

Filosofia e Educação: Atitude Filosófica e a Questão da Apropriação do Filosofar

Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben*

Introdução

Desde o julgamento de Sócrates por Atenas até bem recentemente, a Pólis não tem mantido relações amistosas com a Filosofia. Ocorreu mesmo ruptura entre ambas. Eliminou-se o ensino da Filosofia do currículo do 2º grau. Os mais renomados mestres filósofos foram perseguidos e excluídos de nossas Universidades. Uma vez reintroduzido o ensino da Filosofia, surge novamente a questão do sentido e da tarefa da Filosofia e do lugar do filósofo na sociedade atual. A problemática da apropriação do filosofar e as condições de sua ensinabilidade readquirem importância. Não se trata, a meu ver, de enfrentar o problema meramente do ponto de vista didático. A ênfase na dimensão didática pode elidir o verdadeiro cerne da questão que precede e de certo modo condiciona o aspecto didático. A ensinabilidade articula-se com a apropriação numa relação de co-pertença. Só se decide sobre a possibilidade de apropriação na medida em que se sabe *de que* se deve ou se tenciona apropriar. E mais, a apropriação articula-se, de outro lado, com a expressividade da Filosofia. Dizia Merleau-Ponty que “a expressão pressupõe alguém que se exprima, uma verdade que se exprime, e os outros perante quem é expressa” (p. 46). Mais do que de ordem didática a apropriação do filosofar é uma questão de ordem filosó-

fica, e assim deve ser tratada. Isso quer dizer que estamos fazendo filosofia antes mesmo de ter aprendido a filosofar? Ou que para nos apropriarmos do filosofar precisamos já estar *na* Filosofia? Há, certamente, que se distinguir aprender Filosofia e apropriar-se do filosofar. Alguns mestres nos fizeram ver que não se ensina a Filosofia mas a *filosofar* (Kant). E que não é com as filosofias que chegamos a ser filósofos (Husserl). Está assim estabelecida a diferença entre conteúdos e sistemas filosóficos de um lado, e atitude filosófica de outro. E mais, a simples aprendizagem de conteúdos (doutrinas e sistemas) não garante por si só a capacidade de filosofar. O próprio Kant matizou a questão quando afirmou: “de certo modo, pode-se aprender filosofia sem ser capaz de filosofar” (1984: p.27).

Existe, então, certa pré-compreensão da atitude filosófica no momento em que tentamos nos apropriar do filosofar? Como isso é possível? Devemos reconhecer que há um “lugar” do senso comum e outro da Filosofia. As duas linguagens são distintas. Como se opera, então, a passagem pelo limiar que separa os dois domínios, as duas atitudes, a denominada “natural” e a filosófica?

* Professor Titular do Depto. de Filosofia e História da Educação, Faculdade de Educação/UNICAMP.

A atitude natural é aquela na qual habitualmente vivemos. Nesta atitude estamos abertos e dirigidos para a realidade exterior, para o mundo no qual existimos circundados por coisas, pessoas e fatos. Caracteriza esta atitude a crença espontânea nesta realidade. Aceita-se, comumente, que cada homem possui um conjunto de representações do mundo, idéias gerais, ou, no sentido vulgar, uma “filosofia espontânea”. No entanto, esta filosofia espontânea é, muitas vezes, incoerente, cada um de nós recebe crenças de origem diversa. Ocorre mesmo que idéias contraditórias coexistem sem que disso se tenha consciência ou sem que se perceba incompatibilidade entre elas. Esta filosofia espontânea é sempre não-refletida, não crítica. Diante disso é mister averiguar se o indivíduo quer atingir o domínio crítico e a consciência dessas “opções filosóficas”, ou se deseja permanecer nesta atitude ingênua.

Na outra atitude, a filosófica, “o filósofo reconhece-se — afirma Merleau-Ponty — pela posse inseparável do gosto da evidência e do sentido da ambigüidade” (p.2). Frente à crença ingênua na realidade do mundo e ao dogmatismo característico da atitude natural surge o “sentido da ambigüidade”; acometido pela consciência da ignorância o homem muda de atitude — está na atitude filosófica. “O que caracteriza o filósofo é o movimento que leva incessantemente do saber à ignorância e da ignorância ao saber, e um certo repouso neste movimento” (Merleau-Ponty). A evidência reinante no mundo natural cede lugar à evidência auto-reflexa do filosofar. “A filosofia desperta-nos para o que há de problemático em si na existência do mundo e na nossa, de tal modo que somos para sempre curados da tentativa de procurar uma solução no ‘caderno do mestre’ como

dizia Bergson” (Merleau-Ponty: p.63). Quando afirmo que a questão da apropriação da Filosofia não pode reduzir-se à mera análise didático-pedagógica, entendo que não se trata simplesmente de averiguar que procedimentos são empregados para a transmissão de um sistema filosófico, situado no espaço e no tempo. Mesmo na apropriação de uma determinada obra filosófica é necessário mais do que técnicas didáticas; requer-se uma predisposição peculiar visto que o “objeto” a ser compreendido difere de outro “objeto” de conhecimento. O meio pelo qual é expresso o pensamento filosófico — o texto filosófico — tem suas características próprias que o fazem aproximar-se, segundo Martin Heidegger (1966), do texto poético. O término da conquista de um pensamento filosófico através do texto filosófico se revela como *compreensão* e não como mero domínio operatório.

O ensino do filosofar distingue-se de qualquer outro tipo de ensino, pois é um ensino filosófico. Exige da parte do professor a consciência da atitude filosófica. Em vez de conteúdos expressos em doutrinas, teorias e sistemas consignados na História da Filosofia, o “objeto” da ensinabilidade e da apropriação é uma *atitude*. Kant nos ensinou que “a educação é uma arte, cuja prática deve ser aperfeiçoada por muitas gerações” (apud Perine, 1987: p.17). A arte, como habilidade humana, distingue-se da ciência, do mesmo modo que uma faculdade prática é distinta de uma faculdade teórica, como a técnica da teoria (Perine, 1987: p.17). Não se nega, por isso que o ensino do filosofar tenha algo a ver com a história da Filosofia, ao contrário, está intimamente vinculado a ela. Porém, não se busca nesta história conteúdos tais como mônadas, mas a própria intenção que animou cada um dos filósofos. Esta intenção poderá esclarecer o sentido da

atitude filosófica. Pode-se entender a intenção como o *élan*, a *enérgeia* dos gregos, que promove o filosofar. Ilustra essa idéia, creio eu, a derivação que opera Aristóteles da *enérgeia* a partir da função (*ergon*). A função é aquilo que algo está apto a fazer, para cuja realização tem uma capacidade ou uma *dynamis*. *En-érgeia* é o estado de encontrar-se em ação. Um dos aspectos da intenção é a questão da apropriação da atitude filosófica. O próprio filosofar indica as condições de possibilidade de sua apropriação. Aqui o horizonte de sentido destas questões é a articulação entre a Filosofia e a Educação.

A relação entre campos do saber é sempre problemática. Não pode limitar-se à simples demarcação de limites. Disciplinas ou campos do saber podem manter relações incômodas uns com os outros. O exemplo característico é o que se deu com a Teologia e a Filosofia quando a Filosofia era tida como a serva da Teologia. Deve-se evitar que uma disciplina seja absorvida ou até mesmo eliminada por outra. A interdisciplinaridade é hoje assunto urgente; ocorre muitas vezes, e no campo das ciências humanas com maior frequência, que aquilo que é dito uma atividade interdisciplinar não passa de simples cooperação entre especialistas. Cada qual permanece em seu próprio campo tentando convencer o outro da veracidade de seus pontos de vista.

Muito se tem escrito sobre Filosofia: o que ela é e o que ela não é; sobre sua história e as lendas que acompanham esta história; sobre seu futuro e sobre as relações com as ciências naturais e as ciências humanas. Igual volume de escritos são dedicados à análise das diversas orientações, escolas ou sistemas filosóficos, estudos que procuram convergências ou divergências entre eles. De fato, há de se convir que sob o termo "Filosofia" agregam-se ativida-

des intelectuais heterogêneas que mal conseguem circunscrever um campo delimitado com problemas e métodos aceitos por um número razoável de indivíduos. Os termos "filosofia" e "filosófico" têm sentidos tão variados, segundo a época e o lugar, e as criações intelectuais que seus autores denominaram de filosóficas são tão diferenciadas, que poder-se-ia acreditar que as diversas épocas jamais aplicaram o nobre nome de "filosofia" às mesmas obras. Diante disso pode-se perguntar: faz sentido procurar uma "essência da filosofia" (Dilthey; 1947)? Há uma intenção constante que perpassa as múltiplas manifestações objetivas através da história?

De outro lado, inumeráveis estudos são consagrados à questão das relações entre Filosofia e Ciência. As conclusões a que chegaram deixam entrever que não há propriamente independência entre esses dois campos do saber, e nem a possibilidade de mútua redução. O mesmo pode ser dito no caso das denominadas "ciências da educação", expressão, aliás, sob intensa análise crítica atualmente. Porém, o que se questiona antes de tudo, para além da análise das relações mútuas entre campos do saber (vale dizer, entre Filosofia e Educação), é a relação entre a atividade filosófica e o fenômeno *educação* como prática educativa. Não só as ciências da educação apresentam problemas para a filosofia (aspecto epistemológico da contribuição da filosofia), mas é a própria natureza do educar que exige do filósofo uma reflexão crítica (a antropologia filosófica e a axiologia contribuindo na questão dos fundamentos da educação). Coloca-se, então, a tarefa da Filosofia da Educação.

O filósofo não pode furtar-se às interrelações da educação com receio de

“sujar a mente”¹. Pergunta-se: será que ouvir as questões da educação implica em alguma “impureza” para a mais nobre atividade do homem?! Será a educação um “objeto” que apresenta algum desvio da função ou alguma desqualificação da dignidade da reflexão filosófica? Pensar a educação é, para o filósofo, algo menos nobre do que pensar a política, a religião, a história, a sociedade ou o conhecimento? *Onde* está o filósofo quando *pensa* a educação? O que na educação nos faz pensar? A questão: o que nos faz pensar? Kant respondia: “a necessidade da razão, a busca de sentido impele os homens a colocar questões”. E mais, o que se passa na cabeça de um filósofo quando não reconhece na educação “objeto” digno do filosofar? Que razões o levam a tal posição? Não se pode supor que seja uma posição gratuita ou ingênua, ou, quem sabe, movida por qualquer preconceito. Não obstante a relutância de alguns filósofos em reconhecê-la, a Filosofia da Educação já possui lugar consagrado no âmbito da Filosofia, com a mesma importância que outras disciplinas filosóficas.

A intenção do presente trabalho é num primeiro momento considerar o sentido da atitude filosófica, e em seguida tentar entender como essa atitude irá informar a problemática da apropriação do filosofar, fazendo transparecer a questão da ensinabilidade da filosofia. Não há conclusões propriamente ditas, mas um esforço de proporcionar um espaço de questionamento.

A atividade filosófica: preconceitos

O que aprendemos com muitos de nossos mestres sobre a atividade do

filosofar? Muitas coisas, e às vezes desconcertantes.

Todo homem é capaz de conhecer, desde que possua certa disposição. Podem-se distinguir diferentes tipos de conhecimento. Há o conhecimento próprio do senso comum, outro tipo próprio das ciências e finalmente um conhecimento filosófico. A respeito do conhecimento filosófico, que nos ocupa no momento, alguns mestres afirmam que não é bem entendido por aqueles que não são filósofos. Platão no diálogo *Teeteto* relata a estória da jovem camponesa da Trácia que, vendo Tales de Mileto caindo numa cisterna enquanto caminhava observando o movimento dos astros, riu e zombou do sábio por sua preocupação em saber o que se passa no céu, ignorando o que está sob seus pés! E o mesmo Platão acrescenta: “Tal é o nosso filósofo que se presta à zombaria não só das mulheres da Trácia, mas também de todos (...) sua falta de jeito o faz parecer um tolo”.

Hannah Arendt em sua obra *The Life of the Mind* afirma: “é antes pelo riso do que por hostilidade que a multidão reage naturalmente às preocupações do filósofo e à inutilidade aparente de seus empreendimentos” (1978: p.82). Parece que não é prerrogativa da atualidade ver a atividade filosófica com certa ironia e desprezo, não lhe reconhecendo utilidade alguma. Este desprezo pela Filosofia aliado a um tipo ingênuo de aplicação da filosofia por parte de muitos se deve à incompreensão amplamente difundida do sentido do filosofar, incompreensão à qual muitas vezes nem os professores de filosofia estão atentos.

¹ Refiro-me ao muito interessante ensaio do Prof. Regis de Moraes — Discurso humano e discurso filosófico na educação. In: Filosofia, Educação e Sociedade — ensaios filosóficos, p.120.

“A Filosofia se acha necessariamente fora de seu tempo, por pertencer àquelas poucas coisas cujo destino consiste em nunca poder nem dever encontrar ressonância imediata na atualidade. Onde tal parece ocorrer, onde uma filosofia se transforma em moda, é porque ou não há verdadeira filosofia ou uma verdadeira filosofia foi desvirtuada e abusada segundo propósitos alheios, para satisfazer às necessidades do tempo” (Heidegger, 1966: p.45).

Este filósofo aponta duas razões para essa “inatualidade” da filosofia: “Ou porque a Filosofia se projeta muito além da atualidade. Ou, então, faz remontar a atualidade a seu passado-presente originário” (Heidegger, 1966: p.45). A Filosofia não é compreendida, continua, e tal incompreensão não se situa somente no senso comum, mas sobretudo no mundo científico. Pode-se entender que não é fácil para os filósofos darem conta, aos que não se relacionam com a filosofia, desta maneira por eles escolhida de se ocuparem na vida. Parece até que os filósofos devem, sem cessar, justificar sua existência e seu “que-fazer” como empreendedores de algo totalmente estranho e insólito. Ocorre que a Filosofia, afirma Heidegger, não é “um saber que, à maneira de conhecimentos técnicos e mecânicos, se possa aprender diretamente ou, como uma doutrina econômica e formação profissional, se possa aplicar imediatamente e avaliada de acordo com sua utilidade” (1966: p.45). Em seu diagnóstico Heidegger indica dois tipos de incompreensão da Filosofia. Primeiro a sobrecarga das possibilidades da própria filosofia, supostamente responsável por proporcionar os fundamentos para a constituição de uma cultura.

“As mais das vezes — afirma ele — o excesso dessas exigências se apre-

senta na forma de uma deficiência por parte da Filosofia. Diz-se por exemplo: deve-se rejeitar a metafísica, porque não colabora na preparação da revolução. Isso é exatamente tão espiritualoso como se alguém dissesse: porque não se pode voar com um tornio, há que se destruí-lo” (Heidegger, 1966: p.47).

Em segundo lugar, outro tipo de incompreensão se refere à distorção do sentido de seu esforço (Heidegger, 1966: p.47). Tal tipo de incompreensão articula-se com o primeiro. Não podendo proporcionar os fundamentos de uma cultura a filosofia poderá, é o que se supõe, facilitar-lhe a construção. Espera-se da Filosofia, diz Heidegger, o “fomento e até mesmo a aceleração do dinamismo técnico-prático da cultura no sentido de uma facilitação (1966: p.48). Heidegger assevera que, ao invés de tornar as coisas mais fáceis a Filosofia as torna mais graves, “pois o agravamento da existência histórica... constitui o sentido autêntico de seu esforço” (1966: p.49).

A impressão que se tem, muitas vezes, é que “com a filosofia não se alcança resultado algum”, ou que “com ela não se faz nada”. Tentar provar o contrário aos que assim opinam, não é outra coisa, segundo Heidegger, “que consolidar a incompreensão reinante” (1966: p.48). Tal situação “se cifra no preconceito segundo o qual se poderia avaliar a filosofia de acordo com os critérios vulgares, com que se decidem da utilidade das bicicletas ou da eficácia dos banhos medicinais” (1966: p.50). Se com a filosofia nada se pode fazer, nem por isso termina o juízo sobre ela, pois é possível ainda uma contra-pergunta: “se nós nada podemos fazer com a Filosofia, acaso a Filosofia também não poderá fazer alguma coisa

conosco, contanto que nos abandonemos a ela?” (1966: p.50).

Pode-se pensar que tanto a idéia que o leigo faz da filosofia — que nela nada vê de útil — quanto a idéia de filosofia que têm os cientistas (para quem a filosofia não é eficaz), com sua pretensão de se arvorarem o direito de deter o único saber rigoroso e verdadeiro — tenham respaldo ou tenham algo a ver com o sentido da atividade filosófica tal como sua história nos legou.

“Toda a história da filosofia — afirma Hannah Arendt — que nos diz tanto sobre o objeto e tão pouco sobre o processo de pensamento e sobre as experiências do eu pensante, é o teatro de uma guerra intestina entre o senso comum, este sexto sentido que ajusta os cinco outros a um mundo comum, e a faculdade de pensamento e necessidade de razão que impelem o homem a retrair-se durante intervalos consideráveis” (1978: p.81).

Edmund Husserl, no início de sua obra *Meditações Cartesianas* já anotava que “o estado de divisão no qual se encontra a filosofia e a atividade desordenada que ela desenvolveu provocam nossa reflexão” (1969: p.4). E, mais adiante, Husserl acrescenta: “a unidade desapareceu por toda parte: na delimitação do objetivo tanto quanto na colocação do problema e do método” (1969: p.4). O que falta a essas (às filosofias) é um “lugar espiritual comum onde possam encontrar-se e fecundar-se mutuamente” (Husserl, 1969: p.4).

A atividade filosófica se vê desacreditada, sendo compelida a reconsiderar seu sentido, suas motivações e intenções.

Nota-se, no entanto, que a incompreensão a respeito da atividade filosófica gera atualmente uma curiosa si-

tuação com dupla face: na filosofia uma certa sensação de mal-estar e inquietação provocadas por certo complexo de inferioridade por ser taxada de inútil e ineficaz. As ciências, na verdade, com seu estupendo progresso vêm furtando o espaço antes ocupado pela filosofia. Na defensiva, a filosofia luta por um espaço adaptando-se aos novos tempos. A sua inutilidade e superfluidade presumidas acentuam-se se comparadas com a “ação engajada”. Novamente a filosofia se defende. “O filósofo vivo mais significativo de nosso século — afirma Agnes Heller — pede desculpas por ser um filósofo e não simplesmente militante” (1983: p.11). Curiosamente, e este é o segundo aspecto da questão, nunca como na atualidade foi tão acentuada a carência da filosofia, tanto para as ciências como para a militância da ação. Há unanimidade em se reconhecer a importância da filosofia, embora não se tenha clareza sobre a maneira de sua atuação. Há carência de respostas filosóficas a determinadas questões como: “como se deve pensar, como se deve agir, como se deve viver?” (Heller, 1983: p.11). Enfim, qual é o sentido da existência humana? Como disciplina cognoscitiva por excelência a filosofia tenta conduzir o pensamento até os limites de sua possibilidade: pensar radicalmente a experiência humana e, ao mesmo tempo, em sua auto-reflexão crítica, pensar o pensamento que pensa essa mesma experiência. Aí reside a sua radicalidade.

A atitude filosófica e o questionamento

No diálogo platônico “Sofista”, Sócrates caracteriza a filosofia como a purificação da alma pela formação crí-

tica, ponto culminante na educação dos cidadãos.

“É justamente por tais motivos, Teeteto — afirma Sócrates — que a respeito da crítica deve-se dizer que ela é, em última análise, a mais importante das purificações e a mais soberana; deve-se entender, ao contrário, que o homem que não tiver sido submetido à crítica, mesmo se fosse o grande Rei, é aquele que não foi purificado das maiores impurezas” (Platão: 230-1).

Em que consiste, para Platão, essa purificação? Ela refere-se à “arte de distinguir”, separando o mau do bom. E na arte de distinguir deve-se discernir a purificação que diz respeito ao pensamento. Aí reside o poder purificador próprio à filosofia. A purificação não impõe convicções mas tenta destruir preconceitos e maus hábitos que sufocam o indivíduo. A inteligência não purifica a ignorância sobre os fatos, mas cura as ilusões e falsificações da razão fascinada com o convívio com as coisas. Sócrates, no papel de Estrangeiro no diálogo, faz ver a Teeteto que a ignorância se mostra sempre sob a forma de saber:

“Creio distinguir uma forma especial de ignorância, tão grande e tão rebelde que equivale a todas as demais espécies.

— Qual é ela? — pergunta Teeteto.

— Nada saber e crer que se sabe, temo que aí esteja a causa de todos os erros aos quais o pensamento está sujeito — responde o Estrangeiro” (Platão: 229c).

A crítica a essa ignorância petulante e orgulhosa é o início da tarefa da Filosofia. Husserl denomina os filósofos de “iniciantes” na medida em que tomam as coisas pelo seu princípio elaborando sua gênese. “A Filosofia — afirma Hus-

serl — é a ciência dos inícios verdadeiros, das origens” (1965: p.72).

A filosofia seria, então, o começo de quê, senão da sabedoria? A sabedoria de não se pensar saber o que não se sabe, como ensina Sócrates ao seu interlocutor Teeteto. Filosofar é adentrar no portal da iniciação à sabedoria que nos ensina que todo saber passa antes de tudo pelo caminho da humildade e não pela via real de um saber seguro de si.

Afinal qual é a tarefa da Filosofia? O que faz o filósofo quando se dedica à atividade de filosofar?

O filósofo defronta-se com *problemas*. A noção de problema, na filosofia, é uma noção importante. Para Emile Bréhier “todo problema, enquanto tal, surge na medida em que o espírito se vê numa situação intermediária entre a ignorância e o saber”. Assim, trata-se de buscar ou de caracterizar justamente esse intervalo, essa passagem e o que opera essa passagem. Filosofar seria, então, não só compreender esse intervalo entre ignorância e saber, mas também praticar essa passagem entre ambos. Delimitar um problema, buscar o espaço do intervalo, da passagem, significa objetivá-lo. Objetivar é determinar. Determinar o que se busca permite, segundo Aristóteles, saber “se, em dado momento, se encontrou, ou não, o que se buscava”.

Bergson afirma: “Chamo *amador* em filosofia àquele que aceita sem mais os termos usuais de um problema... o verdadeiro filosofar consiste em *criar* a forma de pôr um problema e em criar a solução...” (apud Merleau-Ponty, 1953: p.28). Ao comentar essa passagem, Merleau-Ponty afirma:

“Por isso, quando se diz que os problemas bem postos estão quase resolvidos, isso não significa que já se haja descoberto quando se procura,

mas que já se inventou. Não há uma pergunta que resida em nós e uma resposta que esteja nas coisas, um ser exterior a descobrir e uma consciência observadora: a solução está também em nós e o próprio ser é problemático. Há algo da natureza da observação que se transfere para a resposta” (1953: p.28).

Um problema desencadeia a atividade do filosofar: surge aí o questionamento. Admite-se, então, comumente que Filosofia e questionamento articulam-se dialeticamente.

Como entender o questionamento? Através da análise do sentido da questão. “Questões — diz Heidegger — e muito menos questões fundamentais não se encontram tão facilmente como pedras ou água. Questões não se dão à maneira de sapatos ou roupas ou livros” (1966: p.59). Essa maneira simples e ao mesmo tempo irônica de se expressar mostra como Heidegger encara com seriedade a tarefa específica da filosofia e como se apressa em distingui-la do saber científico, rejeitando a opinião segundo a qual este “seja a única e a forma própria do pensamento rigoroso e de que somente ele pode e deve ser erigido em critério de pensamento filosófico” (1966: p.65). A filosofia nunca nasce da ciência e pela ciência, continua ele. “A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se somente a poesia” (Heidegger, 1966: pp.65-6).

Ao se tentar compreender a natureza da questão várias interrogações surgem: existe uma constante que sustenta todas as manifestações históricas referentes a uma questão? Esta constante relaciona-se com o conteúdo da questão ou com a postura do próprio questionador? O questionar é um pro-

cesso de elucidação ou de dedução de vários atributos de determinada essência? De que modo uma “resposta” pode ser ou não instruída pelas “respostas” anteriores? Até que ponto ou como se pode admitir a possibilidade de nós, na atualidade, colocarmos as mesmas “questões” que Platão, por exemplo, colocou? Como se dá a passagem de uma “resposta” de certa época histórica a outra posterior? Cada nova situação, sem dúvida, abre novas possibilidades; mas não podemos reconhecer a existência de um encadeamento que se processa graças a uma força — *dynamis* — diretora que caracteriza a própria questão como questão? Para esclarecer isso pode-se tentar entender a estrutura da questão.

A questão pode ser considerada como uma forma de antecipação que aguarda seu preenchimento. Sendo forma ela não teria ainda um conteúdo. Porém, enquanto é antecipadora, uma orientação em direção a um conteúdo que deveria colocar um termo à expectativa que ela constitui, a questão não possui uma forma pura, no sentido da lógica formal, mas uma forma indicadora, reclamando de algum modo o conteúdo apropriado e, neste sentido, ela tem em si mesma, como questão, um conteúdo (cf. Ladriere, 1979: p.130). Este conteúdo esperado, a resposta, não representa simplesmente a explicitação de um conteúdo da antecipação. Representa antes a demarcação do espaço onde poderá surgir a resposta. A própria questão estabelece o âmbito onde se inscreverá a “resposta”. É nesse sentido que a questão encerra uma pré-compreensão da realidade por ela abordada. Isto nos remete ao questionamento socrático. Com efeito, se tentarmos apreender o sentido de uma questão, pressupomos que não o apreendemos ainda; se procurarmos seu

sentido, ele não é ainda conhecido, e pode ser apreendido. Por outro lado, de algum modo, o conhecemos, já que sabemos o que procuramos. Sócrates (Mênon: p.380) qualificou esta ambigüidade de “proposição batalhadora”, segundo a qual é tão impossível ao homem procurar o que já sabe como procurar o que desconhece. O que ele já conhece não precisa procurar, pois já sabe; aquilo que ele não sabe não pode procurar, uma vez que desconhece o que deve procurar.

Michel Meyer, em sua obra *De la Problématologie* (1986) interpreta todo pensamento como a tentativa de responder a uma questão. A resposta não chega a esgotar uma questão. Existe uma circularidade entre uma questão e a resposta. O pensamento enriquece-se justamente ao perceber a diferença existente entre elas. Se nega a circularidade entre ambas o filósofo depara-se com um paradoxo de duplo aspecto: ao eximir-se da interrogação, restringe sua tarefa a enunciar verdades necessárias de modo apodíctico. Não respondendo à questão, seu labor pode ser inútil, pois, limitando-se à pura interrogatividade e não apresentando resposta alguma, não permitirá que o saber progrida. E a resposta por seu lado não pode desvincular-se da questão, não pode esquecer sua origem interrogativa.

Segundo Aristóteles a filosofia tem sua origem e sua raiz no *espanto* (*thau-ma*) que provém de uma dificuldade inicial — *aporia* — que é provocada pelo fato de existirem argumentos em conflitos. Este estado inicial de ignorância, comparado por Aristóteles a um homem acorrentado (*Metafísica*, 995a), dá lugar a um sentido posterior à *aporia* que se torna agora *diaporia*, exploração de vários caminhos, exploração que se mostra como um processo

dialético. A estas *aporias* é buscada e apresentada uma solução — *euporia* ou *lysis* — que literalmente significa “libertação” — mantendo a metáfora do acorrentar. Segundo Aristóteles, o apresentar e o elaborar de uma questão, conduzindo à solução, cerne do método filosófico, é uma tarefa difícil e árdua (*Metafísica*, 995a).

Questionar é investigar, abrir espaços seguindo vestígios. A filosofia nasce de uma necessidade radical de conhecimento. É uma atividade *teórica*. Filosofar é teorizar. Como entender esse teorizar?

Theoria — para os gregos — tem por raiz um termo que designa a visão. A partir do momento em que tentamos ver em nós mesmos o que experienciamos, surgem em nós representações que são acessíveis à linguagem. Na verdade, uma experiência como *vivido puro* que renuncie a qualquer esforço de expressão não passa de um mito, aliás alimentado por muitos quando se afirmam incapazes de exprimir sua experiência em uma linguagem e reiteram o seu caráter inefável.

A “teoria” não é qualquer visão. Ao tentar des-cobrir a realidade o homem a enfrenta como uma *aporia*. E esta provoca o espanto. “Espantar-se — diz Sócrates no *Teeteto* — a filosofia não tem outra origem” (155d). O *thaumad-zein*, o espantar-se, testemunha a mudança, a transformação que se opera em relação ao mito. Neste o *thauma* é o objeto do espanto, da admiração; o efeito por ele produzido é o sinal, nele, da presença do sobrenatural. Quando para os seus antecessores a estranheza de um fenômeno impunha o sentimento do divino, para os Milésios a estranheza se propunha aos espíritos como *aporia*, como uma questão. O insólito e o estranho não fascinam mais a inteli-

gência mas a mobilizam. Há como uma transformação: o espanto, como veneração se transforma em questionamento. Ao ser reintegrado, na ordem da natureza, o *thauma*, ou aquilo que resta de “maravilhoso”, é, ao término da investigação, a engenhosidade da solução encontrada e proposta.

Estranhamento não é simples assombro, surpresa. Estranhar-se perante algo, perante as coisas é estranhar-se delas, fazer-se estranho a elas. Na *atitude natural* há um contato ingênuo com as coisas; não há verdadeiros problemas, não há *aporia*, tudo parece familiar, evidente, inquestionável. Na estranheza ocorre a ruptura, e o trato *habitual* com as coisas é rompido. Ao nos surpreendermos, percebemos logo que as coisas são estranhas a nós e nós a elas. Estranhos no sentido de diferentes, outros; separamo-nos delas. Na estranheza desvelamos o que a familiaridade encobria. Deste contraste entre o familiar e o estranho surge a questão. Na passagem da atitude natural cotidiana, onde nada é problemático, à atitude teórica ocorre, e mais, é necessária uma torção, uma conversão que desliga o indivíduo do comércio ingênuo com as coisas. Da atitude natural à atitude teórica filosófica ocorre a conversão. Esta conversão é a separação em relação ao que precede e adesão ou enfrentamento do que vem.

Isso não basta. É necessário que o homem se estranhe também, vale dizer, volte-se para si próprio e coloque para si as questões que descobre em seu estranhamento. A *reflexão* é, pois, outra etapa da teorização. Questionar é tarefa do pensamento. E o pensamento é uma atividade mental “que nada condiciona” (Arendt, 1978: p.70).

Aquilo sobre o que se exerce o espírito, os objetos de pensamento, embora

sejam fornecidos pelo mundo ou pela vida, não são, no entanto, condicionantes desta atividade mental. Na atividade reflexionante ou reflexiva o homem se move fora do mundo dos fenômenos utilizando uma linguagem, palavras abstratas. O pensamento me furta da realidade sensível. “Para que eu pense em alguém é necessário que ele escape de minha presença” (Arendt, 1978: p.78). Ocorre, evidentemente, acrescenta Arendt, que se pense em alguma coisa ou em alguém ainda presente; nesse caso, porém, o pensador aparta-se como que clandestinamente daquilo que ali se encontra e comporta-se como se estivesse ausente (1978: p.78). Este distanciamento, este retraimento da realidade caracteriza, segundo Arendt, o pensamento. “Todo pensamento exige que se pare para refletir”, diz ela (1978: p.78). O mesmo pensa Paul Valéry em sua sugestiva expressão: “*Tantôt je pense, tantôt je suis*” (apud Arendt, 1978: p.79). O objeto que aparece aos sentidos, para tornar-se ausente e, assim, poder ser evocado e tornar-se presente à mente deve passar por um processo de “des-sensorialização” e ser transformado em imagem pela faculdade de imaginação. “Sem esta faculdade — afirma Arendt — de tornar presente o que é ausente sob forma des-sensorializada, não pode haver processo ou encadeamento de pensamento possíveis” (1978: p.85). Aquilo que está à mão, manifesto aos sentidos, torna-se longínquo e aquilo que está distante transforma-se em presente. O pensamento anula as distâncias espaciais e temporais. Enquanto a percepção me coloca diretamente frente às coisas, a imaginação prepara os objetos de pensamento. Arendt introduz a distinção entre imaginação produtiva e imaginação reprodutiva:

“O poder de criar — diz ela — no interior da mente, entidade fictícia tais como licorne ou centauro, ou personagens fictícias de um romance, que se chama comumente imaginação produtiva, é tributária da imaginação reprodutiva; na imaginação produtiva, os elementos do mundo visível se encontram rearrumados, e isso só é possível porque estes elementos, manipulados com total liberdade, já sofreram o processo de des-sensorialização do pensamento” (1978: p.86).

Assim, antes de levantar questões como “o que é a felicidade?” ou “o que é a justiça?” foi preciso ter conhecido pessoas felizes e infelizes, ter tido conhecimento de ou praticado atos justos ou injustos. Em suma todo pensar é, em última análise, um re-pensar.

Tais reflexões nos encaminham para a crucial questão da articulação entre *pensamento e ação*, entre *teoria e prática*.

Os gregos inauguraram a cisão da razão entre o céu da teoria e a terra da experiência.

Comumente, na linguagem ordinária, teoria e prática se apresentam como um par de opostos. Assim, a teoria diria respeito ao pensamento puro enquanto a prática se referiria ao domínio dos atos realizáveis ou realizados, da ação. No entanto, desse modo a teoria estaria sendo entendida — num sentido pejorativo — como simples palavrório que se delinea sem ligação alguma com a realidade. Entende-se desse modo, com razão, o ressentimento do “militante” em relação ao “sonhador” ao “idealista (!)”. Entretanto, por entre este descrédito da palavra repassa o reconhecimento de seu prestígio e de seu poder, que ultrapassa o mero poder de persuasão ou até de ilusão. Na realidade, é através da palavra que são possíveis as descrições do

“evento”, daquilo que se dá, que acontece na realidade.

Em outro trabalho, a ser publicado proximamente, tento compreender, na obra de Hannah Arendt, a importância da estreita correlação entre ação e narração. É no seio daquilo que Arendt denomina *vida activa* que se desenvolve esta capacidade de um indivíduo de iniciar algo novo — a ação, e a narração desta ação. Através desta o homem insere-se na rede de relações humanas, pela palavra é aberta ao agente a possibilidade de revelar não o *que* ele é mas *quem* ele é. Aliás, este *quem* escapa ao agente revelado na história da qual é o agente. Aqui entra em cena, segundo Arendt, o narrador, que se torna o autor da história na medida em que, através da narração dos seus feitos e ditos, revela o agente na sua especificidade e exemplaridade. A função da narrativa, da palavra reveladora da ação é, segundo Arendt, a de registrar, perpetuando, estes atos e ditos do agente. A ênfase é colocada antes no agente e não no enredo, o que distancia Arendt da *mimesis praxeos* de Aristóteles. A importância do narrador se impõe mais pelo fato de reconhecer na ação realizada a identidade do agente no evento, e seu papel não se restringe, como na narrativa aristotélica, a reproduzir imitando — *mimesis* — o enredo da ação ou o *que* foi feito.

A teoria opera uma transposição, na linguagem, como sistema de símbolos, daquilo que é vivido na experiência, no vivido. Só assim este campo, o da experiência, poderá ser levado a uma dimensão onde o juízo crítico pode avaliar e discernir — *Krinein* (crítica) — tudo sobre esta mesma experiência.

A teoria se situa então no âmbito do *logos*, da linguagem. A respeito do par “teoria-prática” cabe ainda observar

outro aspecto. A teoria é da ordem do intemporal enquanto a prática se insere no tempo, implica aprendizagem. Isso não significa, certamente, que não se pode ensinar ou aprender uma teoria. Aliás, somente uma teoria ou um conhecimento teórico é passível de transmissão inalterada e integral. Porém, o processo de apropriação e de transmissão permanece exterior ao próprio conhecimento. Por outro lado, um conhecimento adquirido por experiência vincula-se intimamente a um processo histórico. Há diferença entre ambos. Aristóteles nos faz ver, em sua *Ética a Nicômaco* que um jovem pode distinguir-se em matemática — ciência teórica por excelência — e não em filosofia, na medida em que esta exige, aos olhos de Aristóteles, a experiência.

Como foi dito antes, a atividade de pensamento procede a um distanciamento em relação à ação. Segundo Hannah Arendt, historicamente tal retração em face da ação é a mais antiga condição à vida da mente. “Em sua forma primitiva — diz a autora — a retração apóia-se sobre a descoberta de que só o espectador e jamais o ator conhece e compreende o espetáculo apresentado” (Arendt, 1978: p.92). Os espectadores não intervêm no que se passa, só observam o espetáculo.

O *theatés* (para o grego significa o espectador) tornou-se o termo filosófico *theorein* entendido como contemplação. Aristóteles já distinguiu três tipos de vida “que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações dela decorrentes” (Arendt, 1981: p.20). Estes três tipos de vida

“têm em comum o fato de se ocuparem do ‘belo’, isto é, das coisas que não eram necessárias nem mera-

mente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da polis, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada nem pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano” (Arendt, 1981: p.21).

Esta última é a vida do filósofo. Estava, assim, instaurada a diferença entre a *bios politikós* (política) e a *bios theoretikós* (a vida teórica). Na filosofia política de Platão já encontramos a afirmação da superioridade da vida de contemplação com relação à *vida política*, ou *vida de ação*.

O que se pode apreender, continua Arendt, desta distinção entre o fazer e o compreender, sugerida pela distinção entre o ator e o espectador, é que “o espectador compreenderá talvez a ‘verdade’ daquilo que é objeto de espetáculo, porém o preço que terá que pagar é a renúncia a qualquer participação no espetáculo” (Arendt, 1978: p.93).

Esta concepção se fundamenta na aceitação de que só o espectador poderá ver a peça como um todo; o ator tem um papel a desempenhar no conjunto, ele participa, toma parte, atua; como participante ele está ligado ao particular que deve seu sentido à pertença do todo (a peça). “É por isso — esclarece Arendt — que subtrair-se a toda participação direta, postar-se fora do jogo (o festival da vida), é não somente condição de julgamento, qualidade de árbitro na competição em curso, mas ainda da compreensão do sentido da peça” (Arendt, 1978: p.94). O ator, ao desempenhar seu papel na peça, tem o valor de sua performance ligado à opinião (*doxa*, que significa reputação e opi-

nião) do público espectador. A sua reputação depende da opinião do público. A apresentação é decisiva para o ator; para o espectador não. O ator deve apresentar seu papel segundo o que o espectador espera dele, pois é do espectador o veredito final sobre o fracasso ou sobre o sucesso (Arendt, 1978: p.94).

A retração do filósofo em face da realidade não significa, porém, abandono da realidade; ao contrário, ele toma distância para melhor compreender o sentido desta realidade. O essencial é a compreensão. Ao visar o real e o singular, o pensamento quer atingir o conhecimento do essencial e do necessário.

A filosofia, então, não especifica ou prescreve a prática, mas a orienta e a racionaliza. Utilizando, se me é permitido, uma comparação simples da vida cotidiana, a filosofia está para a prática como o mapa rodoviário está para o motorista viajando em região desconhecida. O filósofo propõe o mapa intelectual (teórico), no qual o pensamento pode ser ordenado e racionalizado para poder orientar a prática. A filosofia não é um estudo empírico. Seus objetos são *categorias*, constructos pelos quais a experiência é concebida, pensada e orientada no nível abstrato. Para os gregos as *kategoriai* (dez, ou em algumas listas apenas oito) são as maneiras mais gerais como um sujeito pode ser descrito, é uma lógica que corresponde à existência real das coisas.

A tarefa da filosofia seria, então, entre outras, esclarecer estas categorias, verificar contraditoriedade nelas, discernir possíveis conflitos visando a preparar modos mais adequados de organização e esclarecimento da experiência.

Agnes Heller caracteriza o aspecto sistemático da Filosofia pela tensão en-

tre o *ser* e o *dever-ser*, a realidade mais perfeita do ser. Nesta tensão para o *dever-ser* se revela o caráter *utópico* da filosofia. Esta utopia é uma utopia *racional* na medida em que tenta eliminar os preconceitos, levando-os ao julgamento da razão (1983: p.19). Com a des-construção dos ídolos o homem passa a pensar autonomamente, com disciplina, vale dizer, sistematicamente. Dessa maneira, pode pela Filosofia construir um saber. “A filosofia — afirma A. Heller — é um convite a pensar, e, por conseguinte, a captar unitariamente o verdadeiro e o bem” (1983: p.25). Aí se inserem as três questões: “reflete como deves pensar, como deves agir e como deves viver”. Consuma-se assim a unidade: pensamento-ação-vida. Com efeito, “a filosofia é uma forma de vida” (A. Heller, 1983: p.26). O filósofo faz da sua filosofia a sua vida. “O imperativo categórico do filósofo é: atua em conformidade com a tua teo-ria! A filosofia não vivida não é autêntica, não cumpre a função de filosofia” (A. Heller, 1983: p.26).

Admitir o questionamento como pedra angular da atitude filosófica é recuperar a estrutura interrogativa do pensamento. A distinção entre o nível da questão e o nível da resposta leva a romper, de certo modo, a unidade indiferenciada do pensamento que procede através de um *continuum* de proposição a proposição. Assim se apresenta o modelo de saber como justaposição de unidades de significação. A história nos tem revelado uma imagem “proposicional” da razão em detrimento da estrutura interrogativa do pensamento.

Questão e resposta selam o pacto da circularidade; tanto em nível teórico como prático a passagem entre ambas caracteriza o esforço do existir humano frente a problemas visando sua solu-

ção. A prática humana de cada um é tecida por esta tentativa de resolver pela vida, por obras, palavras, gestos e ações os mais diversos problemas que se apresentam no cotidiano.

Segundo Michel Meyer, qualquer enunciado ou ação do homem é uma resposta, vale dizer, que a qualquer ação, comportamento ou enunciado pode-se associar um problema. Em outros termos, a atividade humana, teórica ou prática, deve ser encarada como um processo de questionamento em um contexto constituído de sentido.

Porém, a ação humana com seus feitos e gestos, a fabricação realizada pelo homem com seus resultados, enfim esse todo — a condição humana — com contornos em movimento permanece preso ao tempo, resta submisso ao aleatório de sua história. Esta dialética “questão-resposta” de que é tecido o existir humano insere-se na historicidade que tudo envolve. Como ente inconcluso, “fazendo-se”, o homem não se reduz à sua realidade biológica ou a comportamentos observáveis. O homem se representa como um enigma a ser desvendado. O enigma, longe de ser uma barreira, é antes uma provocação, um estímulo. Assim, o homem é impedido a descobrir sem cessar a sua fisionomia. É esta procura que define a tarefa primordial da reflexão como recuperação de sentido.

A questão da apropriação do filosofar

A peculiaridade da atitude ou da experiência filosófica como uma experiência de pensamento exige que se busque uma concepção também pecu-

liar a respeito da questão da apropriação desta experiência. O processo de apropriação deste saber filosófico é de natureza distinta da aprendizagem de um outro saber qualquer. A apropriação como ação de apreender responde a uma finalidade, é trabalhada no seio de uma intenção e, se realizada, apresenta uma transformação do indivíduo sujeito da apropriação. Concebe-se comumente o ensino da filosofia como a apresentação de um sistema, um conteúdo em um recipiente vazio ou, em outros termos, o erradicar de uma ignorância. Tal concepção leva a uma perversão que deve ser prontamente evitada. Tal perversão consiste, segundo Jacques Muglioni, em escolher como objeto de investigação documentos e textos, em vez de problemas (1979: p. 292). Tal concepção é concebida como a apresentação dada propedeuticamente àqueles que desejam saber algo sobre filosofia, seus sistemas, correntes ou doutrinas no decorrer da história.

Tal apresentação funda-se em estudos que podem ser:

- a) *descritivos* — quando tomam a forma de exposição de idéias de um filósofo;
- b) *históricos* — quando se considera a maneira pela qual um sistema filosófico surgiu a partir de idéias de um outro sistema;
- c) *comparativos* — quando são consideradas as semelhanças ou contradições entre diversos sistemas ou obras filosóficas.

Este tipo de ensino se esforça por incentivar os alunos a um contato direto com os clássicos, com as fontes primárias. Infelizmente isso não ocorre necessariamente. Surge então a pergunta: até que ponto a compreensão, caso isso ocorra favoravelmente, da obra de um filósofo assegura uma autêntica apropriação do filosofar? No

diálogo, sempre desejado, com um filósofo através de sua obra, é o “mestre” que ensina ou é o leitor, aprendiz, que se apropria da “experiência filosófica” do mestre? Seria a compreensão de um sistema filosófico, de seu contexto histórico, de seus conceitos, temáticos ou operatórios, de sua linguagem, enfim de sua estrutura, uma etapa da árdua tarefa da apropriação do filosofar aí presente? Acredito que sim. Etapa necessária, porém não suficiente. É possível que o modo pelo qual o mestre atingiu para si a unidade do Verdadeiro e do Bem, a maneira como ele “viveu sua filosofia” (Heller, 1983: p.26), seja transmitida a outros? Isso é possível? Como? Há qualquer dimensão de “universalidade do filosofar” presente em cada filósofo que possa ser apreendida por outros? Ao apropriar-se do filosofar de um mestre, como se opera e se apresenta a atitude filosófica naquele que dela tenta aproximar-se? A atitude filosófica de um filósofo objetiva-se em suas obras. Qual a força dessa obra na capacitação para o filosofar daqueles que dela se apropriam? Pode-se falar em predisposição ensejada pela boa compreensão da obra, predisposição esta que permitirá a capacitação para a atitude do filosofar? E o que é, afinal, uma boa compreensão? E a compreensão capacita alguém ao exercício do pensar? Tais são as questões que se colocam! Quão difícil desvendar as misteriosas relações entre mestre e discípulo! Pode-se perceber o momento em que alguém se inteirou de uma verdade ou doutrina; fica difícil, no entanto, perceber o momento em que alguém adquiriu determinada capacidade (cf. Ryle).

O término da conquista de um pensamento filosófico através do texto filosófico se revela como *compreensão* e não como mero domínio operatório. Em

seu texto “Die Frage nach dem Ding”, traduzido para o francês como “Qu’est-ce qu’une chose”, Heidegger trata da *mathesis* e dos *mathemata*. *Mathesis* é a aprendizagem, *mathemata* é o que pode ser aprendido. O que é aprender? O que é aprendido?, indaga Heidegger. Seria o aprender também uma sorte de apreender ou apropriação? Não se aprende, por exemplo, uma coisa e, sim, o seu uso. Aprendendo seu uso, dela me aproprio de certa forma. O exercício do uso me confere certa capacidade, aproprio-me dela através do uso. Heidegger dá o exemplo de uma arma. Pelo exercício aprendo a muniçá-la, fazer pontaria e atirar (aprendizagem de aplicação). E mais, pelo uso aprendo a conhecê-la. Aprender é aprender a conhecer. Heidegger não se refere ao ensino da Filosofia; refere-se ao aprender e ao ensinar. Visa, no entanto, o ensino do pensar. Para ele só o pensar faz pensar. Do exercício das coisas é necessário passar para o exercício da razão.

Aprender a filosofar questionando até as idéias tidas como evidentes não nos tornará, por isso, mais pesados em sabedoria; porém nos tornará mais leves de preconceitos e da adesão ingênua e dogmática a crenças e opiniões. O exercício da razão é o exercício da crítica.

Como entender, então, o processo de apropriação da Filosofia?

Agnes Heller, em *A Filosofia Radical*, obra interessante e incomum, tanto pela expressividade como pela densidade e originalidade, entende que a Filosofia é antes de mais nada um convite a pensar. É através deste convite que ela nos introduz ao seu mundo. “A Filosofia — diz Heller — é um convite a pensar, e, por conseguinte, a captar unitariamente o Verdadeiro e o Bem” (1983: p.26).

Aí sintetiza ela as três tarefas da filosofia: “Reflete como deves pensar, reflete como deves agir, reflete como deves viver” (Heller, 1983: pp.25-26). São obras filosóficas que nos convidam a estas reflexões. Os momentos do pensar, do agir e do viver são unidos, numa obra, formando assim o edifício filosófico. Há, no entanto, a possibilidade para um receptor de considerar estes três momentos separadamente. Segundo Heller, o saber da filosofia não exige nenhum saber prévio; a única exigência é estar disposto a um esforço intelectual. A apropriação se dá como recepção. Há duas espécies de recepção: a completa e a parcial. É completa aquela que abarca os três momentos ou três tarefas da filosofia acima referidas. A recepção é parcial na medida em que compreende um só dos momentos. Na recepção parcial não se visa a obra filosófica enquanto tal; esta seria apenas um meio de produzir outro efeito (Heller, 1983: p.35).

A recepção completa

Heller distingue três tipos de recepção completa: a do receptor estético, a do entendedor e a do receptor filosófico.

a) A recepção estética

A recepção estética é a apropriação pela *forma* da obra filosófica, pois “toda idéia filosófica pensada conseqüentemente até o fundo tem a forma que lhe é adequada” (Heller, 1983: p.35). A forma buscada pelo filósofo em sua obra tende a aproximar-se ao máximo de sua perfeição para melhor expressar sua idéia. Tal perfeição, no entender de Heller, avizinha-se do “belo”. Há beleza, por exemplo, na *Ética* de Spinoza, ou na *Fenomenologia do Espírito* de

Hegel, assim como nos diálogos de Platão, e até na aridez da *Crítica da Razão Pura* de Kant. O receptor estético é aquele que se apropria da obra filosófica pela sua beleza; desse modo a apropriação envolve certo tipo de catarse: “Nele — diz Heller — a idéia não estimula, em primeiro lugar, outras idéias, mas *sentimentos*” (1983: p.36). Este estimular sentimentos indica que ao receptor estético não importa uma relação crítica com a obra. Sua reação é: “encontrei! É assim que se deve pensar, agir e viver” (1983: p.36).

b) A recepção do entendedor

O entendedor apropria-se da filosofia considerada como um dos diversos elementos da cultura. Nos sistemas filosóficos ele admira a obra humana. O critério utilizado Heller o denomina “juízo de gosto filosófico”. “Os entendedores formam o estável círculo daqueles que compreendem, julgam e lêem filosofia” (Heller, 1983: p.37). A estes cabe a classificação das correntes filosóficas segundo sua importância.

c) O receptor filosófico

O receptor filosófico é aquele que se apropria verdadeiramente de uma filosofia. Apropriar-se verdadeiramente significa apropriar-se filosoficamente. “Ele escolhe uma e, sempre, somente uma Filosofia” (Heller, 1983: p.37). Como toda filosofia apresenta uma forma de vida, o receptor filosófico retoma como sua essa forma de vida e irá viver essa filosofia. O fundamento da recepção filosófica é a *compreensão*. Essa compreensão se faz, primeiro, com base na experiência vivida e na problemática do receptor e de seu mundo cotidiano. O diálogo estabelecido entre o receptor filosófico e a filosofia que ele se esforça por apropriar objetiva-se de

diversas formas: pelo ensino e por publicações. Entre o receptor filosófico e o filósofo, o mestre, não há separação rígida. Na realidade, sendo a recepção filosófica o tipo mais elevado de apropriação, o receptor filosófico, nesse ato de apropriação, na compreensão, desenvolverá uma atitude filosófica.

Cabe indagar, dando um passo adiante no caminho indicado por Agnes Heller, se o receptor filosófico, no ato de apropriar-se, é auxiliado ou secundado por alguém. Existiria, e sob que condições, um lugar para o “ensino da filosofia” tal como é conceituado por muitos hoje? Isso deve ser analisado à luz da dificuldade sentida hoje pela filosofia pelo fato de ela estar inserida, segundo Heller, na divisão social do trabalho. “A objetivação — diz Heller — que fundamentalmente não é uma profissão tornou-se uma profissão” (1983: p.26). A tarefa filosófica na formação “da capacidade de sentir espanto, de desenvolver autonomamente o pensamento”, de “provocar a elevação” no compromisso irônico com o “não sei nada” contrasta frontalmente com a instância profissional e com as expectativas da “corporação profissional”. “O filósofo — afirma Heller — deve assumir o risco do conflito com a profissão, com a divisão do trabalho que priva a Filosofia de sua eficácia, de sua função específica...” (1983: p.27). Para Heller, “Pôr em dúvida a legitimidade da divisão do trabalho filosófico faz parte da obra de *dissolução dos preconceitos*² e, por conseguinte, é componente orgânico da filosofia. Quem teme esse conflito teria feito melhor se escolhesse ser sapateiro” (1983: p.27).

A recepção parcial

Na recepção parcial cada um dos momentos, ou das três indagações básicas

— “como deves pensar, como deves agir, como deves viver” —, é tomado isoladamente.

Há três tipos de recepção parcial: a *política*, se se refere ao *agir*; a *iluminadora*, se se refere ao *viver*, e *guia do conhecimento*, quando se refere ao *pensar*.

a) Recepção política

A recepção política é aquela que tenta responder à questão: “reflete como deves agir”. Toda atividade que visa a transformação da sociedade é uma vida política. Não é toda filosofia que se presta a esse tipo de recepção. Somente nas filosofias em que, segundo Heller, a utopia é também uma utopia social. Sendo uma recepção parcial que isola um dos três elementos — a reflexão sobre a ação —, a recepção política não pode ser considerada uma autêntica compreensão de uma obra filosófica. Isolar um elemento não significa negar outro ou negar-lhe qualquer valor. Há apenas a escolha de uma idéia ou de um valor que irá melhor orientar sua ação.

b) Recepção iluminadora

Este tipo de reflexão escolhe o momento: “reflete como deves viver”. Para esse receptor “a filosofia não é mais do que um meio para dar sentido à própria vida” ou “para iluminar o sentido de sua vida” (Heller, 1983: p.44). Tal recepção se assemelha à recepção estética, ambas de caráter “sentimental”. A diferença é que uma é total e a outra parcial. Para a primeira a catarse leva a uma outra compreensão do mundo; a segunda dá resposta a questões particulares do tipo: “por que estou no mundo”? Prestam-se a esse tipo de recepção, segundo Heller, filosofias como o

estoicismo e o epicurismo, filosofias que se preocupam em refletir como a vida deve ser vivida. Tal recepção responde a um carecimento axiológico: quando normas e valores se dissolvem numa determinada comunidade, quando em épocas de crise tudo entra em colapso, o receptor busca em novas filosofias outras formas de vida e novos valores pelos quais poderá pautar sua própria vida.

c) *Recepção que guia o conhecimento*

Esta recepção tenta posicionar-se frente ao convite: “Reflete como deves pensar”. Como exemplo deste tipo de recepção Heller indica o modo pelo qual os cientistas se apropriam da Filosofia. Com a emancipação da ciência moderna em relação à Filosofia, as ciências se viram impelidas a elaborar seu método próprio e a buscar novas condições para sua aplicação prática, enfim para a sua realização. No caso das ciências humanas, a filosofia lhes fornece valores e uma hierarquia de valores; tem-se, então, mais do que um guia de conhecimento uma recepção avaliativo-cognoscitiva, diz Heller (1983: p.50). Em primeiro lugar a filosofia orienta na desconstrução de preconceitos da consciência ingênua cotidiana — é o momento do espanto. Em seguida, de posse de valores, essas ciências podem passar à “discussão de valor entre os sistemas teóricos”, que permite evitar os vieses e obstáculos eventuais apresentados pelos valores presentes no nível da vida cotidiana; finalmente, a recepção avaliativo-cognoscitiva abre caminho para uma total recepção da filosofia. Está posta assim a possibilidade de um “encontro” entre as ciências humanas e a filosofia. Tal encontro não implica, segundo Heller, qualquer tipo de unificação, pois nenhum desses

domínios de conhecimento — ciências humanas e filosofia — pode renunciar a suas estruturas próprias. Tendem, ao contrário, à realização em comum de uma “tarefa comum”.

³. La pensée et le mouvant, citado por Manuel M. Carrillo em *Razão e a Transmissão da Filosofia*, p.20.

Conclusão

“Não é das filosofias que se deve partir o impulso da investigação, mas, sim das coisas e dos problemas” (Husserl, 1965: p.72). Com esta advertência Husserl nos oferece uma clara lição: em vez de nos dirigirmos exclusivamente ou mesmo preferencialmente às temáticas doutrinárias devemos, sim, voltar nosso pensar às problemáticas originárias ou fundantes. Paul Valéry em seus *Cahiers* observa que talvez conviesse reconhecer como objeto da filosofia o colocar e precisar problemas sem se ocupar em solucioná-los. Bergson, com posição semelhante, afirma:

“A verdade é que se trata, em filosofia, e não só de encontrar o problema e portanto de o pôr, mais do que resolver. Porque um problema especulativo está resolvido desde que seja bem posto. Quero com isto dizer que a solução existe logo, embora possa permanecer oculta e, por assim dizer, coberta: só falta descobri-la. Mas pôr um problema não é simplesmente descobrir, é inventar”³.

Doutrinas e sistemas sucedem-se através da história. O homem tem sempre a esperança de, diante do fracasso de uma doutrina ou de uma teoria, encontrar-se uma nova que substitua ou renove a anterior. Apresentar, no ensino da filosofia, as diferentes doutrinas que se sucederam e como estas se influenciaram, explorar suas divergências ou convergências mútuas, ex-

por as diversas “orientações” filosóficas, de um modo supostamente neutro, leva a uma concepção preconceituosa segundo a qual a filosofia, em sua essência, não passaria de um embate de linhas teóricas muitas vezes antagônicas. Ao contrário, no ensino da filosofia, na apropriação do filosofar, deve-se reconhecer que uma das tarefas da Filosofia é “proceder à recapitulação crítica de sua própria herança”, na expressão de Ricoeur (1986: p.237).

Ao contrário, se partirmos de problemas podemos perceber a força da atividade filosófica em sua dinâmica. Seria próprio, então, desta atividade a atitude de questionamento. A problematização se revela, assim, como o cerne do labor filosófico. Trata-se, pois, da constituição da problemática. E esta constituição significa, a meu ver, a restauração contínua do élan da razão interrogativa.

O labor filosófico orienta-se para busca da verdade. Assim sendo, “em lugar de andar para frente a fim de descobrir a verdade filosófica, ou de voltar para trás para reencontrá-la, não será antes necessário esforçar-se por atingir o coração da atividade filosófica para dela participar antes de sua expansão em direções divergentes?” (Fougeyrolas: 1967).

Questionar, tarefa de pensamento. O Prof. Carneiro Leão, em sua obra *Aprendendo a pensar*, refere-se à angústia de pensar do qual o homem contemporâneo tenta fugir. É tão angustiante pensar que não queremos reconhecer a indigência de pensamento. “Como é possível — indaga ele — fugir de pensar numa época como a nossa, na era da ciência e da técnica?” (1977: p.51.) Creio, de minha parte que, talvez, tenha sido justamente o avanço da ciência e da técnica que tenha provoca-

do no homem contemporâneo esta apatia e esta aversão com relação ao pensamento. O próprio Prof. Carneiro Leão estabelece uma distinção entre pensamento calculante e pensamento de sentido, vendo entre ambos uma relação de contraposição. O pensamento de cálculo é inquieto “não pode parar... pula com sucesso de um campo para outro”. Nunca chega, porém à “serenidade de sentido”. O pensamento que calcula não chega a ser um pensamento de sentido, vale dizer, um pensamento “que pensa o sentido de si ou de qualquer coisa” (1977: p.52). É da angústia deste pensamento de sentido que se foge hoje e na fuga sente-se sua falta.

O pensamento de sentido exige esforço, ascese. “Para todas as ciências, artes e ofícios — afirma Carneiro Leão — se exige muita paciência e um longo aprendizado” (1977: p.52). Aludindo ao ofício de sapateiro, Carneiro Leão afirma: “não basta ter olhos, dedos, material e instrumentos para fazer um sapato. É preciso aprender com a experiência. E ninguém chia. Somente para pensar o sentido é que não se toleram exigências” (1977: p.53). E com razão e fina ironia acrescenta:

“Todo mundo se julga no direito de chutar (...) Por isso quando se sente que para pensar é necessário aprender com a experiência, grande é a chiadeira. Logo se recorre a acusações de inutilidade ou a desculpas de impossibilidade” (1977: pp.53-54).

O pensamento de sentido não é algo dado gratuitamente. Impõe esforço, paciência e serenidade de exercício. “Temos de aprender a esperar o inesperado: que medre a sementeira da paciência e amadureça a serenidade do crescimento” (Carneiro Leão, 1977: p.54). Para lograr êxito não é necessá-

rio “voar para o espaço das estrelas”, pois é “na fala que se dá o silêncio. É no desconhecido que nos chega o conhecimento. É no ordinário que estância o extra-ordinário. E nessa estância moramos todos nós” (Carneiro Leão, 1977: p.54). A atitude filosófica, na sua ascese exigente, não nos impõe, portanto, a emigração.

“Basta ficarmos na proximidade de nossos empenhos e desempenhos deixando-nos conduzir pelo que, retirando-se, nos afeta e nos atinge aqui e agora” (Carneiro Leão, 1977: p.54).

Hannah Arendt nos lembra enfaticamente:

“meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a elas permanece ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (1979: p.41).

É nesse sentido que entendo que a filosofia reconhece como uma de suas tarefas primordiais *pensar* o sentido da experiência vivida articulando racionalmente os diversos aspectos desta experiência.



Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo, EDUSP/Forense Universitária, 1978.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- _____. *The Life of the Mind*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômano*. Trad. L. Valandro e G. Bornheim São Paulo, Abril, 1973 (Col. Os Pensadores).
- CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar*. Rio de Janeiro, Vozes, 1977.
- CARRILHO, M. M. *Razão e Transmissão da Filosofia*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987.
- DILTHEY. *Le Mond de l'Esprit*. Trad. M. Remy. Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1947.
- FOUGEYROLAS. *A Filosofia em Questão*. Trad. R. Corbisier. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.
- HEIDEGGER. *Introdução à Metafísica*. Trad. Carneiro Leão. São Paulo, Tempo Brasileiro, 1966.
- HELLER, Agnes. *A Filosofia Radical*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes: Introduction a la Phénoménologie*. Trad. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1969.
- _____. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Coimbra, Ed. Atlântica, 1965.
- KANT. *Réflexiones sur l'Éducation*. Trad. A. Philonenko. Paris, 1984.
- LADRIERE, J. *Vida Social e Destinação*. São Paulo, Convívio, 1979.
- MERLEAU-PONTY. *Elogio da Filosofia*. Lisboa, Guimarães Ed., s.d. (Ed. francesa 1953.)
- MEYER, Michel. *De la Problématologie*. Paris, 1986.
- MORAIS, J. F. Regis de (org.). *Filosofia, Educação e Sociedade* — ensaios filosóficos. Campinas, Papyrus, 1989.
- MUGLIONI, Jacques. "Quel enseignement est-il fondé à se dire philosophique? *Études philosophiques* nº 3, 1979.
- PERINE, Marcelo. *A educação como arte segundo Kant. Síntese* nº 40. 1987.
- RICOEUR, P. *Do texto à ação*. Ed. Porto, 1986.

Resumo O objetivo do presente trabalho é num primeiro momento considerar o sentido da atitude filosófica e, em seguida tentar entender como essa atitude irá informar a problemática da apropriação do filosofar, fazendo transparecer a questão da ensinabilidade da filosofia. Não há conclusões propriamente ditas, mas um esforço de proporcionar um espaço de questionamento.

Palavras-chaves: Educação e filosofia; filosofia da educação; atitude natural e atitude crítica; teoria e prática; recepção da filosofia e ensino da filosofia.

Abstract The purpose of this paper is to first speculate about the meaning of philosophical attitude and, then, try to understand how this attitude will inform the problem of philosophical appropriation bringing into light the question of teachability of philosophy. There are no specific conclusions, but an effort to offer a space for questioning.

Descriptors: Education and Philosophy; philosophy education; natural attitude and critical attitude; theory and practice; reception of philosophy and teaching of philosophy.