semelhante sofística que se condessou aquilo que veio a ter o nome de filosofia.

Como se deve, então, entender o nada sei? João Lopes Alves arrisca a seguinte sondagem:

“Nada sei, porque me obrigo a saber a fundo tudo o que possa ou deva saber e, por esta prática do não-saber, ponho a descoberto que o saber é uma desconstrução criadora de novos saberes”.

Com a modéstia que o caracterizava e que nada tinha de falso, o João comenta assim a sua fórmula:

A fórmula será pedante, estilisticamente não vale grande coisa mas devo confessar que me soa melhor. Muito melhor mesmo.

Então, o sentido da filosofia seria o de descobrir e disciplinar esta sua descoberta de que não há saber absoluto terminal, pré ou pós fundável, mas *saber e verdade em construção*. É por força desta indefectível lacuna, ou fraqueza ou defeito (diria Bernard Stiegler), por esta travessia não de desertos mas de povoados, que “nos abrimos à verdade” (Merleau-Ponty). E o João comenta; Excelente fórmula “nous sommes ouverts à la vérité”

Abertos, não fechados em casa, como amantes de uma verdade mantida como concubina num harém, de que o filósofo fosse o guardião e oráculo. Será, então, este o sentido ou alguma coisa do sentido da filosofia?

Façamos uma recapitulação: o “sei que nada sei” filosófico obriga a um constante comércio, em pormenor e em profundidade com aquilo que se pretende ter o direito de não saber, pois sem aprofundar até aos seus limites extremos, o que se pode saber, não é legítimo reivindicar que não se sabe.

De onde se deva reconhecer que a ciência é constitutiva da filosofia (convicção teórica que foi partilhada por pensadores tão diferentes como Popper e Althusser). O que deve ser entendido, não nos sentidos já antes comentados de conferir à filosofia poderes de soberania sobre as ciências, ou, inversamente, de coloca-la ao serviço de tarefas científicas, mas no sentido de compreender que *a ciência é a questão prévia da filosofia*. E aquilo que a ciência pode e deve esperar da filosofia é que a filosofia filosofe, em vez de lhe vir dar comandos legiferantes ou morigeradores.

O que pode ser isto? Isto é, o que pode significar filosofar sobre as ciências? Pode significar, antes de mais, o questionamento crítico do trabalho que se faz nos campos científicos, não de fora, em nome de uma razão *supra omnes* pretensamente ditatorial

mas tendencialmente estéril, mas, por dentro respeitando as exigências cognitivas intrínsecas ao domínio criticado. Se faltar a observância deste requisito mínimo do conhecimento de causa, não deve estranhar-se alguma exasperação ou uma indulgente displicência no trato dos cientistas com a filosofia.

Questionar as ciências consistirá, portanto, numa actividade de clarificação activa que, ao testar as ciências, possa suscitar pela remoção das falsas certezas, a in-ciência, como novo campo de investigação e descoberta. O que corresponde a delimitar, no campo da ciência, aquilo que não tem legitimidade de ciência, mercê de um processo de clarificação do que é (ou vai sendo) ciência.

Filosofar pode e deve significar também uma meta-crítica da própria crítica filosófica, como tem sido explorada mais recentemente sobretudo pela Escola de Frankfurt, como clarificação da crítica dos conhecimentos que pode desenvolver-se numa “teoria crítica da sociedade” (Habermas), na medida em que se propõe questionar *quem* critica, o *donde* se critica e o *como* acontece que os objectos criticados se apresentem sob modos de produção e reprodução que impossibilitam a crítica.

É este movimento de meta-crítica que permite abrir no argumento filosófico a dimensão ético-política da própria génese e inserção social dos procedimentos do conhecer e do agir (dimensão que, como todos sabemos não é propriamente a da santa paz do Senhor) mas pode e deve, fazer retroagir o trabalho da crítica até aos escaninhos dos próprios dispositivos sociais, institucionais e metodológicos de produção dos conhecimentos, já que todos sabemos ou temos a obrigação de saber que as estratégias de produção de conhecimentos são, mais do que sobre determinadas, são *atravessadas internamente*, por orientações referidas aos grandes conflitos humanos que se não têm origem na ciência, mas sabem fazer-se passar por ciência, sendo que, se, acerca disso, tivéssemos que concluir que a filosofia nada tem que dizer, melhor seria baixá-la já à terra, sem esperar que o seu adiado cadáver se desfaça em pó.

Se filosofar tem realmente algo que ver com este programa de exigências, então, longe de pairar por sobre o mundo como um conhecimento majestático que ditasse aos homens e às coisas aquilo que são, ou deveriam ser, o filosofar é apenas um de entre os muitos modos de pôr à prova as faculdades da razão humana onde quer que os homens vão efectivamente agindo e sendo. Em todos os recantos teóricos e práticos da experiência humana, a filosofia pode espreitar. E ela espreita em todas as instâncias de

relacionamento dos homens com o mundo material que os envolve e os constitui, espreita nos lugares da humana “insociável sociabilidade”, como espreita nas zonas de formalização do pensamento que assim se produz e se interroga, como não deixa de espreitar nos bastidores da encenação do “l’homme de l’homme” e os diferentes modos de produzir a sua dimensão política pois aquém da dimensão política, nem sequer é concebível a exigência filosófica: “no princípio é a dialéctica, porque no princípio é a cidade”, escreveu Livio Sichirollo, falando dos gregos, isto é, de nós.

Estamos perante um arco de tarefas muito amplo; a filosofia aparece como o decatlonista que tem que fazer todas as provas, por dever de ofício. Não para tentar bater os recordes de conhecimento dos especialistas; a sua performance é diferente, é a de testar esses recordes, aferi-los, contar os pontos “sopesar tudo”, como diria Montaigne.

Estas considerações apontam no sentido de procurar relançar, em novas bases a difícil questão do enciclopedismo filosófico; após tudo o que foi assinalado anteriormente, não parecem muito consistentes os projectos filosóficos que alberguem a pretensão de erigir a filosofia em tribunal de última instância com um poder soberano de unificação ou de supervisão, mas já nos parece perfeitamente legítima a ambição de inscrever o seu questionamento crítico numa perspectiva “macroscópica” (entendendo esta palavra no sentido em que a concebeu Joel de Rosnay, ou seja, um instrumento que permita, à semelhança do microscópio e do telescópio, tornar visível o invisível da complexidade das realidades sistémicas), uma perspectiva que permita apreender aquilo a que Hegel chamava “os universais concretos”, redes de acção e reacção dos resultados da teoria e da prática. O que está aqui em causa é uma extensão da crítica que vai até ao reconhecimento de que, nas palavras de Edgar Morin, “o único conhecimento que valha alimenta-se de incertezas e que o único pensamento que valha terá que manter-se à temperatura da sua própria destruição”. Numa perspectiva desta ordem, as pretensões cognitivas do pensamento filosófico estarão irremediavelmente comprometidas. Nas palavras que eu próprio usei, há já mais de quarenta anos “uma filosofia que hoje se encare sem ilusões sabe que o seu discurso não é da ordem do conhecimento mas da ordem do *reconhecimento* e da *prospecção*”.

No fundo é esta a perspectiva partilhada pelo João Lopes Alves que neste ponto recorre às palavra que escrevi há mais de 40 anos: “a tarefa de uma reflexão filosófica

desmistificada e desembaraçada das suas pretensões constitutivas e fundantes não é a de conhecer o que é, mas a de pensar o presente que se faz e projectar o futuro que há-de ser, que não pertence ao domínio do conhecimento, mas ao domínio da acção e da esperança”.

E nas suas próprias palavras, competirá, pois, ao trabalho filosófico o reconhecimento crítico e meta-crítico das obras do conhecimento, imbrincadas na sua relação com as dimensões epistemológicas, metodológicas, éticas e políticas, e do mesmo passo, prospectar o futuro do (ainda) desconhecido delimitando o “indizível” pela rigorosa delimitação do “dizível”, tarefa jamais encerrada nem imunizada dos riscos da verificabilidade que vai abrindo no ser do saber a possibilidade do não-saber.

Talvez também porque, como é condensado no belo aforismo de Karl Jaspers, o não-saber possa ser porventura, a origem do ter que querer.

Daí decorre o estatuto precário do filósofo, esse personagem de cultura onde como disse Merleau-Ponty, “concorrem inseparavelmente o gosto da evidência e o sentido da ambiguidade”. Com efeito, o filósofo apresenta-se, ao mesmo tempo, como homem de lei e homem de transgressão: de lei porque é homem de razão e a razão é a lei e esta é a razão, mas também de transgressão porque, ao contrário do inolvidável anti filósofo português que dizia “Nós não discutimos a Autoridade” (e punha maiúsculas na voz) o filósofo discute sempre. Porque não há lei que não tenha emergido da discussão, ele sabe, ou pressente que nenhuma lei é inquestionável.

Mas, se é este o sentido a filosofia, ela terá que alijar dos seus desígnios a pretensão científica, pois o espaço que a ciência procura preencher é aquele onde não se transgride: previsibilidade e certeza dos resultados são isso para que aponta o trabalho científico. De resto, como tem sido amplamente ventilado a partir dos mais diversos quadrantes ideológicos, se a filosofia quisesse definir-se como ciência, arriscar-se-ia a configurar o insólito de uma ciência sem objecto. De facto, em rigor, não há problemas filosóficos; o destino da filosofia é o de filosofar sobre matérias que não são filosofia. A filosofia alimenta-se do que Popper designou expressivamente como “situações-problema”, exteriores á filosofia: situações científicas, lógico-matemáticas, estéticas, éticas, políticas...etc.

Este pequeno ensaio poderia ter ficado por aqui, mas o João Lopes Alves decidiu, em boa hora, acrescentar-lhe aquilo a que chamou um quase posfácio, onde começa por recordar que a ideia mais repisada ao longo de todo este texto foi a de que o sentido do exercício da filosofia não aponta, hoje, para horizontes de hegemonia e fechamento problemático que caracterizou o filosofar de tipo metafísico. Foi uma tradição que faz indubitavelmente parte do património histórico da filosofia mas que, hoje, parece exaurida de fundamentação e de fecundidade.

O universo filosófico actual tende a fragmentar-se como realidade pluriversal e multipolar que nos trás à memória a figura do Eros platónico, princípio descompressor do um ser de desejo, aberto ao futuro, singular e anamnésico.

Deu-se como que uma inversão de sentido na trajectória da filosofia e pode legitimamente pensar-se que esta inversão terá sido atravessada, como tudo o que se produz “filosoficamente”, por uma envolvimento meta-filosófica, se ela não denunciara sintomaticamente aquilo a que Hegel chamou “o espírito do tempo” (de um tempo onde os problemas se anunciam em situação de subversão ou ruptura)

Durante muitos séculos, a filosofia terá consistido no supremo esforço de erigir uma ordem ideal capaz de superar o caos da realidade de um mundo a braços com as ameaças, não só de uma natureza, incontrollada, como dos furores e terrores advenientes da contingência da acção humana. Contra a Diferença agressora de um Existente sem controlo, era preciso uma afirmação do Mesmo apaziguador da razão. Portadora e anunciadora desta paz ideal, a filosofia comportou-se multiseccularmente como o Estado segundo Hobbes: era o pânico feito razão.

Mas hoje o pânico é outro. Confrontada com os avatares de um processo de industrialização em que as forças da natureza se converteram em forças de produção dominadas pelas ciências e tecnologias contemporâneas e com as ameaças de destruição que pairam no horizonte, a filosofia começou a tentar abrir na ordem inexoravelmente real de um racional insatisfatório, as brechas de libertação por onde houvesse espaço para os direitos da Diferença, no seio de uma envolvimento asfixiante da Mesmidade.

Foi o que chamou a decomposição do sistema hegeliano. Mas talvez por não se ter levado verdadeiro a sério as exigências do trabalho filosófico, não se tenha entendido devidamente que, para além de um desmantelamento teórico, se estava a braços com os desastres de um mundo do qual Hegel fora o fiel leitor.

Hoje, do pânico feito razão transitou- se para a razão feita pânico e o futuro não veio invalidar nem os temores nem a denúncias premonitórias das grandes vozes críticas que se fizeram ouvir por entre os escombros da ruína da suma hegeliana.

E o João Lopes Alves remata este seu notável pequeno ensaio que, recorde-se, foi escrito em Maio de 1982, que, hoje, soam como a premonição do apocalipse que se aproxima, se nada fizermos para o evitar.

Entre a noite e o nevoeiro das grandes cremações humanas, irradiando das manchas de horror da fome, da exploração e do sangue, sobre as quais adeja, a ocidente e a oriente, o imponderável pavor termonuclear, o que fulgura com metálica nitidez é que, mais do insustentável se tornou insuportável, admitir como garantida a reconciliação especulativa do “real” e do “racional”, num mundo que já fez a experiência do real da razão se manifestar como o inferno absoluto, perfeitamente “civil”, do extermínio contabilizado, carimbado, enquadrado urbanisticamente com cuidados de espaço verde, e em que a razão do real põe a pairar, na terra dos homens, o Nada espiritualizado dessa bomba tão elegantemente inteligente que é a bomba de neutrões, talvez a primeira grande novidade metafísica pós Hegel.

Se a filosofia pôde ser secularmente a arma de contra terror da razão, arrisca-se a perder pertinência num mundo que “supera” hegelianamente todos os terrores pelo horror absoluto da Indiferença. O princípio de individuação, que emergira e se afirmara no contraponto das agressões da violência e da morte, dissolve-se como os fumos saídos das artesanais chaminés nazis, quando, assinalou-o há tempos Adorno a propósito da situação problema para a filosofia que se chama Auschwitz, os homens podem ser expropriados até do mais precário e mísero que lhes cabia de humanidade, que como era o poderem viver a sua morte. E ainda assim a artesanaria de terror nazi prestava aos homens a homenagem de se obstinar em destruir neles o núcleo último da dignidade humana. A tendência hoje, no jogo de ameaças dos poderes, é para prescindir desses derradeiros resíduos de Romantismo; com efeito, para quê perder tempo com tantos

cerimoniais de “persuasão”, quando se pode pôr na mesa a violência absoluta de fazer desaparecer o planeta vezes n ?

Neste ambiente de fim de partida em que o problema político nº um se tornou a sobrevivência da espécie e a margem de cidadania quanto a essa questão vital ameaça consistir em se esperar probabilisticamente que os vários grandes timoneiros que por aí se produzem nos “vídeos” televisivos não sejam tão imbecis ou propensos à loucura homicida como aparentam ser, as angústias da razão filosófica, a sua recusa dos poderes da Totalização, talvez indiquem que a racionalidade do real e o real da racionalidade alcançaram o limiar crítico das suas astúcias, o que convém mudar rapidamente de razões e de astúcia se se quiser fugir ao xeque-mate. Se ainda se puder. A maneira única de salvar a razão, esforço sinónimo de salvar de facto o mundo dos homens, é radicalizar racionalmente a crítica das obras irracionais da razão e das razões da irracionalidade. A tarefa já não aponta a reconciliar razão e mundo, mas a uma exigência bem mais profunda e mais grave: Superar os conflitos da razão consigo mesma. A isso pode ser chamada a dar o seu contributo a filosofia. Dar contributo, insistimos. Não se lhe peça muito mais, porque se pedirá em vão.

Talvez então ela sobreviva como um dos pontos de fuga consentidos ao pensamento humano para experimentar o que alguém chamou o princípio da esperança. Foi algo que esse alguém (o desesperado filósofo da esperança Ernest Bloch) soube formular belamente: *a razão não pode florescer sem esperança, mas a esperança não pode ser dita, se faltar a razão*, nenhuma outra ciência senão esta pode ter futuro, nenhum futuro outra ciência. É qualquer coisa de que esperamos se revele um pouco menos fugaz, um tudo nada mais consistente do que o aceno de mão do desconhecido que Joseph K vislumbrou ao longe quando, no termo do processo, é convocado a morrer burocraticamente “como um cão”.

João Esteves da Silva e João Lopes Alves