Filosofia(s) sobre múltiplos olhares
Filosofia(s) para tempos presentes

Organizadores:
Jéferson Luís de Azeredo
Joel Decothé Jr.
William Costa

ediunesc

2019 ©Copyright UNESC – Universidade do Extremo Sul Catarinense
Av. Universitária, 1105 – Bairro Universitário – C.P. 3167 – 88806-000 – Criciúma – SC
Fone: +55 (48) 3431-2500 – Fax: +55 (48) 3431-2750

Reitora
Luciane Bisognin Ceretta

Vice-Reitor
Daniel Ribeiro Preve

Conselho Editorial
Dimas de Oliveira Estevam (Presidente)
Angela Cristina Di Palma Back
Cinara Ludvig Gonçalves
Fabiane Ferraz
Marco Antônio da Silva
Melissa Watanabe
Merisandra Côrtes de Mattos Garcia
Miguelangelo Gianezini
Nilzo Ivo Ladwig
Reginaldo de Souza Vieira
Ricardo Luiz de Bittencourt
Richarles Souza de Carvalho
Vilson Menegon Bristot

Filosofia(s) sobre múltiplos olhares
Filosofia(s) para tempos presentes

Organizadores:
Jéferson Luís de Azeredo
Joel Decothé Jr.
William Costa

Criciúma
UNESC
2019

Editora da UNESC

Editor-Chefe:

Dimas de Oliveira Estevam

Preparação, revisão ortográfica e gramatical **sob a coordenação da Editora e Gráfica Copiart e orientações da Editora da Unesc**

Projeto gráfico, diagramação e capa:

Luiz Augusto Pereira, **sob a coordenação da Editora da Unesc**

Imagem de capa: Escultura. Móbile de origem africana de autoria desconhecida.

Número de inventário: AAC - 050

Localização da obra: Acervo UNESC

Grupo de Pesquisa

LITTERA/GEFOCS

As ideias, imagens e demais informações apresentadas nesta obra são de inteira responsabilidade de seus autores e organizadores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

F488 Filosofia(s) sobre múltiplos olhares [recurso eletrônico] : filosofia(s) para tempos presentes / Jéferson Luís de Azeredo, Joel Decothé Jr., William Costa (Organizadores). – Criciúma, SC : UNESC, 2019.
170 p. : il.

Modo de acesso: <http://www.unesc.net/portal/capa/index/300/5886/>.
ISBN: 978-85-8410-120-7
DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo

1. Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3. Filosofia italiana. 4. Filosofia canadense. 5. Filosofia africana. 6. Kant, Immanuel, 1724-1804. 7. Esposito, Roberto, 1950-. 8. Habermas, Jürgen, 1929-. 9. Taylor, Charles, 1931-. 10. Ngoenha, Severino, 1962-. 11. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Título.

CDD – 22.ed. 190

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla – CRB 14/1101
Biblioteca Central Prof. Eurico Back – UNESC

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, arquivada ou transmitida, por qualquer meio ou forma, sem prévia permissão por escrito da Editora da Unesc.

Filosofia(s) sobre múltiplos olhares
Filosofia(s) para tempos presentes

Organizadores:
Jéferson Luís de Azeredo
Joel Decothé Jr.
William Costa

PREFÁCIO

Desde o momento precípuo do que se convencionou denominar a revolução grega do pensar, a Filosofia, enquanto campo do saber humano, vem cumprindo a tarefa que estabeleceu para si mesma no sentido de refletir sobre o processo de instauração dos sentidos existenciais como forma de possibilitar a reflexão acerca do caráter próprio da complexidade ínsita ao ser do homem, enquanto este vivencia sua experiência histórica no mundo em que se percebe situado. Dessa forma, nesse já longo percurso, somam-se inúmeras vozes e múltiplos olhares, focados nessa busca incessante e construção permanente de possibilidades explicativas, capazes de, sempre, alargar os horizontes compreensivos que se descortinam e continuam a se descortinar na medida em que a própria existência lança, diante da condição humana, um sem número de posições novas, que se insinuam pelas construções conceituais elaboradas, ou que se inserem no contexto do que ainda não se pode dizer a respeito dos sentidos existenciais, ou que, além disso, exigem reformulações das concepções até então arduamente estabelecidas acerca de algo.

E, precisamente nesse contexto de construção permanente de reflexões e análises é que se inserem os textos que ora se oferecem na presente obra, pois tratam desse processo de ressignificação de vários constructos teóricos de algumas escolas filosóficas que nos foram legados pela tradição do pensar ocidental, uma vez submetidos a uma nova recepção crítica e, logo, instigados por uma proposta inovadora e criativa, sempre capaz de oferecer outras possibilidades interpretativas em relação àquilo que já está dito e, igualmente, colocando a descoberto certas percepções que os esforços explicativos anteriores, na sua busca por se expressar, acabaram por encobrir em seu dizer. Essa proposta, portanto, reveste-se do caráter de dar continuidade às diversas formas de como o próprio ser ousou se dizer a si mesmo, enquanto se volta para a sua própria complexidade existencial, no desdobrar-se de suas experiências em meio à mundanidade que o constitui.

Nesse sentido, não se está diante de uma espécie de linearidade do pensar, a qual pretende deslocar-se em um movimento determinístico das concepções que elabora, mas, ao contrário, está-se a operar com o círculo da compreensão, de forma que, nesse se mover, a pretensão é a de relacionar essas concepções entre si, de maneira que se ponham a descoberto, desde os clássicos até os contemporâneos, em uma clara amostragem da própria temporalidade dos sentidos instaurados, em que o princípio e o fim do processo indiquem essa interação construtiva capaz de possibilitar a expansão do próprio conhecimento. Ademais, pode-se operar, para além desse deslocamento temporal, em um mover-se pelo espaço geográfico onde a experiência do pensar tem ocorrido, desde os pensadores europeus, circulando-se pelo pensar norte-americano e apresentando as novas concepções que vieram a se situar na África, inclusive como um projeto de futuro que, no entanto, já se perfaz agora. Além do que, outro caráter instigante dessa proposta diz respeito a que a recepção crítica aqui apresentada se constitui do pensar elaborado entre nós, pois é o olhar dessa nova onda de articuladores que se coloca nesse diálogo construtivo, com a finalidade de alargar nossos próprios horizontes compreensivos.

Por seu turno, é essa postura que vivifica o pensar, pois não se fixam os conceitos como fórmulas estanques, embora, concomitantemente, possa-se seguir, sempre, daquilo que as diversas tradições nos legaram enquanto possibilidades explicativas que, então, são colocadas diante das temáticas desenvolvidas nos textos os quais aqui se apresentam, em seu agir comunicativo, que parte desses conceitos prévios de que são portadores, de maneira que, por meio deles, tornam-se operantes desse processo do contínuo dizer filosófico, o qual se renova e se ressignifica, como a se mostrar apto a oferecer outras perspectivas diante das novas demandas que se apresentam agora. Cabe destacar, ainda, que, nesse movimento, o fio condutor dessa experiência está situado na percepção de uma linha de horizonte a qual se propõe a sondar nossa própria existência que, entretanto, sempre se desloca na medida em que dela nos aproximamos, de maneira que, ao percorrermos as diversas formas do ser se dizer, agora, em nosso tempo e em nosso espaço, vivenciamos as condições de possibilidade de, nesse se mover compreensivo,

continuarmos a ampliar nosso próprio pensar acerca de nós mesmos e de nosso mundo de sentidos e significados. Assim, esses pesquisadores os quais se propuseram a oferecer as reflexões críticas que se seguem, por certo puderam operar dessa forma porque perceberam, em suas próprias vivências, que estavam a buscar pelos espaços abertos os quais se constituem no e pelo próprio pensar, como a clareira-abertura do ser, através da qual e no meio propiciador da existência se abrem para que novas possibilidades compreensivas sejam elaboradas. Por causa disso é que o dizer filosófico não só não se esgota, mas se renova continuamente.

Prof. Dr. Henrique Alexander Keske

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 10

Capítulo 1 15

SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA EM KANT: A "DOUTRINA DA SABEDORIA" COMO ÉGIDE DA CRÍTICA DA RAZÃO

Adriano Perin

Capítulo 2 38

A GEOFILOSOFIA DOS CONCEITOS VIVOS: ROBERTO ESPOSITO E AS DIMENSÕES DO PENSAMENTO ITALIANO

William Costa

Capítulo 3 56

O PAPEL DA FILOSOFIA COMO CRÍTICA NO PROJETO FILOSÓFICO DE JÜRGEN HABERMAS

Joel Decothé Jr.

Capítulo 4 81

PENSANDO A FILOSOFIA E O FILOSOFAR A PARTIR DE CHARLES TAYLOR

Odair Camati

Capítulo 5 99

FILOSOFIA AFRICANA

Adilbênia Freire Machado

Capítulo 6 116

A FILOSOFIA AFRICANA COMO PROJETO DO FUTURO

Lorena Silva Oliveira

Capítulo 7 135

A FILOSOFIA DE HEIDEGGER NA E ALÉM DA TRADIÇÃO

Jéferson Luís de Azeredo

SOBRE OS AUTORES 161
ÍNDICE REMISSIVO 170

APRESENTAÇÃO

"Filosofia(s) sobre múltiplos olhares. Filosofia(s) para tempos presentes" é o resultado de intensas discussões entre colegas pesquisadores em suas jornadas cotidianas. Desde o encontro assíduo nas salas de aulas até os fortuitos momentos em corredores, cafeterias, estações de trem e paradas de ônibus, a amizade filosófica em seu sentido mais cardial se revelava onde quer que estivéssemos. Na maioria das vezes, sem qualquer pretensão de corroborar as teses já existentes e fazer uso proposital de seus autores, os debates assumidos por esse grupo de colegas tinham a vertente oblíqua: perpassando da antiguidade ao contemporâneo, da ciência até a política, da religião à história, em uma cadeia que se produzia em sequência e em revés, havia sempre um compromisso: refletir, duvidar, colocar em questão, problematizar. O alvo de todo em-contro era povoar, de alguma forma, os incômodos, as irresolutas variações da Filosofia em suas plurais intersecções. Intersecções essas que, embora avançadas no grau de maturidade, voltavam-se sempre para a dúvida simples e difícil de cotejar com e pelos vazios a questão "o que é a Filosofia?".

"O que é a Filosofia?" poderia assumir uma sentença única para conceituá-la. Poderia facilmente ser, por exemplo, aquela que se envereda por Heidegger ou Deleuze e Guattari em um plano de movimento ou mesmo, já distante desses, em uma linha enfática da razão crítica com Edmond Holmes e *Stephan Körner. Todavia, a plural condição dos temas, debates e dos autores estudados por esse grupo de pesquisadores escorria* para além de uma única categoria. A preferência era sempre pela tensão, de modo que a Filosofia sempre assumiu um papel cosmopolita nos debates. Nunca fechando o universo da discussão e, nem por isso, estando em posições homogêneas com relação aos assuntos investigados, a abertura do sentido da Filosofia para Filosofia(s) parece tender à oportunidade de se expor e de se argumentar por meio e sobre perspectivas diversas. Filosofia(s) tem, por isso, um debate aberto, poroso, carente de reflexão, o qual, no entanto, não esperamos contestar aqui, mas que abre em sua forma gráfica e filosófica um

movimento para que reflitamos sobre os motivos pelos quais, caso existam, uma Filosofia ou várias Filosofias. Entre os parênteses está o tônus das nossas reflexões, das de nossos autores, das de nossos espectros e, também, das de nossas aspirações.

Nenhum ímpeto desse movimento seria possível acaso o Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) não houvesse demonstrado seu interesse na dinâmica da reflexão que era produzida sob olhares, pensamentos, vozes e mãos diversas. O papel central do grupo de estudos e da UNESC nesta produção transcendente levou cada esforço singular para um contexto coletivo de pesquisa imanente. A reflexão principiada pelos corredores da universidade está, agora, nos corredores da escrita. Na sua imanência está o movimento da *philia*, a interlocução da possibilidade e da finitude humana na infinitude do pensamento e de sua articulação em cenários difusos. Focados em ampliar o que sempre nos perguntamos e nos é perguntado, o Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea e a UNESC, gentilmente, transformaram o esforço em um ato preciso capaz de permitir-nos, mais do que nunca, lançar algumas questões: o que há de diferente na Filosofia aqui e acolá, Brasil e mundo, continental e não continental? Como os grandes mestres da Filosofia se despontaram com suas teses? Perguntas que sequer ousamos fechar com respostas, mas nos propomos a adentrar e intensificar o movimento e alargar as possibilidades.

Com esse olhar, os sete capítulos deste livro podem servir como um registro da atual representatividade do grupo e para além dele, pois convidamos colegas pesquisadores que outrora se colocaram nesses "espaços" os quais inventamos. São propostas que enriquecem o problema levantado, não somente pela variedade de abordagens, mas também pelos diferentes nichos que seus autores ocupam atualmente. Nesse caso, levando-se em consideração a própria linha de intersecção entre os textos – Filosofia(s) –, é possível aqui apresentar o diálogo entre autores/personagens com diferentes facetas dentro do universo acadêmico.

O primeiro capítulo, intitulado *Sobre o conceito de filosofia em Kant: a "doutrina da sabedoria" como égide da crítica da razão,* foi escrito

por Adriano Perin. O texto demonstra o conceito de filosofia de Kant a partir de quatro fragmentos que o filósofo esboçou no final da década de 1790 e nos quais ele apresenta os pilares fundamentais da argumentação que levara a cabo a crítica da razão na década anterior. Adriano destaca a sistematização kantiana sob a égide do conceito de "doutrina da sabedoria", como garantia da impossibilidade de qualquer fundamento metafísico contíguo para o todo da Filosofia no que concerne às determinações teórica e prática da razão.

O trajeto por essa diversidade filosófica continua no segundo capítulo, onde seu autor, William Costa, convida-nos a imergir nas reflexões de Roberto Esposito. Intitulado *A geofilosofia dos conceitos vivos: Roberto Esposito e as dimensões do pensamento italiano*, o texto pretende refletir sobre as marcas da Filosofia e de seu movimento nômade pelo mundo. Ocupando-se, sobretudo, do pensamento italiano, o autor do escrito investiga as principais características delineadas por Roberto Esposito acerca da dimensão ítala. Entrecortando o passado e o presente, a reflexão pontuada nesse capítulo sugere uma geofilosofia conceitual viva, cuja marca italiana acata o domínio da unidade da Filosofia, mas apresenta divergências quanto ao modo de problematizá-la. De Maquiavel a Vico, passando por Bruno, a corrente italiana se constitui no cenário do conflito, da historicidade e da mundanização do sujeito, o que, de certo modo, diverge das tradições de pensamento mais conhecidas no campo filosófico.

O texto *O papel da filosofia como crítica no projeto filosófico de Jürgen Habermas* traz à tona alguns aspectos ligados à noção de crítica como elemento nodal do projeto filosófico do pensador alemão Jürgen Habermas. O autor Joel Decothé Jr. procura apresentar a grande marca do filosofar habermasiano, que é a sua teoria do discurso, por meio da qual ofereceu enorme contribuição para a filosofia atual, com a articulação de uma teoria do agir comunicativo. Habermas se caracteriza pela marca de ser um filósofo crítico, que tem a prática de intervir com pertinência nos debates da vida social. Portanto, liga-se o papel da Filosofia ao desenvolvimento da própria teoria da racionalidade.

Além de a temática da Filosofia(s) ser analisada a partir de um *corpus* literário estendido e acadêmico, em *Pensando a filosofia e o filosofar a*

partir de Charles Taylor, de Odair Camati, viabilizam-se outras fontes para se pensar a filosofia de Charles Taylor. Isso se deu pelo exercício mais livre, buscando em entrevistas e palestras elementos que possam sustentar a filosofia como articuladora dos bens individuais e coletivos; e a filosofia e sua contribuição para o entendimento da diversidade.

A autora Adilbênia Freire Machado*,* no capítulo *Filosofia africana,* pode trazer um pouco de uma matriz filosófica que não se furta de se colocar a si mesma no centro de suas reflexões, confrontando sua produção de conhecimento, seu currículo e ensino, colocando em suspensão o patriarcalismo, o machismo, o colonialismo, a negação do Outro, a negação de fala. A autora convida imprescindivelmente a pensar, criar e fazer filosofia desde outros lugares, desde existências coletivas, desde outras (nossas) culturas, como as vozes femininas, africanas, afrodiaspóricas e indígenas, em uma perspectiva de mudança da estrutura dos conhecimentos vigentes, dos modos de construções epistemológicas.

Na mesma toada de possibilidades de diálogo entre autores de "diferentes Filosofias", Lorena Silva Oliveira nos presenteia com um olhar que quer combater o racismo epistêmico, dando visibilidade às filosofias africanas, as quais, como outros saberes advindos da África, foram pelo Ocidente negligenciadas, quando não usurpadas. No texto *A filosofia africana como projeto do futuro,* apresenta, em destaque, o pensamento de Severino Ngoenha, buscando contribuir para o conhecimento e o reconhecimento da atividade intelectual dos povos africanos, principalmente pela ideia de que as elaborações dos pensamentos de um filósofo são alimentadas pela sua sensibilidade em relação aos acontecimentos históricos, sociais e culturais.

O caminho pela heterogeneidade da Filosofia de nossos autores termina com o capítulo intitulado *A filosofia de Heidegger na e além da tradição.* Nele*,* Jéferson Luís de Azeredo traz algumas ideias do pensamento heideggeriano, o qual se coloca em diálogo com o seu tempo. Na linha dessa análise, o autor argumenta em torno de um projeto filosófico livre e potente enquanto espaço filosófico, buscando adentrar o pensamento e as obras de Heidegger para mostrar como o filósofo alemão conquistou dezenas de pensadores e o que ele apresentou como Filosofia.

Podemos afirmar que "Filosofia(s) sobre múltiplos olhares. Filosofia(s) para tempos presentes" é uma obra que faz jus ao título e ao teor de seus capítulos, não somente pela heterogeneidade do arcabouço teórico, mas também pela multiplicidade de caminhos tomados por seus autores. Aqui, o grupo promove uma possibilidade de se exercitar o fundamento sobre o próprio fazer filosófico.

Gostaríamos de agradecer à Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), que tornou esta publicação viável e permitiu que o ato filosófico se transmutasse em obra, em obra de movimento.

Uma boa leitura e até a próxima publicação!

Jéferson Luís de Azeredo, Joel Decothé Jr. e William Costa

Capítulo 1

SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA EM KANT: A "DOUTRINA DA SABEDORIA" COMO ÉGIDE DA CRÍTICA DA RAZÃO

Adriano Perin

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo01

VOLTAR AO SUMÁRIO

> "Quando, pois, alguém anuncia um sistema de filosofia como sua elaboração própria é como se dissesse que antes dessa filosofia não tinha existido nenhuma outra. E se quisesse admitir que tinha existido uma outra (e verdadeira), então haveria sobre os mesmos objetos duas espécies verdadeiras de filosofia, o que é em si mesmo contraditório. Quando, portanto, a filosofia crítica se anuncia como se antes dela não tivesse existido filosofia alguma, não faz nada de diverso do que fizeram, farão e devem mesmo fazer todos aqueles que constroem uma filosofia segundo um plano". (KANT, [1797] 2011)[1]

> "A filosofia crítica deve se sentir convencida, por meio da sua incontrolável tendência para satisfação da intenção tanto teórica quanto prático-moral da razão, de não estar iminente a qualquer mudança em caráter de opinião, a quaisquer melhoramentos ou ulteriores aperfeiçoamentos de construção teorética, mas de que o sistema da Crítica, jacente a um fundamento assegurado por completo, é garantido para sempre e é, também, para todas as épocas futuras, indispensável para os fins supremos da humanidade". (KANT, [1799] 1999)[2]

Introdução

A edificação sistemática do pensamento crítico-transcendental kantiano, "segundo um plano" de satisfação da intenção tanto teórica quanto prático-moral da razão, obteve, como seu proeminente resultado, o fato de que esse pensamento não se estrutura como um sistema alçado sobre um princípio fundamental de unidade das duas partes da referida intenção. A completude de tal intenção fica, com efeito, garantida na justificação autossuficiente do domínio teórico e do domínio prático-moral da razão.

De acordo com o epigrafado acima, considera-se como previsão do próprio decurso do pensamento humano a possibilidade de posteriores

1 [MS, AA06: 207]. Tradução adaptada.

2 [Br, AA 12: 371]. *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*. Tradução minha.

abordagens filosóficas, que farão e devem mesmo fazer todos aqueles que "constroem uma filosofia". Considera-se, outrossim, como desfecho do fundamento assegurado por completo do pensamento crítico a certeza de que tais abordagens não poderão se desfazer do "plano" observado e executado por esse pensamento. Nesse plano, ao revés de um "sistema da metafísica", traçado pela tradição em coordenadas teológicas e/ou matemáticas e revelado como filosoficamente inexequível pela crítica da razão, garante-se a proposta de um "sistema da Crítica", o qual se debruça sobre a investigação meticulosa e criteriosa da própria razão humana.

Neste trabalho, aborda-se o conceito de filosofia em quatro fragmentos que Kant esboçou no final da década de 1790 e nos quais ele apresenta os pilares fundamentais da argumentação que levara a cabo a crítica da razão na década anterior. Em tais fragmentos, Kant é breve e enfático na sistematização dos pilares fundamentais dessa crítica sob a égide do conceito de "doutrina da sabedoria". Defende-se que esse conceito garante a impossibilidade de qualquer fundamento metafísico contíguo para o todo da filosofia – quer na espontaneidade do pensamento, quer na liberdade prática, quer na consideração reflexiva da natureza ou, também e principalmente, em qualquer ulterior elemento que seria cogitado pelo idealismo posterior (este elemento, aliás, necessariamente repetindo a caracterização de um daqueles três que foram "testados" e tidos como impróprios por Kant) – no que concerne às determinações teórica e prática da razão. Quer dizer que tal conceito assegura a derradeira prova de que a crítica da razão é o único meio de se garantir a justificação conjunta dessas determinações. Em uma palavra, "doutrina da sabedoria" dá significado à imprescindível autossuficiência das determinações operantes na justificação do conhecimento e do agir humanos e à possibilidade de se considerar outras atividades humanas (artísticas e de compreensão da natureza) que não se deixam ler sob a ótica de tais determinações.

A argumentação é dividida em dois momentos. Em um primeiro momento, aborda-se a interpretação do conceito de filosofia em Kant, desenvolvida por Dieter Henrich. Destaca-se a tese desse autor de que o todo da filosofia em Kant apresenta um fundamento prático-moral no conceito

liberdade e contrasta-se essa tese a partir da argumentação de Kant nas principais obras do período crítico. Em um segundo momento, defende-se aqui que o conceito de filosofia em Kant, expresso na argumentação dos quatro fragmentos do final da década de 1790, mediante o conceito de "doutrina da sabedoria", representa a confirmação da sua crítica da razão e, com ela, da autossuficiência das determinações que operam na justificação teórica do conhecimento e na prática do agir moral. Para tal, transcreve-se e comenta-se cada um desses fragmentos.

Zu Kants Begriff der Philosophie: a proposta de Dieter Henrich

No ano de 1966, Dieter Henrich encontrou um fragmento inédito que Kant escreveu no final da década de 1790 sobre o "conceito de filosofia". Esse fragmento soma-se a outros três, que Kant também esboçou e que já haviam sido publicados pela *Akademie* (KANT, 1966[3]).

Ao apresentar uma edição do manuscrito e a sua posição sobre a argumentação de Kant (*Eine Edition und eine Fragestellung*) (HENRICH, 1966, p. 40), Henrich garante, como tese do texto de Kant, que "[o] objetivo do caminho da filosofia é o movimento ao fundamento da razão – esclarecimento da liberdade" (HENRICH, 1966, p. 58-59, acréscimo no original). Henrich (1966, p. 59, acréscimo no original) admite que "[e]sse discurso nos é familiar com a fórmula do programa do idealismo", mas também enfatiza que "[m]uitas décadas de esforços na história do idealismo não foram capazes de colmatar o abismo entre Kant e os seus sucessores" (HENRICH, 1966, p. 59, acréscimo no original). Para isso, "[a]ntes da construção da ponte", ele se propõe a esta tarefa: "[...] conhecer as margens e encontrar um local no qual um pensamento de mediação pode se tornar viável" (HENRICH, 1966, p. 59, acréscimo no original). Segundo Henrich (1966, p. 59, acréscimo no original), "[o] último testemunho que Kant deu à sua época sobre o sentido da crítica pode nos ajudar nessa busca" de comprovar que, do lado da margem que

3 Cf. KANT, AA 08: 439-441; AA 22: 370 e AA 23: 467-48.

se encontra a filosofia crítica, essa "aterração" por igual, que possibilitaria a construção da ponte, é, de todo, viabilizada.

Lembra-se, por hora, que Kant sempre se posicionou contra a referida "fórmula do programa do idealismo", a saber, "o movimento ao fundamento da razão". Dois exemplos: ele afirmou, na *Crítica da faculdade do juízo*, que esse „fundamento" permanece desconhecido (*unbekannte*) (KANT, 1995c, [KU, B,] p. 259) e, por conseguinte, no manuscrito do *Opus postumum*, que a tarefa da filosofia consiste em assumir as determinações téorica e prática da razão como dois troncos principais (*zwei Hauptstämme*) (KANT, 1983, [OP, AA 21,] p. 16).

Que, nos quatro fragmentos que molduram a sua concepção de filosofia no final da década de 1790, Kant mantém essa posição e, então, estrutura a "sua margem do abismo" de modo essencialmente diferente da margem oposta – a saber, das propostas idealistas posteriores –, a qual caberá considerar na próxima seção desta parte do trabalho. É necessário ter em conta, antes disso, os detalhes da proposta de Dieter Henrich.

Para consumar a tarefa de um "movimento ao fundamento da razão" e, com ela, a definição do conceito de filosofia em Kant no contexto das propostas idealistas posteriores, Henrich estabelece uma diferença entre (i.) o ponto de vista criticamente admitido sobre o sistema: "[...] determinar a origem, a extensão e os limites da validade do nosso conhecimento a partir da razão pura" (HENRICH, 1966, p. 56) e – mediante essa admissibilidade, o que se deve estruturar para – (ii.) a determinação do conceito de filosofia: esta "[...] vai além de descrever o ponto de vista, a sistematicidade e o método da filosofia [...], significa a compreensão do que a própria filosofia significa na totalidade da razão e a sua possibilidade" (HENRICH, 1966, p. 56). Em uma palavra, no primeiro, ter-se-ia a proposta kantiana e, na segunda, o que é necessário estruturar, a partir e além dessa proposta, a fim de fornecer uma resposta (por esse fato, não kantiana) ao problema do fundamento único do todo da filosofia.

Em outro trabalho, Henrich especifica a situação do que considera o ponto de vista criticamente admitido sobre o conceito de filosofia: "[e]m

determinado sentido, o sistema kantiano certamente tem uma fundamentação. Ela consiste na epistemologia da primeira *Crítica* e no aparato conceitual operante nela. Mas ela não é um fundamentalismo filosófico em qualquer sentido forte" (HENRICH, 1992, p. 07, acréscimo no original).

Sobre esse comentário, vale ter presente que Kant não caracteriza a sua filosofia teórica – ou, nas palavras de Henrich, "a epistemologia da primeira *Crítica*" – como uma fundamentação do todo da filosofia. De modo diferente, ele caracteriza a sua argumentação nessa obra como uma "propedêutica" ao todo da filosofia (KANT, 1991 [KrV, A 11 / B 25]). Isso só significa que algo está faltando para se garantir a fundamentação crítica desse todo. O que seria esse algo?

Em várias passagens do *corpus* kantiano, lê-se que Kant responde a essa questão justificando que o todo da filosofia possui dois elementos como seus fundamentos: duas dobradiças que o sustentam (KANT, 1995b)[4], dois pontos cardeais em referência aos quais ele se movimenta[5], dois troncos[6]. Então, o que estava falando na primeira *Crítica* – e que resultou na caracterização da sua argumentação como "propedêutica" – era precisamente o segundo elemento que se situa na fundamentação do todo da filosofia, a saber, a realidade prática do conceito de liberdade.

Ao garantir que a sua argumentação, na primeira *Crítica*, era propedêutica ao todo da filosofia – ou, o que é equivalente, que a realidade da liberdade, enquanto segundo elemento situado na sua fundamentação, estava (necessariamente) faltando lá –, Kant desqualifica a crítica de Henrich de que a argumentação da obra "não é um fundamentalismo filosófico em qualquer sentido forte". Ela simplesmente não pode e, dada a argumentação da segunda *Crítica*, não precisa ser uma fundamentação constitutiva do todo da filosofia crítica.

Henrich parte da contraposição que Kant estabelece, nos quatro fragmentos, entre misticismo e filosofia: aquele, presumindo que a sabedoria

4 Cf. KANT, FM, AA 20: 311 e KANT, Ref. 4970, AA 18:44.

5 Cf. KANT, Refl 6353, AA 18: 679.

6 Cf. KANT, OP, AA 21: 16.

é infundida de cima para baixo, por inspiração; esta, legitimando a sabedoria mediante um trabalho árduo de escalada, uma ascensão.

A partir dessa caracterização que Kant oferece do proceder da filosofia, Henrich (1992, p. 07, acréscimo no original) assegura que

> [u]m sistema só pode ser pensado quando o modo no qual os discursos se encontram e complementam um ao outro for descoberto. Consequentemente, o sistema tem que ser alcançado por uma ascensão – não mediante uma derivação lógica a partir de um conjunto de premissas possíveis intuitivamente convincentes.

Ora, com esse comentário, Henrich pretende desqualificar, quanto ao problema do todo da filosofia, a argumentação da primeira *Crítica*, a fim de dar força à sua posição de que chegar ao alcance desse todo, mediante o referido método de ascensão, corresponde ao "movimento ao fundamento da razão" e significa estabelecer esse fundamento no domínio prático. Como ele coloca (1992, p. 07):

> [...] de um lado, essa concepção do método da filosofia e, de outro, a convicção de que se deve atribuir à filosofia moral um papel decisivo no contexto do empreendimento filosófico se correspondem e se sustentam mutuamente. Então, pode-se também esperar que o entendimento correto do que a imagem moral do mundo conteria e a localização de tal imagem no contexto da cadeia e sequência dos discursos seria mais do que simplesmente solucionar o problema particular na ética que mantém que visões metafísicas não podem ser totalmente excluídas de questões éticas. A imagem moral do mundo coloca um problema com um interesse filosófico bem mais amplo. A sua solução deve contribuir e se tornar um componente integral do projeto para um sistema da filosofia.[7]

7 Mesmo sem fazer referência a esse trabalho de Henrich, Klein parece concordar com a tese defendida nele: "[...] sugere-se aqui que o problema da unidade da razão em Kant não é um problema essencialmente teórico-especulativo, como normalmente é apontado pela

Assumir que a imagem moral do mundo é um "componente integral do projeto para um sistema da filosofia" implica em responder duas questões: (i.) onde esse componente é localizado no todo da argumentação crítica?; (ii.) qual é o elemento específico de justificação da sua integralidade? Cabe apresentar a resposta de Henrich para essas questões e também a sua contraposição. Ele argumenta que a imagem moral do mundo pode ser localizada como propósito da argumentação das três *Críticas*.

Quanto à *Crítica da faculdade do juízo*, ele sustenta que "[...] a sua introdução é um tratado sobre a composição do sistema crítico em geral, e ela acaba acessando o tipo de ascensão que é distintamente conectada com a imagem moral do mundo" (HENRICH, 1992, p. 08). Diante dessa resposta, vale questionar: por que, então, Kant afirma, já na introdução dessa obra, que subsiste um "abismo intransponível" (KANT, 1995c, [KU, B,] p. XIX) entre essa imagem moral do mundo e a representação dele enquanto teoricamente determinado? Henrich não responde a esse questionamento e, com tal recusa, também não justifica como seria empreendido, a partir dessa ressalva de Kant, um sistema do todo da filosofia.

Quanto à *Crítica da razão prática*, Henrich defende que essa obra "[...] visa esclarecer o que poderia ser um 'uso prático da razão'", sendo que "[e]la também culmina numa exposição da imagem moral do mundo"

literatura, mas é um problema eminentemente prático [...]. Se a razão não consegue provar objetivamente sua unidade (uma vez que precisa respeitar os limites da objetividade do seu autoconhecimento), pode, todavia, a partir de máximas de promoção do seu exercício, pensar em uma subordinação articulada de seus usos, de modo que eles produzam uma 'imagem moral do mundo', a qual é, ao mesmo tempo, uma e coerente" (KLEIN, 2014, p. 152). Cabe dizer, sobre essa posição, que o "pensamento" dessa subordinação teria uma validade objetiva apenas para o domínio prático da razão. Ou seja, não se estaria tratando sistematicamente do problema. Tendo-se, como resultado, que tal solução não dá conta da generalidade constitutiva implicada nesse problema. Em uma palavra, se o problema da unidade da razão ou da justificação do todo da filosofia não é um problema "essencialmente teórico-especulativo", ele também não pode ser concebido como "eminentemente prático". Eis porque, como resultado da estruturação do domínio prático, na segunda *Crítica*, Kant admite apenas "[...] a expectativa de se poder talvez um dia chegar à compreensão da unidade [*Einsicht der Einheit*] de toda a faculdade da razão pura (tanto da faculdade teórica como da prática)" (KANT, 2002, [*KpV*, A,] p. 162, acréscimos no original). Se ainda se quiser insistir em localizar o problema da unidade da razão enquanto "um problema eminentemente prático", na terceira *Crítica*, então, não se pode desconsiderar o que Kant afirma sobre ele nessa obra: "[...] a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum e desconhecido" (KANT, 1995c, [*KU*, B,] p. 259).

(HENRICH, 1992, p. 08, acréscimo no original). A pergunta que precisa ser feita aqui é esta: por que, então, nessa obra, fica pendente uma dificuldade – que, aliás, "[...] pressiona muito mais fortemente [...] o sistema" (KANT, 2002, [KpV, A,] p. 179-180), a saber, a compatibilidade da liberdade com a causalidade da natureza no mundo sensível? Novamente, Henrich não responde a esse questionamento.

Quanto à *Crítica da razão pura*, por fim, Henrich considera que "[...] é apenas necessário lembrar que a sua argumentação conclui com um capítulo sobre 'a ideia do bem supremo', que é outra consideração da imagem moral do mundo" (HENRICH, 1992, p. 08). Nesse capítulo da primeira *Crítica*, a saber, o Cânone da razão pura, tal consideração implica, conforme argumentado em outro lugar (PERIN, 2008, p. 143) uma fundamentação teológica. Nesse sentido, questiona-se: assumir uma imagem moral do mundo implicaria em assumir que há uma fundamentação teológica para o todo da filosofia? Aqui, mais uma vez, Henrich deixa o leitor sem resposta.

O autor apresenta a conclusão de que essa (pretensa) localização da imagem moral do mundo na argumentação das três *Críticas* "[...] incentiva a opinião de que Kant estava muito claro durante todo o percurso [do seu pensamento] sobre a forma arquitetônica do seu sistema" (HENRICH, 1992, p. 08, acréscimos no original).[8]

O que Henrich pretende justificar com tal conclusão – a qual, como assegurado acima, é assumida a partir de premissas não verdadeiras – é que a fundamentação do todo da filosofia no domínio prático-moral (que seria o conceito de filosofia operante nos manuscritos do final da década de 1790) já era encontrada em todo o período crítico.

8 Henrich admite que "[e]le [Kant] nunca publicou essa teoria [da imagem moral do mundo como fundamento do sistema], embora ela seja altamente original" (HENRICH, 1992, p. 19, acréscimos no original). Cabe, então, questionar: se tal teoria é tão importante e "altamente original", então por que Kant não a teria publicado? A resposta: essa teoria, aos olhos de Kant, demandaria uma consideração do todo da filosofia que não é possível defender, a saber, a fundamentação desse todo apenas no domínio prático da razão. A conclusão seria a de que o elemento que garante essa argumentação como um "sistema da Crítica" ou como um "sistema armado" contra as propostas idealistas, a saber, a autossuficiência das determinações teórica e prática teria que ser abandonado.

Que, também nos quatro fragmentos, essa abordagem não se justifica, cabe considerar, agora, em atenção ao elemento específico que Henrich concebe como responsável pela integralidade de tal fundamentação prático-moral. O autor (1966, p. 58, acréscimos no original) diz, na sua colocação do problema (*Fragestellung*) do "conceito de filosofia", que

> [...] no seu discurso metafórico sobre a razão na consumação da Crítica, Kant usa as metáforas do 'organismo' [*KrV*, B XXXVIII] e da 'abóbada' [*KpV*, A 04] [...] mas no uso para o conceito de sistema [...], o discurso sobre a abóbada recebe prioridade. [...]. A abóbada é sustentada por uma pedra angular [*Schlußstein*]. Kant a denomina liberdade.[9]

Essa posição já era estruturada quando da admissibilidade da liberdade prática, na segunda *Crítica*, de 1788, como fundamento do todo da filosofia.[10] Agora, tendo em vista os fragmentos do final da década de 1790, Henrich novamente vai defender que "Kant deve ao seu contato com Rousseau a compreensão de que a razão e, com ela, a filosofia têm uma determinação prática" (HENRICH, 1966, p. 58).

Também diz que Jean Jacques Rousseau é, para Kant, um filósofo "[...] a quem ele constantemente se refere, mas quem ele nunca cita" e que "[...] Kant se encontra em quase completo acordo com ele" (HENRICH, 1992, p. 10).

Os motivos para essa "secreta" referência constante ou para esse "quase completo" acordo são, segundo Henrich (1992, p. 10-11, acréscimos no original) estes:

> [e]le [Kant] criticou o que ele chamou de 'entusiasmo' em todos os seus modos. Mas, ele próprio não poderia

9 Henrich (1966, p. 58). Referências, sobre as metáforas usadas por Kant, adicionadas pelo autor deste trabalho.

10 Veja-se Henrich, 2003, p. 46-61. O questionamento dessa posição de Henrich é feito em Perin (2017, p. 87-109).

> evitar tornar-se um entusiasta de Rousseau. Ele estava extremamente ansioso para ser informado sobre o destino de Rousseau quando este foi expulso de Gênova. O retrato de Rousseau era o único quadro em sua sala de estudo. Além disso, ele sabia grande parte da obra de Rousseau de cor. Isto pode ser explicado pelo seu relato de que ler Rousseau o inspirava a tal ponto que ele era incapaz de examinar os seus pensamentos e argumentos; o seu remédio era ler os textos de Rousseau continuamente até que eventualmente ele pudesse se acalmar [...].
>
> O livro quarto do *Emílio* inclui a profissão de fé do padre Savoy. Esse texto é o ponto de partida para a tentativa de Kant, ao longo de sua vida, de compreender e justificar a imagem moral do mundo.

Ainda, que se tratando do presumido autoincontrolado "entusiasmo" de Kant à possibilidade de certa veracidade desses dados empíricos, cabe dizer, quanto ao sentido propriamente transcendental da argumentação crítica, que assumir tal "seguimento" de Rousseau, no "modo dogmático" como ele é descrito, seria contraditório não apenas à crítica kantiana ao "entusiasmo", mas propriamente a uma regra básica do seu método de redação e, com esta, de apresentação de soluções legítimas.

Ora, é um princípio básico da estruturação de todos os momentos do pensamento crítico que as soluções legitimamente aceitas devem partir do fato de que, para a sua descoberta, "[...] não se deve ler sobre o assunto, mas pensar apenas na própria coisa" (KANT, 1997, [V-Anth, AA 25,] p. 313). À mente do autor do pensamento crítico, buscar na tradição soluções, como a justificação da moral, significaria justamente seguir um caminho oposto ao "esclarecimento da liberdade" (*Aufklärung der Freiheit*).

Em uma palavra, a leitura entusiasta de Rousseau por Kant parece ser mais bem vista como um modo de garantir a liberdade dos seus pensamentos para estruturar autonomamente soluções filosóficas que como um ponto de partida para determinação dessas soluções. Assim, a oculta "referência constante" de Rousseau no pensamento de Kant não é outra que

o impulso, presente sim em todo o pensamento deste, para a originalidade com a qual as soluções críticas são edificadas. Juntamente com os versos dos autores clássicos, que Kant cita sim, Rousseau seria a prosa que fomenta a crítica da própria razão.

Não obstante desqualificada, nos moldes como o quer Henrich, a influência de Rousseau no pensamento de Kant, ainda restaria ser feita a consideração da sua tese de que, "[...] nas últimas passagens filosóficas que Kant conseguiu escrever", "[...] o modo como um sistema filosófico pode ser edificado e completado" equivale ao "[...] modo no qual ele é relacionado à imagem moral do mundo" (HENRICH, 1992, p. 27).

Como já dito, Henrich especifica essa tese no sentido de que o objetivo primeiro de um sistema filosófico, inclusive e precisamente em Kant, consiste no "movimento ao fundamento da razão", este, para ele, sendo o conceito prático de liberdade. A conclusão de Henrich é de que "[...] a própria liberdade, bem como a sua *Crítica,* se consuma, numa 'transgressão [Überschritt] prático-dogmática ao suprassensível'" (HENRICH, 1966, p. 58, acréscimo no original).

A expressão é de Kant! Henrich toma o termo "Überschritt", num sentido positivo de possibilidade e mesmo de necessidade, como garantia de um sistema da filosofia a partir de um fundamento constitutivo da liberdade.

É curioso que, no seu comentário, Henrich não apresente a referência, em Kant, da expressão "*Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen*". Ela é usada por Kant nos *Progressos da metafísica* e parece revelar um propósito muito distinto da intenção de Henrich.

Kant inicia a seção do manuscrito dos *Progressos da metafísica*, que recebe a expressão suprarreferida como título, justamente contrapondo a intenção de Henrich da abordagem do problema do sistema do todo da filosofia mediante um "movimento ao fundamento da razão". Nas palavras de Kant:

> [e]m primeiro lugar, não se deve perder de vista que, em todo esse tratado, de acordo com a tarefa acadêmica

> proposta, a metafísica é considerada meramente como uma ciência teórica, ou, como também se pode chamá-la, como *metafísica da natureza*, por conseguinte, a transgressão da mesma para o suprassensível não deve ser entendida como um progredir a uma ciência racional totalmente diferente, a saber, moral-prática, a qual se pode chamar *metafísica dos costumes*; pois isso seria um despropósito [*Verirrung*] em um campo totalmente diferente (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), embora a última também tenha por objeto algo suprassensível, a saber, a liberdade, porém não no que se refere ao que esse suprassensível é por natureza, mas sim em virtude do que ele fundamenta para os princípios práticos em relação ao agir e ao omitir. (KANT, 1995b, [FM, AA 20,] p. 293. Tradução minha. Acréscimos e grifos no original).

O propósito de Kant parece ser, então, precisamente o de garantir que não há como realizar um "movimento ao fundamento da razão" – o qual, segundo a intenção de Henrich, seria constitutivamente dado no conceito de liberdade – porque a determinação prática da liberdade se situa "em um campo totalmente diferente" daquele da determinação teórica da natureza. Em uma palavra, dada a autossuficiência da determinação teórica da natureza em relação à determinação prática da liberdade, não é admitida uma transgressão do domínio da primeira ao domínio da segunda a fim de que se estabeleça nesta um fundamento do todo dessas determinações.

Essa "transgressão" poderia, sim, ser buscada na generalidade da "fórmula do programa idealismo" (HENRICH, 1966, p. 59). Ou, especificamente, na consideração de "[...] que foi Fichte que a acessou desse modo" (HENRICH, 1992, p. 15). Ou, mesmo ainda, na defesa moderada de "[...] que ela inspirou tanto Fichte quanto Hegel" (HENRICH, 1992, p. 27). Tal investigação, contudo, desde que transcendente ao propósito kantiano, vai além do proposto neste trabalho. Vale, sim, na próxima seção, considerar qual é o propósito de Kant.

Zu Kants Begriff der Philosophie: a especificidade da proposta crítico-transcendental

No período tardio do seu pensamento, mais precisamente nos últimos anos da década de 1790, Kant sistematiza o conceito de filosofia (pode-se dizer, o seu conceito de filosofia enquanto "sistema da Crítica" ou crítica completa da razão) em quatro fragmentos. Em tais fragmentos, ele "[...] apresenta a defesa e a especificidade do seu conceito de filosofia de forma sucinta e incisiva a partir dos pilares fundamentais da argumentação crítica" (PERIN; KLEIN, 2009, p. 166).

É importante para este trabalho que, nesses quatro fragmentos, Kant concebe que um sistema de filosofia, enquanto investigação da totalidade dos empreendimentos da razão humana, deve ser justificado como "doutrina da sabedoria", ou seja, como "doutrina do fim último [*Endzweck*] da razão humana".

É, ademais, particularmente importante para este trabalho o fato de que, em cada um desses fragmentos, são encontrados elementos específicos da argumentação de Kant que, na justificação da filosofia enquanto "doutrina da sabedoria", asseguram que tal investigação da totalidade dos empreendimentos da razão não pode contar constitutivamente com um fundamento dado no domínio prático da razão. Esse fato parece consistir não apenas em um contraponto à posição de Dieter Henrich, mas, também, e o que é o elementar, na especificidade do próprio conceito de filosofia em Kant em relação ao idealismo que o sucedeu. Para a compreensão de tal especificidade, cabe considerar cada um dos fragmentos em particular.

1º FRAGMENTO, publicado como prefácio do livro *Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism*, de Reinhold Bernhard Jachmann (1800):

> [a] *filosofia*, enquanto teoria de uma ciência, pode servir, assim como qualquer outra doutrina, como instrumento para qualquer fim desejado, mas com respeito a isso ela possui apenas um valor *condicionado* – Alguém que al-

> meja este ou aquele produto deve ir trabalhar nisso ou naquilo e quando alguém procede nisso de acordo com *princípios*, então ela também pode ser chamada filosofia *prática* e possui o seu valor igual a qualquer outra mercadoria ou trabalho que pode ser negociado.
>
> Mas filosofia no sentido literal do termo, enquanto doutrina da sabedoria, tem um valor *incondicionado*; porque ela é a teoria do *fim último* da razão humana, que pode ser apenas um, do qual todos os outros fins se derivam ou ao qual devem estar subordinados [...]. (PERIN; KLEIN, 2009, p. 168. Acréscimo e grifos no original).

Kant apresenta, nesse fragmento, três caracterizações possíveis da filosofia: "teoria de uma ciência", "filosofia prática", "doutrina da sabedoria". Vale notar, nas duas primeiras acepções, o caráter condicional que seria atribuído à filosofia: desde que "teoria de uma ciência", ela "pode servir, como qualquer outra doutrina, como um instrumento para qualquer fim desejado"; desde que "filosofia prática", limitada aqui ao sentido técnico-prático, ela "possui o seu valor igual a qualquer outra mercadoria ou trabalho que pode ser negociado". Segundo Kant, essas duas caracterizações da filosofia teriam um valor condicionado justamente por administrarem os meios disponíveis às suas atividades para garantia de um fim predeterminado (ou seja, com uma determinação externa às próprias atividades filosóficas em questão). Enquanto "teoria de uma ciência", ela serviria para explicar as ocorrências previstas no que concerne ao(s) objeto(s) de estudo dessa ciência. Enquanto código técnico-prático de procedimento, ela explicaria os elementos fatuais envolvidos nas já determinadas maneiras de manipular ou modificar tais ocorrências. A essas condicionalidades, Kant contrapõe uma definição incondicional de filosofia: "doutrina da sabedoria". Ela é incondicional justamente porque comporta em si o fim, aliás, o "fim último", "do qual todos os outros fins se derivam ou ao qual devem ser subordinados".

O que precisa ser decidido é se, nessa definição incondicional de filosofia – a qual comporta o fim "do qual todos os outros fins se derivam ou ao qual devem ser subordinados" e, nessa sua condição, o próprio funda-

mento da atividade filosófica – está operante apenas o uso prático da razão ou também o uso teórico.

A especificidade da filosofia teórica kantiana, a saber, a sua fundamentação na autoatividade (*Selbsttätigkeit*) da faculdade do entendimento e, com isso, a sua ocupação com o modo *a priori* de conhecimento do sujeito e não com uma teoria científica ou um procedimento prático que descreve os objetos quanto ao conhecimento empírico, garante, a partir das três classificações de filosofia apresentadas por Kant, que a filosofia teórica compõe, também, uma filosofia enquanto "doutrina da sabedoria".

2º FRAGMENTO, registrado em uma página do X fascículo do *Opus postumum* [1798-1804]:

> [o] *conhecimento filosófico*, como conhecimento racional a partir de conceitos, se distingue na sua forma de qualquer outra doutrina que é também *a priori,* mas que foi fundamentada na intuição pura e que, como instrumento das diferentes artes e ciências, possui apenas um valor *condicionado*, quer dizer, quando se tem em vista (se estabelece para si como fim) este ou aquele objeto, se deve trabalhar desta ou daquela maneira.
>
> Mas a *filosofia*, no sentido literal da palavra (como doutrina da sabedoria) tem um valor *incondicionado*, pois ela é a doutrina do *fim último* da razão humana e seus imperativos contêm em si um valor absoluto, por isso eles atingem o fim diretamente em si [...]. (KANT, 1983, [OP, AA 22,] p. 370 *apud* PERIN; KLEIN, 2009, p. 169-170. Acréscimos e grifos no original).

Nesse fragmento, Kant retoma a distinção entre o conhecimento matemático, que é justificado *a priori* pela construção de conceitos na intuição, e o conhecimento filosófico, que é justificado *a priori* como "conhecimento racional a partir de conceitos".

Outrossim, a partir dessa distinção, especifica-se que o conhecimento matemático, já que o seu fim nunca lhe é inerente, "possui apenas um valor condicionado", isso porque ele sempre serve de "instrumento das diferentes ar-

tes e ciências", sendo determinado por elas "se deve trabalhar desta ou daquela maneira", e que o conhecimento filosófico, por seu turno, contém "um valor absoluto" ou "o fim diretamente em si".

Ora, essa distinção entre o conhecimento matemático e o conhecimento filosófico é fundamentada por Kant no domínio teórico da razão. Aliás, que a filosofia possui um valor incondicionado implica, essencialmente, que ela seja justificada, enquanto "conhecimento racional a partir de conceitos", como distinta da matemática, empreendimento esse que Kant levou a cabo na dedução das categorias.

Assim, é como um todo (quer quanto aos conceitos teóricos do entendimento, quer quanto ao conceito prático de liberdade) que a filosofia é caracterizada como "doutrina da filosofia".

3º FRAGMENTO, localizado nos *Altpapier Monatsschrift* de 1899, do então existente Prussia-Museum de Königsberg:

> [...] a filosofia, no sentido próprio da palavra (como doutrina da sabedoria), é a doutrina do fim último de toda determinação da razão, o qual [o fim último] aguarda a sua determinação do conhecimento ampliado. Mas, caso deva fornecer uma doutrina da experiência e, com ela, também de um princípio da exaltação, o que já é conceitualmente em si mesmo uma contraditória quimera [*widersprechendes Unding*] e que, ainda assim, tornaria um conhecimento empírico em um conhecimento independente tanto da experiência, quanto da influência dos sentidos, então seria dado algo de outra fonte e, todavia, produzido por si mesmo: a capacidade de uma *experiência suprassensível*. É essa produção bastarda do princípio de conhecimento que deve ser colocada sobre o nome de misticismo, o qual traz o nome de uma doutrina secreta (*doctrina arcani*), que pelo menos faz bem no sentido de que, como convém aos adeptos, contagia apenas poucos com igual disparate. (KANT, 1983, [OP, AA 23,] p. 467-468 *apud* PERIN; KLEIN, 2009, p. 172. Acréscimos e grifos no original).

Nesse fragmento, Kant afirma categoricamente que a filosofia, no sentido próprio da palavra (como doutrina da sabedoria), é a doutrina do fim último de toda determinação da razão. Vale ter presente, ademais, que nessa definição está sendo retomada a totalidade do projeto crítico-transcendental. Ou seja, "[...] uma determinação de todos os conhecimentos *a priori* que deve servir de medida e, portanto, de exemplo a toda certeza apodítica (filosófica)" (KANT, 1991, [KrV, A,] p. XV).

O que Kant define como "sabedoria" da filosofia fica, então, garantido como "a relação (de um conhecimento) com os fins essenciais da humanidade. Por conseguinte, determinação do homem segundo entendimento e vontade"[11]. Em uma palavra, "sabedoria é a propriedade da mais perfeita razão de ser a relação teórica ou também a [relação] moral/prática"[12].

4º FRAGMENTO, encontrado, em meados da década de 1960, por Dieter Henrich nos denominados *Hagenschen Papiere*:

> [c]onhecimento filosófico (segundo a forma) pode servir, assim como qualquer outra doutrina, como instrumento para as artes e as ciências e tem apenas um valor condicionado. Quando se tem em vista este ou aquele fim, então se tem que proceder de forma distinta e cada uma dessas habilidades tem seu preço, a qual, como qualquer outro trabalho ou mercadoria [na sua relação], pode ser trocada uma pela outra.
>
> *Mas a filosofia*, tomada como doutrina da sabedoria no sentido (próprio) [literal] (da palavra), tem um valor incondicional, pois ela é a doutrina do fim último da razão humana.
>
> [...]
>
> A filosofia, não apenas enquanto [doutrina da] ciência, mas enquanto doutrina da sabedoria, isto é, como ciência do fim último da razão humana, jamais é apenas teórica, mas envolve já em seu conceito princípios da razão prática [...]. (PERIN; KLEIN, 2009, p. 175-176. Acréscimos e grifo no original).

11 Cf. KANT, Refl 1652, AA 16:66.

12 Cf. KANT, OP, AA 21: 131.

Nesse fragmento, por fim, cabe destacar a assertiva de Kant de que a filosofia "enquanto doutrina da sabedoria, isto é, como ciência do fim último da razão humana, jamais é apenas teórica, mas envolve já em seu conceito princípios da razão prática". Ora, a consideração inclusivo-negativa de que, enquanto "doutrina da sabedoria", a filosofia "jamais é apenas" teórica é equivalente à consideração inclusivo-positiva de que, em tal concepção, ela "é também" teórica.

Com a análise desses quatro fragmentos, garante-se a consideração do conceito de filosofia em Kant no final da década de 1790. Ora, nesse momento do surgimento de diversas propostas do idealismo alemão posterior, o "velho" Kant concebe toda a energia do fazer filosófico (ou, do filosofar) como responsável pela garantia de que a filosofia, enquanto "doutrina da sabedoria", possui dois fundamentos autossuficientes, o teórico do conhecimento e o prático do agir moral. Essa investida não é nada mais que a égide da crítica da razão estruturada em toda a década de 1780.

Para tal, a comprovação, fornecida por argumentos peculiares a cada um dos fragmentos, de que, enquanto "doutrina da sabedoria", a filosofia é tanto teórica quanto prática. A consequência é a confirmação de que o conceito de filosofia em Kant não possui, como o quer Dieter Henrich, um fundamento apenas prático-moral. Como, no texto da *Lógica,* editado por Jäsche em 1800, conclui Kant: "[...] a filosofia n[esse] sentido é sim a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último [*Endzweck*] da razão humana" (1992, [Log, AA 09,] p. 24. Acréscimos no original).

Considerações finais

Uma discussão a respeito do conceito de "filosofia" não pode prescindir da abordagem das suas partes constituintes e do modo que essas partes se (inter)relacionam no todo desse campo do saber humano. Ao definir, no final da década de 1790, a filosofia como "doutrina da sabedoria" ou como doutrina encarregada do "fim último" (*Endzweck*), Kant tem plena convicção de que a crítica da razão que ele havia desenvolvido nas diversas obras que

compõem o seu pensamento crítico-transcendental compreende precisamente a investigação irrestrita da razão humana quanto à "[...] determinação tanto das suas fontes, como da sua extensão e limites" (KANT, 1991, [*KrV*, A,] p. XII).

Nesta investigação irrestrita, tem-se que, enquanto "doutrina da sabedoria", a filosofia é encarregada da justificação do próprio homem como ser que conhece e age moralmente (e esse é o significado de "fim último"). Como consequência, tem-se que a objetividade das partes constituintes da filosofia só pode ser dada na consideração teórica da possibilidade do conhecimento não determinado empiricamente e na consideração prática da possibilidade do agir moral incondicionado.

Quanto à (inter)relação dessas partes, os vários percursos da argumentação crítica revelam que elas só podem ser justificadas como correlacionadas, mas também como autossuficientes. Nesse sentido, vale ter em conta que, apenas após ter assegurada a fundamentação transcendental do conhecimento, na *Crítica da razão pura*, Kant concebe a possibilidade de uma justificação autônoma do agir moral, na *Crítica da razão prática*. É também considerando essa natureza correlacionada e autossuficiente dos dois domínios constitutivos que compreendem o homem enquanto fim último de investigação filosófica que Kant concebe, na *Crítica da faculdade do juízo,* uma argumentação de caráter meramente regulativo a fim de fundamentar a especificidade daquelas criações humanas (artísticas) e da natureza (teleológicas) que não são determinadas constitutivamente em termos epistemológicos e morais.

Ao se pensar um conceito de filosofia em Kant, deve-se ter presente que fazer filosofia, para esse autor, implica garantir a legitimidade da racionalidade humana na sua determinação constitutiva do conhecimento e do agir e na sua regularidade diante de organizações artísticas e da natureza que não apresentam tais determinações. Quando, já em seus últimos registros escritos, Kant coloca essa garantia sob o rótulo de "doutrina da sabedoria", ele está precisamente advertindo para o fato de que o filosofar crítico da razão tem em conta essa organicidade das dimensões que compõem a integralidade do existir humano.

Em uma palavra, é da natureza dessa organicidade própria da razão humana que se depreende a natureza de um saber o qual se propõe a investigá-la. Assim como não há um princípio ou conceito único de fundamentação de todas as atividades racionalmente justificáveis que compõem o existir humano, assim também não há uma doutrina dogmática única para a sua consideração. O que se pode ter, em uma "doutrina da sabedoria", é apenas o exercício crítico da justificação sistemática dessas atividades. É justamente por isso que Kant não nos ensina uma filosofia e sim a filosofar.

Referências

HENRICH, Dieter. *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel*: lectures on German idealism. Ed. David S. Pacini. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HENRICH, Dieter. Zu Kants Begriff der Philosophie. *In*: KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim (Eds.). *Kritik und Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1966, p. 40-59.

KANT, Immanuel, *Opus postumum* [OP]. In: Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bde. 21/22. Berlin und Leipzig: de Gruyter. 1995a.

KANT, Immanuel. *Briefwechsel* (*Br*) [1747-1803]. *In*: Gesammelte Schriften, ed. Königlich preußische (spätter deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 10-13. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969. Trad. Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. *Fortschritte der Metaphysik* (*FM*) [1793-1794]. *In*: Gesammelte Schriften, ed. Königlich preußische (spätter deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 20. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1971. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995b.

KANT, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft (*KpV*) [1788]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 38a). Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) [1781/1787]. Hrsg. von Raymundé Schmidt. Hamburg: Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek, Bd. 37). Trad. da edição A de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997. Trad. da edição B de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft* (*KU*) [1790]. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 39a). Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995c.

KANT, Immanuel. *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* (*Log*) [1800]. *In*: Akademie-Textausgabe, Bd. 09. Berlin: de Gruyter, 1968; Anmerkungen, Berlin/New York: de Gruyter, 1987. Trad. J. Michael Young. New York: Cambridge University Press, 1992.

KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten* (*MS*) [1797]. *In*: Akademie Textausgabe, Bd. 06. Berlin/New York: de Gruyter, 1968. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

KANT, Immanuel. *Opus postumum* (*OP*) [1798-1804]. *In*: Gesammelte Schriften, ed. Königlich preußische (spätter deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1936 e 1938. Trad. Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1983.

KANT, Immanuel. *Reflexionen zur Logik* (*Refl*) [1750-1800]. *In*: Gesammelte Schriften, ed. Königlich preußische (spätter deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 16. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1969a.

KANT, Immanuel. *Reflexionen zur Metaphysik* (*Refl*) [1750-1800]. *In*: Gesammelte Schriften, ed. Königlich preußische (spätter deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bde. 17-18. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1966.

KANT, Immanuel. *Vorarbeiten und Nachträge* [VN]. In: *Gesammelte Schriften*, ed. *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*. Bd. 23. Berlin und Leipzig: de Gruyter. 1969b.

KANT, Immanuel. *Vorlesungen über Anthropologie* (*V-Anth*) ([1772-1779]. *In*: Gesammelte Schriften, ed. Königlich preußische (spätter deutsche) Akademie der Wissenschaften. Bd. 25. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1997.

KLEIN, Joel Thiago. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana. *Veritas*, Porto Alegre, v. 59, n. 1, p. 143-173, 2014.

PERIN, Adriano. Sobre a metáfora da liberdade como "pedra angular" (*Schlußstein*) do sistema da razão pura. *Studia Kantiana*, Natal, v. 15, n. 2, p. 87-109, 2017.

PERIN, Adriano. The canon of pure reason: Kant on the non-dependent establishment of the practical use and the unity of reason. *Ethic@*, Florianópolis, v. 07, n. 02, p. 137-150, 2008.

PERIN, Adriano; KLEIN, Joel. O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 165-196, 2009.

Capítulo 2

A GEOFILOSOFIA DOS CONCEITOS VIVOS: ROBERTO ESPOSITO E AS DIMENSÕES DO PENSAMENTO ITALIANO

William Costa

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo02

VOLTAR AO SUMÁRIO

Introdução

A Filosofia é essencialmente grega em seu nascimento. Essa é uma afirmação importante, mas também uma sentença problemática no campo das correntes de pensamento e na dimensão dos argumentos daqueles que, contrariamente a isso, afirmam que a Filosofia é diaspórica já em sua origem. Parece-nos ser com a exposição desse fio conceitual que Heidegger, ao se questionar sobre o que é a Filosofia, encontra na própria essência da palavra e do ato filosófico o mundo grego. "A Filosofia é grega em sua essência" porque, tomando o mundo grego como ponto de partida, pôde desenvolver-se e alastrar-se pelo mundo sob uma relação contundente do pensamento assumido de um ponto inicial, de uma tensão (HEIDEGGER, 1966, p. 6-7). Concentrada ali, no limiar e na divisa com as primeiras ciências, a Filosofia brota da marcha mais íntima da história. Ela não é, por sua vez, a própria história, mas, sim, o caminho historial que carrega nosso destino como uma polarização sobre o que nos engendra enquanto é (HEIDEGGER, 1966).

A leitura fecunda de Heidegger sobre a Filosofia, sua origem e sua relação genética com as razões e as causas, enuncia o sentido pelo qual ela se apresenta como um saber àquilo que só pode ser obtido filosofando sobre aquilo que é. Difícil certamente é tentar encontrar uma solução simples para responder à questão: o que é isto ou aquilo? Isto ou aquilo pode ocupar diversas definições, a depender do ponto de partida, dos meios de observação e das propostas que se articulam a partir de então. Mas o ato filosófico persiste nesse caminho: perfilar nas entranhas da questão um movimento sistemático para arrancar as escamas do problema, no intuito de coletar os conceitos que dinamizam o debate. Deleuze e Guattari seguiram Heidegger nessa definição. De maneira semelhante, pelo menos em relação ao título – *O que é a Filosofia?* –, os pensadores franceses lançaram argumentos essenciais para dar liga às respostas da questão que dá título às suas obras. No entanto, em oposição, Heidegger, Deleuze e Guattari imprimiram na problematização do conceito uma certa identidade para a Filosofia. Assim, de maneira simplória, para sintetizarmos a rica definição dos pensadores franceses, a Filosofia apresenta-se como um saber problematizador dos conceitos. Nômade e diaspórica,

ela assume o tônus de investigar os conceitos a partir de ondas geofilosóficas. A geofilosofia é o movimento segundo o qual a Filosofia não assume o limite territorial para estagnar um conceito; ela toma o território como um espaço de trânsito, de circulação e meandro para o ato do pensamento, que não se limite ao espaço físico ou ao tempo cronológico.

As duas inserções, tanto de Heidegger quanto de Deleuze e Guattari, são importantes para introduzir o debate de Roberto Esposito. Assumir a Filosofia como uma matriz sólida parece ser também a via encontrada pelo pensador italiano para introduzir seu debate. Mas não apenas com esse movimento, que está ao mesmo tempo consciente da gênese da Filosofia, como também da proliferação que o ato filosófico conduziu a humanidade e também foi conduzido, Esposito observa como a geofilosofia construiu marcas e demarcou características ao longo de seu desenvolvimento. Chama-nos a atenção o pensador para o fato de, pelo menos em uma visão geral, as correntes alemã, francesa e anglo-saxã terem sido as mais sistematizadas e expandidas no mundo. Cada uma com características próprias que permitem certas identidades em relação aos problemas e conceitos de análise e, também, que estacam métodos de pesquisa e reflexão. Essas três linhas filosóficas, que vez ou outra assumem o sintagma de Filosofias (Filosofia alemã, francesa, anglo-saxã), produzem um limiar de realce entre a Filosofia e as formas de seu pensamento. Consciente disso, o pensador italiano, que abdica da identidade territorial como símbolo de *uma* Filosofia, e, portanto, da acepção de que ela pode ser alemã, francesa ou anglo-saxã, parece extrair das lições dos filósofos que antes abordamos um meio sólido para expor como a Filosofia é essencialmente una, mas condicionadamente caracterizada por correntes de pensamento.

O pensamento, ou melhor, os diversos pensamentos produzem um jogo interacional consigo mesmo, com outros pensamentos e com a própria Filosofia. Sua geomovimentação é colocada à guisa da problematização conceitual que extrapola o território; porém, nas miudezas e nas grandezas, interseccionam características peculiares. Esposito percebe, desse modo, que a Filosofia é uma fonte preenchida por pensamentos, atos e energia cognitiva em derredor daquilo que é enquanto tal. Por isso, seu olhar crítico

sobre as linhas alemã, francesa e anglo-saxã, que, segundo ele, insistem na denominação de serem Filosofias, conduz seus estudos em uma dimensão apartada da tentativa de mostrar como as reflexões produzidas na Itália podem assumir, também, a face de uma Filosofia italiana. Sem querer assumir essa definição, Esposito prefere colocar em marcha uma investigação sobre a característica do pensamento italiano. Pensar a Itália, seu país de origem e seu espaço genético do ato de filosofar, possibilita ao pensador aperceber marcas desconhecidas do exercício de autores, dos conceitos, dos meios e da profundidade que o debate possui.

Em função dessa dimensão muitas vezes esquecida e oculta do pensamento, pretendemos, neste capítulo, analisar as características italianas, tendendo-nos à tentativa de indicar uma possível definição ou marcas para a referência das reflexões desenvolvidas por aqueles que assumem direta ou indiretamente o pensamento ítalo como uma dimensão filosófica. Para cumprir nosso objetivo, este trabalho sistematiza um movimento duplo: de um lado, extraindo de Deleuze e Guattari a essência da geofilosofia, temos como intuito expor de que modo Esposito identifica o debate italiano ao longo de sua historicidade; de outro lado, inserindo-nos no exame do pensamento italiano, buscamos compreender quais características o pensador elenca como possíveis marcas atribuídas para engendrar sua tese.

Por onde nos conduz a geofilosofia do pensamento italiano?

O que se pode entender por geofilosofia? Se olharmos essa questão bem de perto, poderíamos conduzir nossa resposta, naquela mais imediata e simples possível, a uma sintética fórmula: a geofilosofia é um movimento de demarcação territorial articulado com o pensamento filosófico. Mas se tomarmos certa distância dessa primeira e ingênua fórmula, podemos ser conduzidos a uma tensão maior localizada na dobra interna que une enquanto separa ou separa enquanto une as duas raízes semânticas. Esse solo de discussão é certamente o plano da imanência que Deleuze e Guattari enxergaram ao colocar o fato da experiência do pensamento em um movimento

de exocoexistência. Deleuze e Guattari, que partem de uma interrogação semelhante à qual lançamos, mas que miram na Filosofia como o núcleo de suas interrogações, coletam na própria raiz grega uma geografia da Filosofia. Uma geografia da Filosofia, em vez de uma História da Filosofia no sentido dogmático do termo, não deixa transparecer aquilo que, apenas no avançar do pensamento dos autores franceses, poder-se-á compreender: a Filosofia é uma prática de criação de conceitos e, irremediavelmente, na medida em que cria, assina neles próprios uma dimensão territorial que se desterritorializa no espaço.

> Ora, apesar de datados, assinados e batizados, os conceitos têm sua maneira de não morrer, e todavia são submetidos a exigências de renovação, de substituição, de mutação, que dão à filosofia uma história e também uma geografia agitadas, das quais cada momento, cada lugar, se conservam, mas no tempo, e passam, mas fora do tempo.[1] (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 13).

Nesse plano geográfico, a Filosofia traça, no plano da imanência, os conceitos e os problematiza, estirando a ponta do pensamento para conexões sempre crescentes. Através do espaço, a Filosofia circunscreve-se na produção e na mutação dos conceitos, que se dão na relação entre o território e a terra e, por meio deles ou em torno deles, constituem uma zona indiscernível em que o território se move em direção à terra e a terra reverte esse processo ao território (DELEUZE; GUATTARI, 1991). Desterritorialização (do território à terra) e reterritorialização (da terra ao território) esboçam, no campo conceitual, tensões críticas que possibilitam, ao mesmo tempo, uma relação circular no tempo e no espaço com a Filosofia e com a geografia. A Filosofia cria os conceitos a partir de sua solidez geográfica, mas os tomando como os objetos fecundos daquilo que a ela cabe problematizar; ela se per-

1 Para conferência com o original: "*Or, quoique datés, signés et baptisés, les concepts ont leur manière de ne pas mourir, et pourtant sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutation qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie agitées dont chaque moment, chaque lieu se conservent, mais dans le temps, et passent, mais en dehors du temps*".

mite, em conjunto com o próprio conceito, avançar para além de um domínio territorial. À medida que marcha através de fluxos descontínuos, a Filosofia expande a dimensão do conceito e sobre ele problematiza sua própria problematização. Esse mesmo elo, porém, pode circular por uma dimensão oposta, ou seja, um conceito desterritorializado tem potência de retornar ao seu espaço de origem retendo uma perplexidade de outros sentidos.

Esse jogo geofilosófico manobra seus conceitos por meio de um plano transversal, desestabilizando aquele sentido mais dogmático da Filosofia, entendida a partir de sua sucessão histórica ao passo que imprime no movimento a força de seu ato filosófico. Essa oscilação é o prelúdio para a analogia de Roberto Esposito, que, em seu recorte horizontal, vai cotejar em Deleuze e Guattari o movimento geofilosófico para confrontá-lo com a perspectiva italiana. Na leitura de Esposito, a geofilosofia das correntes mais difundidas do pensamento filosófico, após sua constituição grega, contrasta as correntes alemã (primeiras décadas do século XX), francesa (entre os anos de 1960 e 1980) e anglo-saxã (últimos vinte anos do século XX). Em caminhos muitas vezes opostos e contrapostos, essas matrizes de pensamento aproximam a Filosofia alemã à francesa, no território europeu, e afastam-se, por questões de método ou afeição, da Filosofia anglo-saxã. A corrente italiana, por sua vez, permanece isolada na dimensão hierárquica que, aparentemente, é ressaltada. Distante das ramificações analíticas, como também das reflexões alemãs clássicas ou das mais modernas na forma da hermenêutica e da teoria crítica, mas sem se aproximar da corrente francesa que parece não conseguir ultrapassar o prestígio de Lyotard e Derrida, o pensamento italiano tem subtraído e reinventado em si mesmo zonas essenciais para a problematização de seus conceitos (ESPOSITO, 2010).

Todo o movimento filosófico, para dizer sobre aqueles mais contundentes, grafou na modernidade a verdadeira marca de seus matizes de reflexão. Nisso, as três escolas mais (re)conhecidas parecem regozijar de modo semelhante. Tanto a Filosofia alemã quanto a francesa, deixando de lado a Filosofia anglo-saxã entendida a partir de sua verve analítica, mas inserindo no lugar dela os saxões modernos (Bacon, Hobbes, Locke, Hume), cotejaram

na modernidade uma ruptura essencial para o fundamento de suas filosofias. Esse eixo dominador, circunscrito em um plano imanente vertical, construiu na modernidade uma fissura inconciliável com as correntes precedentes. Essa forma de Filosofia toma distância do exercício filosófico dos italianos. Se há algo rigorosamente filosófico na construção de uma teoria italiana é a maneira pela qual seus germes teóricos são conservados, embora constantemente atualizados, desde sua raiz mais profunda. Enquanto a cultura moderna, em suas plurais expressões, corta o nó do pensamento em sua extensão geofilosófica, os italianos parecem preservá-lo como uma tensão originária para o ato filosófico.

O primeiro vestígio de uma geofilosofia italiana deve ser compreendido nesses termos, ou melhor, deve ser compreendido pelo método próprio de cumprir seu ato, tensionando seus problemas e conceitos a partir de uma atualização, mas não de uma fratura irreconciliável. Nesse plano, a Filosofia italiana, em seu sentido geral, desenvolve um elo transcursor que interliga o passado e o presente sob um olhar sagital que articula política, história e vida (ESPOSITO, 2010). Esses três âmbitos envolvidos pelo caráter histórico e, sobretudo, pela dimensão atômica da compreensão daquilo que é Filosofia concedem lugar a paradigmas complexos destinados a marcar e a extrair de si toda sua extensão temporal e espacial. A Filosofia italiana, ao menos aquela a partir de e com Maquiavel, insurge confluindo na imanência os antagonismos existentes. Extraindo desse sentido a tentativa de levar-se a Filosofia ao teor mais crítico, o pensamento italiano opera por uma recorrente de "imanentização do antagonismo" (ESPOSITO, 2010, p. 25). Pensar o antagonismo e sua ambiguidade no contexto imanente significa não desconsiderar aquilo que a ele opõe e, nessa aceitabilidade do oposto, introduzir a distensão no campo do argumento e do debate. Maquiavel, por exemplo, ao pensar as relações de poder e força na imanência política, toma como pressuposto aceitável o exercício do conflito no campo da ação. Sem querer superá-lo, como fazem Hobbes, Pufendorf e Rousseau, a diagonal crítica de Maquiavel opera na enervação do conflito. Que o conflito exista é inevitável, porém abnegá-lo, no intuito de construir uma dimensão pura, erradica a proporção original do problema filosófico. Os italianos mantêm esse exercício enquanto uma con-

fluência entre o plano da imanência e a lógica do conflito. Dentro e contra, isto é, interno ao teor do problema, o contrário pauta-se como um tópico da marca da Filosofia italiana, ao qual, nesse contexto, afigura-se no corpo político. Estar dentro significa estar colocado no solo do conflito e do conflito fazer o objeto da tensão e da extensão do debate.

Se essa marca é, digamos, aquela que inaugura, na modernidade, o filão do pensamento italiano, é preciso olhar adiante para capturar a esfera histórica da corrente ítala. Nesse segundo paradigma, cujo timbre perpassa pela "historização do não histórico" e que avança rapidamente de Maquiavel até Vico, a margem diferencial do pensamento histórico consiste exatamente em ofertar a ele aquilo que não pode ser resolvido ali naquele espaço de investigação (ESPOSITO, 2010, p. 27). A historização da Filosofia ou, dito antes, a Filosofia da história põe em colisão a incompatibilidade do não histórico com a própria história. Conforme Esposito, o movimento de Vico em sua *Scienza Nuova* advoga em uma tensão irredutível da história em relação ao seu início e ao seu desenvolvimento. O hiato da história, atributo do contraste entre o sacro e o profano, desmantela a ordem cronológica da sucessão, dividindo a origem em duas polaridades não coincidentes. De todo modo, o importante a capturar desse curso é como a origem não se dissolve na história, como também a história não se reduz ao tempo (ESPOSITO, 2010). No fundo desse movimento, a divergência entre a presença ou a ausência da história reproduz um jogo irresoluto de temporalidade e secularização. Aquilo que faz a história avançar, mas também recuar, é o elemento opaco e intratável posicionado no seu ponto incerto de origem e de desenvolvimento.

Ao lado dos influxos políticos e históricos e de seus respectivos paradigmas, Esposito observa um terceiro: o da "mundanização do sujeito" (ESPOSITO, 2010, p. 30). Ainda que aqueles dois primeiros paradigmas revelem um enlace incidente sobre a vida, pondo-a em relevo na constituição do saber e na dimensão dos problemas de sua geofilosofia, este último é a expressão mais contundente sobre a posição da vida na trama italiana. À medida que os modernos franceses e alemães vão constituindo seus matizes de pensamento em torno do *subiectum suppositum*, ou seja, daquele

sujeito aporético, que repousa em si mesmo e em sua estrutura constitutiva da subjetividade, a Filosofia anglo-saxã e a italiana vão se convertendo em caminhos divergentes: de um lado, os ingleses vão tomando com celeridade a epistemologia e a teoria da cognição e, de outro, os italianos vão traçando em torno da vida e de suas configurações o objeto de suas pesquisas. Em todo caso, aquilo que brota no Renascimento com o espólio do corpo como a unidade física e espiritual não se desenvolve sem ser colocado na esteira do direito romano, que consagra a noção de pessoa. O enlace em torno da vida, que se constrói de modo proeminente na transição da Roma pagã para a Roma cristã, faz com que, na modernidade, o Renascimento alcance a marca de uma mistura cósmica entre a política e a história e entre um mundo instaurado (como nota Flavio Biondo) e um universo expansivo (GARIN, 2012). Afastando-se da roupagem transcendental que se conjura tanto na Alemanha quanto na França, mas sem deixar de fazê-la quando necessário, a Filosofia italiana faz de sua modernidade uma contemplação da vida em uma esfera cruzada com a política e a história e também com as artes e a cultura. Possivelmente, esse é um dos argumentos que sustenta o fato de as discussões filosóficas na modernidade italiana se pautarem na vida interagente e não no polo individualista, como fazem as demais escolas. Mas acatando os julgamentos opostos, esse mesmo argumento serve como chave para endereçar a crítica de que a Filosofia italiana não alcançou a alvura da modernidade ou que ela se tenha desenvolvido por uma peculiaridade antimoderna (ESPOSITO, 2010). Sem querer resolver esse debate, mas não podendo fugir dele, as análises de Esposito se projetam em uma camada ulterior na modernidade e dela extraem como a dimensão italiana se organiza dentro de um espectro que pode ser tomado e assumido como precedente à própria modernidade.

A questão da vida, no entanto, realça um paradigma central nessa leitura. Pensar a mundanidade do sujeito só pode fazer sentido se os eixos político e histórico estiverem ao lado daquilo que se compreende por vida. O fato inquestionável é que desde o humanismo renascentista, daquele que atravessa de Petrarca e Boccaccio até Ficino, Pico della Mirandola, Bruno e Campanella, é como a Filosofia vai ser concebida sob a interlocução da vida.

Entre esses pensadores, porém, Giordano Bruno manteve a condição mais forte para defender a posição da vida, afirma Esposito. Pensando-a sob a força de um cosmo vivo sem centro nem limite, Bruno recusou-se a separar a alma e o corpo, o espírito e a natureza e o sujeito e o objeto, inserindo a subjetividade no processo de autogeração do mundo. Se Bruno gravou esse legado na história italiana, é possível que isso se tenha transformado em um paradigma essencial para se compreender o transcurso filosófico, que, na condição total, nunca foi atendido como uma modalidade indiferente. O pensamento italiano fez e faz desse relevo o espaço para uma verdadeira filosofia da vida.

Maquiavel, Vico e Bruno representam, respectivamente, os rastros dos três paradigmas da geofilosofia italiana, conforme Esposito. Essencial a ter como nota a isso é a peculiaridade do deslocamento das linhas de pensamento e de sua demarcação por objetos mais próprios da filosofia da práxis. Política, história e vida constituem irremediavelmente o plano geoestrutural do pensamento italiano, o qual, ao ser cotejado em tensão com outras correntes, expõe uma abertura própria e distinta daquelas que se alimentam pelo cerco da subjetividade em si, do Ser, da língua pura, das transitividades da linguagem e da posição estrutural das classes ou funções cognitivas. A geofilosofia italiana nos conduz, a partir disso, a um caminho sempre aberto, mas conexo, entre aqueles três matizes, e isso pode ser evidenciado seja com os pensadores mais clássicos (Tito Lucrécio e Marco Aurélio), seja com os pensadores mais contemporâneos (Negri, Virno, Agamben, Cacciari, Tronti, Bodei). Conforme Dario Gentili (2012b), a pulsão do pensamento, de sua geoexpansão endógena e exógena, vem constituindo, nos últimos anos, um reencontro do pensamento italiano com suas origens. Com esse teor, a constelação italiana parece, de modo heterogêneo, constituir, naquelas três dimensões explicitadas por Esposito, um núcleo em comum para o pensamento. O pensamento italiano, ou melhor, a sua geofilosofia costura a política, a história e a vida na dimensão do conflito, do caráter historicizante do não histórico e, por fim, da mundanização do sujeito.

Há de se perceber, para finalizar essa seção, que esses três campos convergentes do pensamento italiano têm sido atualizados desde a década de 1960. Se, por um lado, a geofilosofia contemporânea extraiu com Gramsci, Gentile, Croce e Volpe a enervação sobre o capital de Marx, por outro, continuando esse olhar fecundo, Tronti foi o primeiro pensador a preparar o terreno para uma possível atualização do antagonismo político na esteira filosófica (GENTILI, 2012b). A radicalidade dos *anni di piombo* (anos de chumbo), entre as décadas de 1960 a 1980, constitui uma abertura essencial para o ato filosófico. Após Tronti e sua leitura cruzada sobre Marx, Negri e Cacciari ocuparam a cena teórica, trazendo fôlego ao debate, constituindo-se como uma reinvenção da militância acadêmica (HARDT, 1996). Algo ainda ressoa na costura desse debate, a saber: o fôlego contundente dos pensadores italianos em examinar e assumir a biopolítica, a hipermodernidade e o secularismo como objetos carentes de atualizações e como conceitos preciosos para convergir política, história e vida. Esses conceitos vêm sendo problematizados sob a tensão de uma exposição tão densa quanto aquela inaugurada por Foucault e Carl Schmitt, de modo que o pensamento italiano, por causa de sua ocupação plural e heterogênea, tem permitido a atualização do debate.

Quais são as diferenças italianas?

A geofilosofia é um movimento que assinala e inscreve as erosões de onde brotam e se aquietam um debate. Ela mostra, assina, leva adiante, retroage, cria, recria e expõe territórios conceituais das mais diversas gradações. Enquanto percorre a dimensão espacial e a circularidade do tempo, a geofilosofia, como pensam Deleuze e Guattari, vai desterritorializando e reterritorializando os conceitos. O alvo permanece o mesmo: a problematização. O que está em jogo no geomovimento da Filosofia é a problematização do conceito com o intuito de examinar suas miudezas e grandezas. Esse fato, portanto, fala-nos sobre a geofilosofia, sobre seu conceito e sobre seu movimento, mas não pretende fazer dele o próprio instrumento para problematizar o conceito do que é a Filosofia. Seria oportuno infiltrarmo-nos nessa

discussão, porém, antes de avaliar o fio dessa história, é importante destacar que poderíamos ser fisgados por uma tentativa esponjosa de explicar aquilo que aqui não está em jogo, a saber: a existência ou não da Filosofia em uma demarcação territorial (Filosofia brasileira, Filosofia indiana, Filosofia africana, Filosofia alemã, Filosofia francesa).

Há reivindicações (legítimas) das mais diversas escolas para forjar a demarcação de pensamentos a partir de um marco (nação, povo, cultura, religião, etc.). Naquilo que se insere em nossa projeção, assumimos que o ponto de inflexão deva ser, talvez, um jogo entre a Filosofia e as filosofias ou as correntes de pensamento. Sabiamente, aqueles que reivindicam a produção de uma Filosofia nacional (certamente não apenas em razão do campo territorial), como a brasileira e a africana, por exemplo, valem-se de inúmeros pressupostos, dos quais um podemos coletar na sintética interrogação: por que não existir Filosofia brasileira ou africana se há demarcações históricas das Filosofias alemã, francesa e anglo-saxã? Essa questão é certamente essencial aos pesquisadores que se debruçam sobre respostas que surgem dela e sobre as diversas hipóteses que permitem evidenciar desde a tese do epistemicídio até a do preconceito radical. Mas em torno desse debate, ao menos neste que travamos para ir ao tecido daquilo que entendemos como pensamento e, por conseguinte, italiano, pensamos ser oportuno perguntar não o que é a Filosofia ou o pensamento italiano, mas quais são suas diferenças. Ou seja, o alvo do exame, o qual colocamos em questão, é uma tentativa de compreender as características da marca italiana em um plano geofilosófico. A Filosofia existe, e isso é um fato, mas é igualmente real o fato de que ela, na medida em que se desloca descontinuamente, deixa rastros daquilo que a torna peculiar e carrega tantos outros consigo por meio de um movimento nômade.

Ora, se essa dinâmica amplia o debate filosófico, fazendo-o permear dimensões territoriais das mais próximas e distantes possíveis, como também o faz povoar o espaço em um contexto que atravessa o tempo de maneira circular, é importante coletar, nesses rastros, as características que constituem identidade ao pensamento ou ao exercício filosófico. Em todo caso, aquilo que prefigura na pesquisa de Esposito volve-se em direção às

características do pensamento italiano. Se a Filosofia tem em sua vértebra a problematização do conceito, isso não a invalida de ter características singulares, marcas ou fissuras. Haveria, assim, que tensionar: quais são as características do pensamento italiano? Distante do germe alemão e de seu rigoroso método em ir ao fundo das discussões para pôr em evidência a marca do problema em uma dimensão transcendental quase imperceptível, mas sequer tendo como adjetivos o dogmatismo sério dos franceses ou o ceticismo analítico dos anglo-saxões, o pensamento italiano assume, como característica preliminar, a imanência cosmopolita. A reflexão italiana é sobremodo pautada em uma dimensão imanente. O argumento procede não excluindo a metafísica, mas a coligando à esfera da imanência. Se observarmos com cautela a propriedade italiana e a entropia de seu movimento, notaremos que toda fuga metafísica parece, ao término da investigação proposta, uma redenção com questões de cunho prático. Essa marca é ainda oportunizada com o contraste cosmopolita do pensamento. Sob uma esfera marcada por conceitos não apenas heterogêneos em relação às suas diferenças, mas repletos de cruzamentos geofilosóficos, a força italiana reproduz uma sistemática cosmopolita para pensar seus problemas e os problemas do mundo.

Com tal espectro cosmopolita, as meditações italianas descentralizam seus argumentos, tomando-os por uma rede contaminada de distinções. Essa contaminação positiva, conforme Esposito (2016), gera, no âmbito filosófico, uma repercussão enfática capaz de conduzir uma genealogia até a origem do problema e de atualizá-lo. Seria a partir desse influxo que outra característica adentraria a formulação do pensamento italiano: os elementos da contemporaneidade. A maioria dos pensadores cuja perspectiva parte da verve italiana tem como ponto de discussão a relação com o contemporâneo. O contemporâneo é uma correspondência com o próprio tempo por meio de uma dissociação e de um anacronismo (AGAMBEN, 2009). Por essa correspondência, temas e problemas são tratados no universo italiano entremeio à discussão de um contexto presente. Ocorre que, levando isso ao ponto de coalização com a imanência cosmopolita, o movimento de reflexão se esbarra, na maioria das vezes, no confronto presente da práxis política. Parece-nos que a vértebra dos autores italianos não só aduz à imanência, mas nela, em

seu feixe oculto, persevera na exposição da dimensão do conflito no espaço prático (ESPOSITO, 2016). Pode-se dizer que esse é o movimento do "fora" (*fuori*) na reflexão italiana contemporânea, em que o conflito adentra o universo para ser um meandro de convergências e divergências entre política, história e vida. Essa peculiar marca ressalta como e quão importante o conflito e o antagonismo são essenciais à estrutura do pensamento ítalo e de sua geoexpansão pelo mundo.

Por meio dessa característica, que ao mesmo tempo recorta e aproxima o contemporâneo do conflito, surge a observação de que o pensamento italiano está em constante deslocamento. Colocado sempre em ato, em atividade e atualização, o pensamento espreita as tensões históricas pré-modernas e estende-se até o presente, fortalecendo sua condição aguda de problematizar a dialética poder-resistência dentro do contexto histórico (ESPOSITO, 2016). Importa conceber, nesse sentido, como a relação entre o contemporâneo e a dimensão prática vai constituindo um horizonte político na dimensão filosófica a ponto de fazê-la grafar uma marca de proximidade com a historicidade dos acontecimentos. Os acontecimentos conferem a práxis real da imanência, mas não conseguem produzir reflexões acuradas por si sobre aquela expressão; a Filosofia, por sua vez, capta com profundidade aquilo que está interno aos fatos e que escapam em relação aos conceitos. Problematizar os conceitos, ao passo que os aplicam à realidade imanente, conduz a Filosofia, ao menos o pensamento italiano, a uma leitura crítica de seu presente e a uma atualização necessária dos conceitos.

Persistindo por essa via, Esposito tem como limiar uma aposta dupla para caracterizar o pensamento italiano: primeiramente, seguindo o espectro de Heidegger e sua recepção por Derrida e Deleuze, Esposito concebe como o pensamento caminha criticamente desconstruindo as estruturas e as relações conceituais. Mas esse emprego metodológico conduz a um limite, segundo o qual, para o pensador italiano, nem Heidegger nem Derrida conseguiram ultrapassar. Deleuze foi o único pensador a romper com a atmosfera do limite – ele foi além e abriu espaço para uma questão performativa do pensamento. O limite, segundo a exposição de Esposito sobre Deleuze, pode ser compreendido por seu avesso, ou melhor, pode ser interpretado como

uma proposta mútua de desconstruir e de afirmar um pensamento nômade. No ensaio *Che cos'è la filosofia?* (2018), a hipótese do autor italiano converge com seus demais escritos: não basta assimilar a desconstrução e a genealogia para referendar o paradigma; é necessário ultrapassar esse estatuto e produzir um novo meandro de reflexão (ESPOSITO, 2018). Conforme Esposito, uma das características certeiras do pensamento italiano é sua forma crítica de permear o debate sem se esquecer de, minimamente, apontar possíveis reveses àquilo que é evidenciado.

A evidência do pensamento italiano persiste nessa esfera. Ao adentrar os poros conceituais, busca-se confrontá-los com a história e com os conceitos aprisionados em suas vértebras (GENTILI; STIMILLI, 2015). Essa forma precisa de problematizar o conceito ou o tema imprime a validade da condição híbrida da corrente italiana. A forma pela qual se examina um problema filosófico a partir da verve italiana pode ser captada sempre a partir de um filão inicial que insere a questão, pretendendo perceber onde está o conflito e de que maneira é possível examiná-lo, sem a tentativa de aniquilá-lo. Para cumprir essa tarefa, o meio híbrido do pensamento italiano concede leituras cruzadas a partir de perspectivas cosmopolitas. O enfrentamento de um ou de vários problemas se efetiva pelas vias da Filosofia tomada como um campo de saberes amplos e não reduzidos. É comum, nesse sentido, a apropriação e a modificação dos termos e conceitos de outras correntes para uma tensão do ponto de vista ítalo.

Para Calabrò (2012), a possibilidade de um pensamento italiano faz-se hermeneuticamente diagonal entre a política, a história e a vida, na medida em que assume, em seu ato de filosofar, condições semelhantes para examinar seus objetos de pesquisa. Na coletânea *Effetto Italian Thought* (2017), essas características do pensamento italiano são lançadas de maneira contundente: em torno da tríade listada por Esposito e reconduzida acima por Calabrò, o pensamento italiano apresenta como características a imanência, o cosmopolitismo, a investigação híbrida, a exposição da origem como ponto de insurgência e de tematização do conflito, a exposição crítica do presente como processo de atualização, a postura genealógica e a constituição

de possíveis linhas de fuga para caracterizar o pensamento a partir de uma dinâmica afirmativa.

Considerações finais

Tentamos mostrar, neste texto, como o filósofo italiano Roberto Esposito estabelece algumas características assumidas como signos do pensamento italiano. Insistindo na geofilosofia da qual partem Deleuze e Guattari, Esposito organizou seus argumentos de maneira a evidenciar que o pensamento italiano, e não a Filosofia italiana, tem em seu germe uma inquietação própria que amalgama política, história e vida. Esses três nexos, conforme o pensador, são desenvolvidos dentro da esfera italiana, de modo que, aparentemente, segundo a tese de seu autor, todos aqueles que se debruçam sobre a verve italiana parecem trilhar. Política, história e vida constituem a tríade dos problemas para os primeiros filósofos italianos (Maquiavel, Vico e Bruno) e também para os pensadores mais contemporâneos (Tronti, Negri, Cacciari). O elo constitutivo entre condição tripla é assumido por meio da investigação daquilo que Esposito atribuiu à imanentização do antagonismo, à historicização do não histórico e à mundanização do sujeito. Assumir o conflito como um problema importante para a esfera do debate, sem querer aniquilá-lo, como também compreender a história por meio de uma distanciação, ao passo que apercebe o sujeito em um contexto vital do mundo, prefigura a tese de Esposito de que o pensamento italiano se produz sempre na e pelas tensões.

As tensões da política, da história e da vida assumem contrastes fecundos no exercício filosófico. Em relação ao pensamento italiano, a problematização de seus conceitos e temas, que tangenciam a tríade exposta acima, organiza-se de maneira peculiar: sistematicamente, para mostrar o tamanho e a profundidade das questões tratadas, as reflexões filosóficas quase sempre retornam à gênese do debate. Em uma espécie de genealogia, perceber a origem ou o princípio é essencial para listar como e por que o debate proposto assume certas configurações. Remontando, por isso, a estágios

pré-modernos e antiguíssimos, as leituras italianas expõem as ramificações dos problemas até o ponto assumido como essencial. Tão logo, a chegada a esse ponto parece abrir outro caminho importante: a atualização do estado do problema e suas correlações com o tempo presente. Não basta, afirma Esposito, entender a dimensão do problema dentro da marcha histórica; é importante trazê-lo à luz de enigmas ainda mais densos e conflituosos. Essa postura metódica acentua outras características: o pensamento da imanência, a forma nômade de exercer-se e a posição híbrida em que se encontra. Para Esposito, chama a atenção como as discussões italianas, sejam elas políticas ou metafísicas, conduzem as críticas ao limiar da imanência. A imanência, o espaço do conflito e das tensões, abre concavidades importantes para entender o problema em sua dimensão mais próxima. Por isso, até mesmo as sérias e difíceis questões ontológicas ou metafísicas sinalizam a uma proximidade teórica com as riscas imanentes. Ainda, pensa Esposito, a forma de entender o debate insere o pensamento italiano em uma esteira nômade e híbrida. Sem a necessidade de um território estático e da pureza do pensamento, assinala o autor que a corrente italiana se move pelo deslocamento de outras correntes e, portanto, pela atualidade de conceitos que, na força da reflexão, estão sempre vivos e mutáveis à luz daquilo que encontra em seu caminho.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. O que é o Contemporâneo? *In*: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Tradutor Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

CALABRÒ, Daniela. *Les détours d'une pensée vivante.* Transitions et changement de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito. Mimesis: Paris, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions du Minuit, 1991.

ESPOSITO, Roberto. *Da fuori.* Uma filosofia per l'Europa. Torino: Einaudi, 2016.

ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente*. Origini e attualità della filosofia italiana. Torino: Einaudi, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *Termini della politica*. Vol. 2. Milano: Mimesis, 2018.

GARIN, Eugenio. *La cultura del Rinascimento*. Milano: Saggiatore, 2012.

GENTILI, Dario. *Italian Theory:* Dall'operaismo alla biopolitica. Bolonha: Il Mulino, 2012b.

GENTILI, Dario. The Autonomy of the Political in the Italian Tradition. *In*: GENTILI, Dario. *The Autonomy of the Political:* Concept, Theory, Form. Maastricht: Jan Van Eyck Academie, 2012a.

GENTILI, Dario; STIMILLI, Eletra. *Differenze italiane.* Politica e filosofia, mappe e sconfinamenti. Roma: Derive Approdi, 2015

HARDT, Michael. Introduction: Laboratory Italy. *In*: VIRNO, Paolo; HARDT, Michael (Orgs.). *Radical Thought in Italy***.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: *Neske*, 1966.

Capítulo 3

O PAPEL DA FILOSOFIA COMO CRÍTICA NO PROJETO FILOSÓFICO DE JÜRGEN HABERMAS

Joel Decothé Jr.

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo03

VOLTAR AO SUMÁRIO

"Os conceitos céticos de razão tiveram
um efeito terapêutico sobre a filosofia,
desencantando-a e confirmando-a na sua
função de guardiã da racionalidade."
(J. Habermas, Pensamento Pós-Metafísico, 1990)

Introdução

Neste texto, objetivamos cotejar alguns aspectos ligados à noção de crítica como elemento nodal do projeto filosófico do pensador alemão Jürgen Habermas. A marca do filosofar habermasiano é a sua teoria do discurso que ofereceu enorme contribuição para a filosofia atual com a articulação de uma teoria do agir comunicativo. Habermas se caracteriza pela marca de ser um filósofo crítico, que tem a prática de intervir com pertinência nos debates da vida social. De modo que, com a sua posição crítica, ele, em determinados momentos, provoca os debates. Uma das assinaturas do projeto filosófico do pensador germano será a de reavaliar as proposições filosóficas da modernidade, em um sentido de fazer uma teoria crítica que quer levar adiante a tarefa de mostrar em que consiste o conteúdo normativo da modernidade. O aspecto que enfocamos neste capítulo é o das implicações que a crítica habermasiana tece aos fundamentos da filosofia. Esta representa em sua construção a intencionalidade finalística de estabelecer uma pauta que conduz adiante a tarefa de erigir a teoria crítica imanente da sociedade capitalista hodierna. Perseguindo a questão que nos guia, a saber, em que consiste o projeto filosófico de Habermas, é que tentamos esquadrinhar a teoria da modernidade desse pensador. Para tanto, levamos em consideração o papel da filosofia habermasiana em sua faceta de crítica.

Portanto, o que vamos percebendo ao estudarmos esse pensamento é o fato de que o papel da filosofia está ligado ao desenvolvimento da própria teoria da racionalidade. Isso ocorre onde o fornecimento de uma série de critérios de demarcação possibilita a reconstrução crítica da teoria marxista da reificação. Para Habermas, a compreensão das patologias sociais

da modernidade como eventos que explicitam a força da noção de reificação não pode ser negligenciada. Assim, a esfera cognitivista e instrumental referente à razão acaba sendo forjada para lidar com a relação entre as coisas. Essa visão de mundo se torna a postura hegemônica e se impõe como uma redução diante de outras expressões do mudo da vida, tais como a expressividade estética e aquelas ligadas à razão prática no curso da interatividade dos sentidos que abarcam os hábitos humanos. O problema enfrentado por Habermas é o da unilateralização da racionalização que atravessa o sistema capitalista no curso da modernização secular do universo cultural ocidental. Sendo assim, adotamos o procedimento de abordar algo da crise da metafísica e sua superação pela via pragmatista. Em seguida, buscamos tratar da questão do papel da filosofia como agir crítico-imanente em face da ideologia. Por fim, sinteticamente abordamos o papel da filosofia como salvaguarda da racionalidade emancipatória.

A crise da metafísica e a suprassunção pragmática

Ao levarmos em consideração a possibilidade de adesão teórica à noção inquiridora posta por Jürgen Habermas sobre a superação da metafísica, o que se nota é a implicação do papel estatuário de funcionalidade da própria filosofia. Pensando com Habermas, vemos que a crise da metafísica é um imperativo robusto que nos desafia a aprofundarmos o debate sobre a via pragmática do filosofar hodierno, pois a crítica flui "entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada – níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva – que Habermas logra efetivar uma verdadeira guinada linguístico-pragmática em filosofia política" (OLIVEIRA, 1999, p. 192). Diante disso, temos uma série de problemas epistemológicos que atingiram a metafísica tradicional em suas bases fundacionais. Esta foi sendo substituída por uma concepção de racionalidade procedimental, que se impôs como uma postura de cunho pós-metafísico ao longo da modernidade. Em detrimento de conceitos como substância, tão caro à metafísica tradicional, surgem noções como as de funcionalidade. Ao nos determos na

argumentação habermasiana sobre a questão, iremos perceber que essa posição rechaça os grandes aportes da filosofia do ser, que vicejam nas argumentações de F. Nietzsche, K. Jaspers, M. Heidegger, T. W. Adorno e E. Bloch. Contudo, Habermas postula uma argumentação que acaba erigindo algo como que uma teologia-social pós-religiosa. Essa posição em paralelo com a de Gotthold E. Lessing (1729-1781) reconhece hoje as três maiores religiões mundiais como fontes de conteúdo moral, porém desde um ponto de vista político coloca a sua atenção na tradição europeia de cultivo da personalidade e da individualidade.

Nessa articulação onde se coteja também o viés do sagrado que ganha a práxis da verbalização, o que vem à tona é a força da filosofia como forma e reserva para si e além de si das condições e do papel de ser, em última instância, a promotora da racionalidade. Segundo a visão filosófica de Habermas, a denominação daquilo que seja de ordem metafísica a qual a filosofia visaria superar em sua argumentação racional contrasta com duas perspectivas no curso da tradição filosófica no Ocidente:

> Suspeito que a situação atual, apesar da nova obscuridade, não é muito diferente daquela que marcou a primeira geração dos discípulos de Hegel. Naquela época transformou-se o estado de agregação do filosofar: não encontramos desde então uma alternativa para o pensamento pós-metafísico. Qual o significado disto? Eu gostaria de relembrar inicialmente alguns aspectos do pensamento metafísico, passando em seguida a tratar de quatro motivos de inquietação, que o agitam – motivos que problematizaram a metafísica como forma de pensamento, culminando na sua desvalorização final. Deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como "metafísico" o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades

> do pensamento da metafísica. Situando-me numa perspectiva distanciada, reduzo a pluralidade das teorias metafísicas a um único título, uma vez que me interesso apenas por três aspectos [*sic*]. (HABERMAS, 1990, p. 38).

Habermas entende que nessa linha argumentativa seja aceitável encontrar certa simplificação, mesmo que ele não queira tecer uma crítica ao grupo de abordagens teóricas plurais que estão associadas a essa terminologia. Contudo, estritamente dizendo, existem três aspectos que são pares a todas as concepções metafísicas, ou seja, o pensamento da unidade, o do idealismo e o da contemplação como via soteriológica. Sendo assim, o pensamento da unidade ou do uno se mostra como um legado da visão mítica do mundo que tende a minimizar as coisas com a gênese figurada que continuamente é encarada de forma fantasiosa. Com o surgimento da filosofia grega antiga, esse aporte monista é elevado a um nível conceitual potencialmente abrangente. A transição da visão originária dos deuses para uma concepção natural ligada à água, ao ar e ao fogo eram os princípios basilares de uma heurística da totalidade realidade. Adiante, a totalidade do uno e do ser se impôs metafisicamente de forma inflexivelmente cabal. Mesmo com esses desdobramentos, o sentido da questão referente ao mito foi preservado em seu sentido genuíno. Ademais, as resoluções oferecidas foram suprimidas das narrativas concretas e alçadas a um espaço completamente conceitual.

Tendo em vista a rejeição da unidade metafísica na argumentação filosófica de Habermas, agora a crítica se direciona à noção idealista de doutrina das ideias. A unidade conceitual é fomentada por meio de um esforço hercúleo do pensamento abstrato. A partir disso se origina a ilusão de que a categoria de unidade venha a ser uma realidade fática existente e obnubilada pelo mundo das aparências. Outro elemento relevante é o conceito robusto de teoria. Essa categoria indica que a via contemplativa referente ao *bios teoréticos*, "como caminho soteriológico, que coloca grande peso na *vita activa* do político, do pedagogo ou do médico" (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 135). As três etapas descritas denotam o movimento contínuo da metafísica desde Platão até Hegel. Para Habermas, o adendo está presente em um ponto de

vista substancial que tem validade apenas na ulterior fase dessa forma de pensar, que a partir de Descartes o pensamento metafísico passa a calcar-se como uma filosofia da consciência. Logo, o estado de estar consciente com o *cogito* que configura o pensamento cartesiano se mostra como o ponto final da autocertificação. Assim, a força da certeza não está mais posta em um princípio de unidade externa, porém reside no próprio sujeito que se reconhece na autoconsciência. Então, "[...] pode-se dizer que Descartes inaugura na filosofia a acepção do Eu como consciência, tendo como princípio a identidade de si consigo mesmo, ou seja, como autoconsciência" (FELIPPI, 1998, p. 25).

Na filosofia cartesiana, a metafísica operou uma espécie de mutação paradigmática na tradição filosófica, a saber, a da virada de uma filosofia estruturada na ontologia para o campo da filosofia com bases fincadas na consciência do eu penso. Dessa forma, "[...] a filosofia se ocupa dos seres enquanto contidos na consciência e não com o que existe independentemente dela" (COTTINGHAM, 2011, p. 286). Atualmente, o pano de fundo filosófico que cerca a metafísica se encontra em crise de um modo geral. Habermas destaca que esses problemas não são de ordem interna ao campo da filosofia, porém se dão com os desenvolvimentos que incidem por meio de interferências externa e histórica de natureza socialmente condicionada. Isso se dá em razão do êxito que os métodos da ciência, com o seu experimentalismo naturalista, foi impondo, desde o século XVII, quando se implementou um novo modo de racionalidade metódica que desfaz a importância da busca intelectual abstracionista em relação à unidade e à totalidade do real. Logo, as aporias antigas não são reavaliadas e tratadas com novas operações visando a novas respostas. O que acontece é o arquivamento dessa forma de investigação, justamente pelo fato de se tornar como que uma espécie de empecilho ao progresso da ciência experimental.

Essa circunstância aparece em certa medida no século XVIII, pois aí a teoria moral e do direito não busca mais saber algum arrazoado sobre o que venha a ser o bem. Porém, passa-se ao formalismo moral, que vem assegurar o tratamento das relações intersubjetivas em termos de igualdade.

Em detrimento de uma filosofia estritamente preocupada com a substância da moral e do direito, agora a preocupação se concentra nas regras normativas de procedimentos formais. Além desses deslocamentos, surgem, no século XIX, as chamadas ciências histórico-hermenêuticas. A filologia ganha destaque inicialmente com a germanística de Jacob e Wilhelm Grimm, porém a ciência histórica do direito e a da historicização da própria filosofia, por meio do trabalho de Hegel e seus alunos, desenvolvem-se de forma mais acurada. Assim, os conceitos fundamentais de validade que parecem ser perenes, pois acabam sendo reconhecidos enquanto tal, e o surgimento deles desembocarão naquilo que Lima Vaz argumenta ser "[...] a influência do racionalismo ético que perdura e se fortalece com a ética contemporânea, pendendo a atual 'ética da ciência' que é considerada sua legítima herdeira" (VAZ, 2002, p. 91). Aqui se tem a imagem de uma irrupção da consciência histórica e científica em sua gênese, que põe a metafísica em uma condição temporal contingente, e por isso transponível. Habermas avança em seu projeto filosófico ao argumentar que outro aspecto relevante é o de que um dos pontos centrais que propiciou uma reviravolta no filosofar ocidental atual foi a ultrapassagem da metafísica. A mudança paradigmática se deu da matriz de filosofia da consciência para a da filosofia da linguagem. Nesse sentido, argumenta Luchi (1999, p. 447):

> Com <<superação da filosofia da consciência>> compreende-se, em Habermas, a passagem da filosofia do sujeito à filosofia da linguagem, esta na sua impostação pragmática e não apenas semântica, isto é, as expressões lingüísticas [*sic*] são analisadas no quadro da comunicação e não apenas quanto ao significado que possam ter para um sujeito. Essa passagem é vista como uma mudança evolutiva de paradigma, pela qual problemas anteriormente insolúveis encontram solução – por ex., a questão da oposição materialismo-idealismo.

A explicação clássica sobre o surgimento das categorias filosóficas da metafísica nos indica que, por não se ter uma terminologia precisa para tomar como título, orientou-se que, nos livros em que essas obras

de Aristóteles se encontravam, estavam depois dos textos da física. Assim, segundo o corpo de textos aristotélico, tais livros eram encarados como a filosofia primeira. Essa é a ciência dos primeiros princípios e causas. Indo em frente na história da tradição filosófica com os neoplatônicos, essa relação era vista precipuamente desde um outro ângulo, a saber, como a pergunta que estava obnubilada no transfundo da natureza em razão das causas mais densas e pela substância verdadeira dela. Seja a via que tomarmos para o entendimento de tal problemática, pode-se alcançar uma definição da metafísica como a exposição especulativa daquelas aporias que são classificadas como questões últimas. Podemos mencionar uma série delas: "[...] sobre o ser, o nada, sobre a liberdade, imortalidade, deus, vida, matéria, verdade, espírito, natureza etc." (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 137). A metafísica se constitui como disciplina que se ergue com centralidade na tradição da filosofia ocidental. Sendo assim, ela reúne os modelos sistemáticos e elucidativos do universo desde um único conceito ou de alguma formulação que visa abranger heuristicamente a totalidade da realidade, pois não investiga este ou aquele ente indutivamente, mas "[...] antecipadamente o ente todo, ou como dizemos, por razões a serem discutidas ainda, o ente como tal na totalidade" (HEIDEGGER, 1999, p. 34).

Na perspectiva de Immanuel Kant, existe uma contraposição entre as ciências empíricas e a metafísica tradicional. Com validade científica devem ser considerados apenas os enunciados que reúnam as condições de ser objeto de uma possível experiência. Logo a metafísica se mostra como uma lógica da própria aparência. Mas Kant, mesmo assim, não aboliu totalmente a validade dos conceitos. Sendo assim, se a metafísica se mantém dentro dos limites dados pelo pensar kantiano, isto é, o da experiência que poderá até se apresentar como ciência, pois, conforme Rovighi (2011, p. 574), "[...] a metafísica como ciência deve pressupor a crítica da razão e só poderá consistir numa análise da atividade da própria razão na aplicação de seus princípios". No filosofar de Kant, existe a retenção do conceito, não tomando como base o sentimentalismo, porém este opera por meio da razão pura que atravessa os tempos entre os cultivadores da metafísica. Diz-se isso sobre o fato de o intelecto humano estar habitualmente arraigado a essas questões de onto-

logia que estão cravadas na natureza da razão. A dificuldade de se livrar de tais pressupostos metafísicos não abandonou nem mesmo as mentes mais céticas· Para Kant, existem filósofos que desferem juízos de indiferença em relação às proposições da metafísica, pois "[...] não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas" (KANT, 2001, [A,] p. X). Tais pensadores desprezam a metafísica, entretanto, o problema persiste com a situação da necessidade religiosa, sem que ela tenha alguma relação com qualquer tipo de filosofia. Ademais, podemos verificar que na primeira parte do século XX aconteceu um interesse significativo pelas aporias ligadas à metafísica, principalmente no mundo filosófico anglo-americano.

Os impulsos reativos dessa assertiva acima, paradoxalmente, têm a sua gênese no contexto do Círculo de Viena, onde os positivistas lógicos frontalmente rechaçaram todo e qualquer tipo de axioma metafísico. A razão desse tipo de postura epistêmica se deu pela motivação ligada à busca da filosofa por formas centradas no pensamento da física, pois com isso a força das implicações das ciências naturais ganha destaque no mundo filosófico. As aporias metafísicas acabaram sendo encaradas como falsos problemas. A argumentação sobre a falta de sentido se tornou, ao longo desse século, a crítica mais contundente que foi encetada ao pensamento metafísico. Conforme Schwartz (2017), o ataque intransigente dos positivistas lógicos à metafísica com a intencionalidade clara de sua eliminação também se estende à ética e à teologia e, como reforça o pensamento wittgensteiniano, a qualquer coisa que não seja parte da ciência naturalista. Com o pensamento de Habermas, o rechaço da tradição metafísica se evidencia como a assimilação de tal postura. Segundo ele, essa matéria está em dissonância com a moderna situação da consciência e, por meio dela, faz-se a memória da atitude pretensiosa de um escritor austríaco romancista como Peter Handke, que se afoba ao querer restaurar a poesia com o predicado de hino anunciador e visionário (REESE-SCHÄFER, 2012). Tal imagem representa muito significativamente a sua rejeição intuitiva e estética dessa forma de pensar, isso o leva ao desvelamento do afã totalmente pessoal que está nas entrelinhas de seu modo de argumentar crítico.

O estofo do pensamento pós-metafísico de Habermas é fundamentalmente crítico-filosófico. Ao fazer a crítica voraz da metafísica, ele abre a via aberta para o filosofar interdisciplinar. Entendendo assim que o estado de coisas das ciências singulares em sua racionalidade está preestabelecido, pois a pergunta pela necessidade do discurso filosófico com as suas peculiaridades entra em exame. A indagação pela utilidade da filosofia nos remete à reedição de um problema clássico de funcionalidade da razão que é uma das implicações dessa problemática que com frequência viceja nos manuais de filosofia. Assim, o que se quer é definir a essência, seu objetivo preciso de pesquisa e sua identidade. A partir dessas questões, as aporias se avolumam, pois tendem a partir de pontos de vistas cerrados e até mesmo preconceituosos. Sendo a consequência disso uma espécie de empobrecimento da filosofia que chega à condição de se tornar um gueto só para os iniciados, ou seja, falamos aqui dos filósofos profissionais. Logo, "[...] a questão da identidade da filosofia é, portanto, a primeira grande questão filosófica" (NUNES, 1987, p. 13). A filosofia corre assim o risco de se tornar um movimento sectário e até uma repetição obsessivamente mecânica de argumentos tautológicos. Habermas busca fugir desses perigos, pois ele observa com amplo distanciamento os gestos teóricos que os consagrados filósofos da tradição filosófica pós-guerra utilizaram com originalidade. Tais como Martin Heidegger, Karl Jaspers, Ernest Bloch e Theodor W. Adorno, que fizeram a defesa de suas reflexões e difundiram as suas filosofias como catedráticos em meio ao estudantado, na esfera pública literária, no jornalismo político e ainda nos meios de comunicação de massa.

Habermas encara com estranheza essa forma personalista de tessitura do pensamento filosófico, por isso ele enceta que, mesmo sendo originária, ela logo será superada. É muito comum conseguir caracterizar as esferas filosóficas sem grandes problemas por meio dos nomes de vários pensadores. Nessa linha de reflexão, a filosofia não tem a sua identidade calcada nos traços das ciências particulares, a filosofia sempre esteve atrelada às pessoas que as escrevem. Grande barreira se ergue para os contendores da filosofia que, "[...] visam atacá-la em razão do estabelecimento de uma forma de filosofar que seja estritamente tecnocientífica ou poderíamos dizer

puramente naturalista" (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 139). Segundo Habermas, a crítica tecida à filosofia acadêmica ajusta-se às condições dos seus contextos históricos. Assim, conforme a modernidade vai tomando consciência de seus desafios, "[...] surge uma necessidade de autoafirmação onde a tarefa do pensamento será a de compreender o seu próprio tempo" (DERRIDA, 2004, p. 89). Muitos foram os filósofos que negaram o contexto histórico no qual estavam inseridos. A consequência imediata disso foi o rechaço da ordem econômica e política existente. As críticas habermasianas às fontes metafísicas se caracterizam como contundentes, mesmo que os sistemas filosóficos já não mais tenham forças o suficiente. Porém, muitos filósofos ligados à ontologia e à sua herança continuaram a influenciar os rumos do pensamento cultural no Ocidente.

No projeto filosófico de Habermas, o fenômeno da não simultaneidade tem correlação com a tríade teórica das variedades de filosofia da história: (i) a da tese de que o desenvolvimento capitalista tem que ser postulado por Georg Lukács; (ii) a via da teoria da ação atrasada de Helmut Plessner; (iii) e a teoria da modernidade retardada de Ralf Dahrendorf. Muitas são as disputas nessas paragens filosóficas germânicas, porém uma filosofia que busca a justa medida argumentativa do consenso se faz necessária no desdobramento dos fatos do mundo da vida. A fundamentação de uma teoria crítica da sociedade para a construção de um tipo de pensamento que seja o vetor do consenso tem que ser desenvolvida. Habermas, ao fazer o diagnóstico de seu tempo histórico, chama a atenção para o fato de que em regimes liberais os conflitos sociais interferem significativamente na forma dos agentes filosofarem. Desde essa análise conjuntural, o que se conclui é o fato de o filosofar sempre estar em risco eminente de perder a sua importância. Sendo assim, o filosofar no projeto de Habermas tem que ser um constituído por um agir perigoso, profético-revolucionário e, sobretudo, crítico. Logo, não se pode dar lugar no bojo da filosofia a uma nova aspiração direcionada à comodidade menos interessante e menos perigosa desenvolvida por uma racionalidade da práxis-pragmática.

A filosofia como agir crítico-imanente em face da ideologia

Procurando empreender um projeto filosófico que busque dar conta de articular uma concepção emancipatória de teoria crítica da sociedade, Habermas insiste em elucidar qual seja o papel da filosofia no funcionamento desse tipo de reconstrução teórica-social. Tendo em vista a leitura que propõe a superação da hegemonia epistemológica da filosofia, segundo o filósofo, a ênfase tem que ser colocada no avanço do entendimento de que a crítica precisa ser encarada como crítica da ideologia. Assim, a particularidade empírica ligada ao trabalho de reconstrução de uma filosofia da história está em vigor. Essa postura ostenta a equivalência de se repelir certas interpretações idealistas de natureza hegeliana, teológica e cientificista, que confundem a crítica com o trabalho das ciências particulares. Portanto, no projeto filosófico de Habermas, temos a presença de uma noção idiossincrática de contestação de diversos pressupostos teóricos de Marx e do próprio marxismo, que vão sendo erigidas *pari passu*. Em sua crítica à ideologia, o nosso filósofo coloca a aporia em dois planos distintos: (i) a esfera histórica da crítica; (ii) a esfera cientificista da crítica, a qual tem um viés mais inclinado ao teor objetivamente filosófico (REPA, 2008). Notemos como Habermas fixa sua análise na mutação da dinâmica histórica do capitalismo tardio, pois este conduz ao entendimento de ausência da totalidade das condições objetivas que poderiam favorecer a impetração da crítica da ideologia na forma de crítica da economia política.

Alguns fenômenos como a perda de clarividência da separação no que diz respeito à sociedade e ao Estado nos permitiria localizar preventivamente a primeira noção como uma espécie de esfera privada onde se radica a segunda concepção. Logo, o avanço qualitativo do modelo material da vida de grande parte da população nos países desenvolvidos mostra que a concepção de alienação apresenta um *déficit* na matriz econômica condizente com a miserabilidade. Habermas continua a sua crítica da ideologia apontando para a impossibilidade de se encontrar com evidência a própria consciência da classe proletária formada. Essa percepção desvela a dificuldade de se objetivar o destinatário da teoria da revolução. Com isso, o problema de o

marxismo ter se tornado a ideologia oficial de alguns Estados totalitários no período histórico da guerra fria força as democracias dos países ocidentais a assegurarem certa estabilidade aos seus sistemas sociais. A conjunção desses fenômenos nos remete à ideia de que o sistema capitalista tenha se desenvolvido completamente com base em leis de natureza econômica, conforme elas sejam dependentes de sua funcionalidade política:

> Um modo de consideração que de início isola metodologicamente as leis econômicas de movimento da sociedade só pode pretender apreender o contexto de vida da sociedade como tal em suas categorias essenciais na medida em que a política for dependente da base econômica, sem que esta, inversamente, fosse concebida em função de conflitos resolvidos com autoconsciência política. (HABERMAS, 2013a, p. 351).

No âmbito de sua crítica, Habermas encara a ciência como sendo de ordem ideológica. Isso indica que ao se construir uma teoria crítica da sociedade, já não há mais condições de ser operada como crítica da economia política. A crítica "[...] da economia política era, segundo Marx, teoria da sociedade burguesa apenas como crítica da ideologia. Entretanto, quando a ideologia da troca justa é dissolvida, o sistema de dominação não pode mais ser criticado de modo imediato nas relações de produção" (HABERMAS, 2014a, p. 104). A questão é que, nesse sentido, a crítica não pode se empostar na atual conjuntura do capitalismo da mesma forma. Logo, determinada esfera normativa imanente do objeto criticado, a saber, a ideologia da troca justa, que comporta a equivalência nas relações de troca, opera exatamente pela motivação de esta ter perdido sua força fundante de legitimação da ordem vigente. Ela não apresenta, de certa maneira, a base normativa que abre a senda para uma crítica imanente da sociedade burguesa em sua totalidade de relações comunicativas e de domínio nas democracias hodiernas. Portanto, a nova realidade do modo de produção capitalista se estriba na organização da produção baseada no mercado, funcionando em razão do fato de todos os produtos estarem em voga para serem trocados. Dessa forma,

temos a oferta simultaneamente legitimada para que se faça o movimento de pura dominação.

Quando se pensa na troca de equivalente, não se tem apenas o critério de demarcação de trocas meramente econômicas; porém, entra em jogo o princípio diretor das trocas simbólicas. Marx foi o pensador que buscou demonstrar que a troca de equivalentes de fato se concretiza, sendo que as mercadorias são comercializadas em razão de seus valores, pois a exceção central se verifica na forma de salário (FAUSTO, 2002). Embora o mercado e seus mecanismos de operatividade alimentem a imagem de que agem por si só, não têm "[...] condições de produzir o fator de legitimação para o fato de que prevalece o capitalista ao se adonar da diferença que existe entre o valor arraigado na mercadoria em razão da força de trabalho e o valor correspondente ao custo de reprodução dessa mesma força de trabalho" (NOBRE, 1998, p. 35). Com isso, a teoria da mais-valia denota que a marca ideológica do princípio de equivalência nas relações de troca acaba sendo um imperativo. Dessa forma, a crítica tem o seu apoio nessa assertiva ambígua. Se a mais-valia requer para si um caráter universalizante para justificar a sua realidade, esse mesmo critério se torna útil para lhe tecer críticas. Segundo Habermas, a crítica da ideologia se mostra como crítica imanente, isso pela razão de ser um movimento de correção normativa verídica.

A intenção aqui é reorientar a falsidade de seu objeto, sendo este o momento de utilidade para se fazer a análise da correspondência do conceito que o fenômeno ideológico ostenta de si mesmo e em relação à sua realidade social e histórica. Sendo assim, a análise de tal fenômeno, ao tomar como estofo somente a subsunção da superestrutura ideológica, requer que a questão econômica não faça real justiça à compreensão da crítica como crítica imanente. Esse tipo de problemática foi a que Marx buscou tratar em sua discussão sobre a economia política. A crítica habermasiana tem outra nuance, que versa sobre o problema da crítica da ideologia no marxismo, a saber, quando faz referência aos feitos teóricos do filósofo alemão, ele chama a atenção de que na ortodoxia desse campo se embaralham as noções de crítica e ciência. Aliás, em alguns textos, Marx abre margem para esse tipo

de leitura francamente, cuja fundamentação de suas análises é erigida pela determinação da consciência do ser social. Habermas nos recorda que ele não se opõe explicitamente à versão naturalista que Engels ofereceu sobre a doutrina da ideologia, e assim a forma do materialismo ortodoxo pôde se afirmar (HABERMAS, 2014a). Logo, o materialismo histórico deixa de ser entendido a partir de uma concepção objetiva que estava em crise, isso porque passou a ser entendido como ciência positiva e, no caso do método dialético, o que ocorre é a sua classificação como norma universalizante. Desse modo, o traço ideológico da consciência acabou assumindo a qualidade de metafísica, sendo que o espírito passa a ser visto como simples manifestação real da ideologia.

A concepção fraca que advém disso nos força a fazermos a distinção entre ideologia verdadeira e falsa. Essa assertiva habermasiana leva em consideração o critério de demarcação de uma teoria realista do conhecimento. Isso se dá pela razão de a ideologia socialista ser considerada a visão de mundo absolutamente correta, pois, nesse caso, o que se reproduz é a correta dialética da norma cósmica da natureza e da própria história. Em Habermas, o que percebemos é o fato de que no projeto marxista se oferecem elementos que ajudam a justificar a leitura naturalista que Engels imprimiu do fenômeno. Isso porque a crítica da economia política não alçou a plena consciência de sua condição de crítica. O que se tem em certa medida é uma filosofia da ciência positiva um tanto quanto híbrida. Assim, o pensamento habermasiano entende que seria necessário "[...] retomar, em relação a Marx, a postura dos pós-kantianos em relação a Kant, que teria deixado de pôr sob o crivo da crítica seus próprios pressupostos" (REPA, 2008, p. 38).

Ademais, no que diz respeito à crítica, o questionamento seria endereçado ao momento legítimo do evento ideológico a ser criticado, isso conforme lhe fosse dada a possibilidade de manter em dia a herança da filosofia como ação crítica. O que se quer é que a filosofia estabeleça um expediente de questionamentos internos sobre o seu próprio referencial normativo de trabalho, e que assim possa justiçá-lo por meio da via de um pensamento intensivamente pautado pelo aporte histórico.

O problema de relevância central para Habermas, ao se posicionar a respeito da reorientação da crítica, está voltado, nesse sentido, para o contexto das novas condições forjadas pelo sistema capitalista, o qual leva em conta a ciência que também contribuiu com o seu cabedal como força produtiva que tem um caráter também ideológico. Dessa feita, em seu sentido tradicional, a crítica imanente não se mostra como rigorosamente vinculada a uma filosofia da história, isso porque Habermas entende que esse movimento abre uma gama de possibilidades para o resgate de axiomas da cultura burguesa, desde o diapasão da metodologia dialética, que coloca em tensão as forças produtivas e as relações de produção. Se isso ocorrer de forma inversa, será necessário fazer a transferência sob o imperativo da iminência para critérios puramente contingentes, sob a pena de ter de lidar com as formas cínicas sustentadas pelo modo de pensar burguês. Um aspecto importante é situar a filosofia da história habermasiana em um campo de ensaios dedicados ao marxismo. Porém ela fica sempre atrelada à reflexão sobre as ciências, pois a questão é sempre a de problematizar as condições de possibilidade ligadas à emancipação, de modo que seja lá qual for o excesso de confiança fomentada, pois haverá nisso sempre uma reserva cética. Habermas, em seu projeto filosófico, faz uma crítica à ideologia e, concomitantemente, aborda o aspecto normativo como algo que será fundamental na reconstrução de sua crítica imanente.

Nesse momento de seu projeto, Habermas enfatiza o lado negativo da crítica tecida à ideologia. A questão se dá na dinâmica dos axiomas burgueses que estão relacionados com a concepção de esfera pública. Nessa perspectiva, o pensamento habermasiano consiste no trato da formação da opinião pública como ideologia e não faz parte da compreensão redutora que encara a esfera pública como espaço de articulação ideológica da burguesia, com o avanço de sua influência política. Assim, o que "[...] comprova sua continuidade histórica espiritual ao longo dos séculos não é a formação social que lhe é subjacente, mas o próprio padrão ideológico" (HABERMAS, 2014b, p. 97). Dessa forma, a consciência social surge nessa esfera pelo fato de a ideologia não ser necessariamente uma projeção utópica que tende apenas a se voltar para a legitimação da ordem vigente. Isso possibilita que a crítica da

manipulação da esfera pública, implícita a esta esfera e conectada com seu conteúdo normativo, ganhe robustez teórica.

Habermas enceta, com isso, a percepção de que com a ideia burguesa de opinião pública se erga a condição possível de crítica imanente do seu uso amplamente ideológico. Para tanto, tem de se pensar nas filosofias de Hegel e Marx como pontos de articulação dialética na esfera pública. Todavia, "[...] a própria ideia burguesa de esfera pública contém os elementos para a sua crítica assim como para sua superação social e política" (REPA, 2008, p. 40). Na leitura de Habermas, as ideologias não indicam a consciência social necessária em termos de falsidade, pois se elas contêm um momento que se quer utópico e para além de si mesmo, logo o que só se quer justificar é o existente. Com isso, só existe ideologia em termos gerais desde o século dezoito.

A origem dessa categoria estaria posta nas identidades dos homens proprietários, seja no papel que cabe às pessoas privadas, assim como nas ativas que compõem o público da esfera pública democrática do Estado de Direito burguês. De modo que esta opera politicamente no reconhecimento da identificação da esfera pública política com a literária. Assim, a própria opinião pública mostra o interesse de classe que é intermediado pelo esforço do debate público, que pode ser assimilado em termos universais na identificação do domínio com a sua erosão em razão pura. Contudo, o interesse de Habermas está centrado em um momento verdadeiro da ideologia que consta não de um elemento de natureza teórica. Isso podemos notar na análise do fetichismo que Marx empreende, pois assim a validez objetiva das categorias da economia burguesa no que tange à sua naturalização acaba sendo de ordem social e necessária. O pensar habermasiano está ligado à razão prática, pois o transcender da imanência instaurada é o momento de verdade que coloca a ideologia burguesa em um estado de coisas que estão para além da própria ideologia. O que se faz decisivo na ideologia burguesa são as suas ideias universalistas. Esses critérios universais presentes no pensamento burguês transcendem às fronteiras ideológicas jungidas aos interesses de classe. Aqui temos a transposição daquilo que meramente existe

e assim nutre a crítica de uma imanência que passa a ser reforçada adiante pela própria burguesia que se intitula a classe dominante.

Na argumentação marxiana, em sua perspectiva revolucionária, apenas com o universalismo de suas ideias dominantes é que a burguesia terá as condições de representar o gênero humano. Porém, simultaneamente, a visibilidade contraditória entre suas ideias e o seu uso ideológico de dominação diante da superação do domínio burguês são um encalço. Habermas, em seu projeto filosófico, faz a distinção entre um sentido positivo de ideologia referente ao seu conteúdo universalista e racional, e um sentido negativo de legitimação da ordem corrente mediante a sua suposta racionalidade (HABERMAS, 2014b). Todavia, se a ideologia estabelece um procedimento de uso da razão para a dominação, assim somente pode existir ideologia desde o momento em que se desencadeou uma série de estruturas normativas universalistas, que são operadas em direção à hegemonia de uma classe social sobre as demais. A reflexão habermasiana se direciona a uma análise das formas de discurso e também dos espaços públicos de debate em seu pano de fundo histórico e institucional. Nessa direção de formação das práticas da sociedade civil como espaço das necessidades privadas, o nosso filósofo examina uma concepção de esfera pública inicialmente como não política. Essa faceta da esfera pública foi útil como base para a prática de uma política dirigida para o estabelecimento do Estado democrático de direito.

No âmbito da esfera pública, as camadas sociais burguesas eram definidas desde o começo como público que sabe ler e pensar criticamente. Nesse período, o artifício da autoridade aristocrática e eclesial não dita mais as tendências, pois "[...] o público não só lê e discute aquilo que é escrito pelos jornalistas, como se lê e discute a si próprio" (SILVA, 2002, p. 21). O espectro vigente então era o do argumento crítico dos debates que tomam como base a cultura baseada nos limites da razão. Os debates são institucionalizados e compostos por três critérios de demarcação: (i) igualdade daqueles que participam do debate como seres humanos, tendo em vista que o valor da argumentação não deveria, em um primeiro momento, estar atrelado a qualquer espécie de hierarquia social e privilégios; (ii) o tratamento problematizador

das esferas da vida sociocultural, que outrora estavam imunes a qualquer tipo de crítica, mas que agora passam a ser vistas como mercadorias. Assim, na medida em que se tornam acessíveis, erguem-se como alvo de críticas profanas da parte dos ataques desferidos pela racionalidade desencantadora; (iii) no vulto desse processo de mutação da cultura, o público pensante acaba se abrindo para a participação cidadã, em que todos devem atuar. Com tais critérios de discussão que podem ser utilizados de modo geral, o que se tem agora é a promoção da autocompreensão do público que lê e debate como uma intelectualidade iluminada. Ele se torna portador da racionalidade que promove o progresso contínuo e emancipatório de seres humanos livres e iguais.

O papel da filosofia como salvaguarda da racionalidade

Enquanto para Habermas a filosofia hodierna é uma espécie de pensamento de largo alcance na inter-relação comunicativa com as ciências, o que se produz com isso é a suprassunção do papel que ela tem de se responsabilizar pela indicação de ser o espaço apropriado e exclusivo de pensamento genuíno. Para nosso filósofo, o pensar de Kant sustenta uma pretensão nesse sentido equívoca ao refletir sobre as condições de possibilidade das ciências particulares e assim lhe conferir um possível papel formal e universal. Logo, o que se tem de abandonar é a noção de que a filosofia tenha a missão de identificar algo sobre a epistemologia que qualquer outra área do conhecimento não possa ou não tenha condições de identificar, justamente com as mesmas condições investigativas. Assim, para o pensamento habermasiano, não existe nenhum privilégio pré-científico que confira à filosofia o acesso à verdade de forma isoladamente heurística. No projeto filosófico de Habermas, essa crítica interage e tem como interlocutor o pensamento do filósofo estadunidense Richard Rorty. Apesar de se opor à pretensão final de Rorty, que nega a racionalidade do filosofar, ele insiste que as exigências fundamentalistas da epistemologia não são mais sustentáveis. Dessa forma, a crença de que exista uma racionalidade substantiva leva à posição e ao en-

tendimento de que exista um resquício de pensamento religioso e metafísico na tradição filosófica. Outro aspecto que surge dessa aporia é a confiança de que permaneça ainda em voga a certeza de que a funcionalidade da racionalidade e a cultura moderna procedimental sejam insuficientes e estejam esgotadas em seus pressupostos na visão das lentes conservadoras:

> Num interessante livro, Bell desenvolve a tese de que os fenómenos de crise nas sociedades desenvolvidas do Ocidente podem remeter para uma ruptura entre cultura e sociedade, entre a Modernidade cultural e as exigências do sistema económico e do administrativo. A arte vanguardista invade as orientações valorativas da vida quotidiana, contaminando o mundo da vida com a disposição de ânimo do modernismo. Este é o grande sedutor, que instala a soberania do princípio da auto-realização ilimitada, a reivindicação de uma auto-experiência autêntica, o subjetivismo de uma sensibilidade exacerbada, libertando deste modo motivações hedonísticas incompatíveis com a disciplina da vida profissional e, aliás, com os próprios fundamentos morais de uma conduta de vida racional orientada para fins [*sic*]. (HABERMAS, 2013b, p. 45).

Habermas segue sua análise e realiza uma leitura do pensamento de Kant no sentido em que visa à substituição da racionalidade substantiva por uma de corte formal, sendo esta encetada como teoria da modernidade aberta. Apesar de ser possível que a teoria epistemológica de Kant caísse em desuso, logo uma teoria da ciência entraria em curso na modernidade com métodos e resultados de pesquisas das ciências particulares que deveriam ser avaliadas por sua eficácia. Conforme o pensamento habermasiano, a filosofia seria uma colaboradora para o erguimento de uma teoria da racionalidade desse porte. Ademais, a filosofia não tem mais a funcionalidade de apontar lugares, ela é apenas a salvaguarda do lugar, desencantada da razão. Isso quer dizer que a filosofia precisa manter aberta as esferas epistêmicas para que questões referentes às aporias diversas, que não têm soluções empíricas, sejam tratáveis por essa frente de saber. Habermas postula em seu

projeto filosófico que a filosofia tem de conservar o lugar aberto para que teoremas empíricos com fortes pretensões universalistas e que venham das mais diversas áreas dos saberes humanos possam fazer as proposições necessárias de soluções inovadoras. Nessa linha, não cabe mais à filosofia deter pretensões de fundamentação do conhecimento em termos universalistas e muito menos ser a sintetizadora de todo o acaso da verdade.

O olhar filosófico, com isso, ganharia em potencialidade justamente ao se abrir para as contribuições das mais diversas áreas do conhecimento. Um bom exemplo disso se encontra na própria tradição da história do pensamento, que são os casos de Marx e Freud. Eles fizeram uma correlação de teoria materialista e ideal de revolução, pesquisa e terapia, sendo essas posturas epistemológicas fundadoras de novas tradições de pesquisa científica. Essa posição viabiliza o espaço para as inovações na tarefa da pesquisa, pois, dessa forma, a possibilidade de articulação filosófica pode ser desenvolvida juntamente com os questionamentos de ordem empírica e com pretensões de universalidade na resolução de problemas particulares. Dessa monta, podemos perceber que muitas teorias de outras áreas estabelecem diálogo com a tradição filosófica. Isso demonstra a sua importância de significado como salvaguarda da racionalidade investigativa (REESE-SCHÄFER, 2012). Para o projeto filosófico de Habermas, o papel da filosofia é o de ser por excelência a intérprete do mundo da vida. Seja no âmbito da epistemologia, da moral ou da estética, com o avanço da cultura moderna, essas racionalidades foram sendo desenvolvidas como questões ligadas às teorias da verdade, da justiça e sobre o gosto. A filosofia, que na antiguidade se perguntava pela realização da vida feliz, passa agora a se perguntar pela questão do justo.

Para Habermas, o deslocamento desses estudos se deu de modo natural, pois foram se tornando marcas da modernidade que precisaram ser bem melhor fundamentadas e justificadas como problemas que necessitam de sólidas mediações. Nessa direção, o pensamento habermasiano se mostra abertamente e crítico para o fomento de discussões que são amplamente indispensáveis em relação a essas mediações que carecem de justificação constante. Essa situação se dá pelo fato de as teorias serem apenas mediações conectivas que oferecem a passagem da razão em si para a práxis

intersubjetiva e comunicativa operada no cotidiano vivido. Quando se fala da práxis comunicativa hodierna, o que se tem em mente é o fator de que os diferentes momentos da racionalidade, de um modo geral, têm que se interpenetrar continuamente. Cabe à filosofia o papel de mesmo em seu afã abarcar com objetividade a totalidade da realidade com uma visão de conjunto, assumir a tarefa de ser a mediadora em uma ação hermenêutica de operadora heurística diante dos diversos fenômenos e debates referentes à vida mundana. Os interesses comuns de Habermas em seu diálogo com Rorty (SOUZA, 2005) recebem do filósofo estadunidense a percepção de que os filósofos frequentemente sustentariam pontos de vista interessantes sobre uma gama de questões. Logo, a base epistemológica para tanto é a da riqueza de posições implícitas em seu processo de formação, que os capacitaria para exposição de seus pontos de vista.

Caberia, assim, à filosofia participar dos debates como as demais áreas de saber, sem a pretensão de ter qualquer tipo de privilégio da primeira ou da última palavra. O que Habermas propõe é que toda e qualquer pretensão de validade seja pautada pelo critério do melhor argumento. Sendo essa posição colocada para que se evite o emprego de coerção por parte dos participantes do debate. O papel da filosofia é aquele de demonstrar que cada teoria tem o seu momento do imponderável. A questão é a que o engano está em jogo e por isso ela precisa fazer as devidas distinções, pois qualquer tipo de pretensão de verdade e universalização de conceitos só faz sentido se conseguir alçar e demonstrar necessariamente a condição obrigatória em sua totalidade de normalização de tais princípios. Habermas, em sua articulação, traz a noção de práticas de justificação rortyana com o aprofundamento para dentro da noção de pretensões de validade gerais. Dessa maneira, a filosofia permanece como a guardiã da racionalidade, mesmo que ainda assim o seu papel não tenha mais nada a ver com qualquer espécie de privilégio epistemológico teleológico.

O projeto filosófico habermasiano opta pela dupla via da hermenêutica e do pragmatismo filosófico. Com isso, pode se ater ao direito de avaliação das pretensões de validade em que a autoridade epistemológica se apresenta como que em uma comunidade das posições que cooperam

e se comunicam umas com as outras interativamente. Todavia, ergue-se a problemática da desconstrução dos complexos específicos do saber, desde uma pretensão abstrata de validade. De modo que temos as esferas do saber blindadas como culturas segmentadas do campo da ciência, da moral e da arte, que precisam se conjugar novamente com o agir comunicativo do cotidiano. Então, o papel da filosofia é o de viabilizar a ação dos esforços dessas três esferas da realidade racional como um vetor que conduz a própria filosofia na operação de sua funcionalidade como a intérprete que se volve aberta para o mundo da vida.

Considerações finais

Jürgen Habermas está inserido na tradição da segunda geração de teoria crítica da cultura da sociedade inserida na Escola da Frankfurt. O projeto filosófico o qual se centra no aspecto da crítica que esse filósofo propõe nos mostra que o estado de coisas que regem os fenômenos presentes sofre de uma profunda mediocridade cultural. Habermas é um intelectual que filosofa com uma série de intervenções e propostas provocativas de manifestações críticas e racionais para dentro dos grupos sociais. A crítica se dirige a uma postura passiva e ingênua no que concerne às relações intersubjetivas do mundo da vida nas suas esferas sociais. A crítica social de Habermas visa demonstrar que a sociedade em suas formas de vidas não age de modo ativo. A meta habermasiana permanece sendo a da dinâmica interativa da comunicação, pois, por meio dessa situação, a noção de emancipação da teoria crítica se mantém como a intencionalidade fundamental de seu projeto filosófico. Atrelada a isso, a racionalização da vida se torna um dos fundamentos da construção social da vida humana na modernidade. Habermas contesta criticamente toda a inércia da esfera pública democrática, sendo a construção de seu projeto de filosofia uma crítica que tem outros desdobramentos pertinentes para o diagnóstico crítico da sociedade capitalista. Por fim e com não menos importância, cabe-nos frisar o dado de que a filosofia crítica habermasiana se espraia para outras esferas da filosofia contemporânea.

Referências

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror:* diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

COTTINGHAM, John. O papel de Deus na filosofia de Descartes. *In*: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John (Orgs.). *Descartes* [recurso eletrônico]. Tradução de Ethel Rocha e Lia Levi. Porto Alegre: Penso, 2011.

DERRIDA, Jacques. Escolher sua herança. Entrevista dada a Elisabeth Roudinesco. *In*: DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

FAUSTO, Ruy. *Marx:* Lógica e Política: investigação para uma reconstituição do sentido da dialética (tomo III). São Paulo: Ed. 34, 2002.

FELIPPI, Maria Cristina Poli. *O Espírito como herança*: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *A modernidade:* um projecto inacabado. Tradução de Sara Seruya. Lisboa: Nova Veja Limitada, 2013b.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública:* investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis:* estudos de filosofia social. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica.* Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas:* a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

NOBRE, Marcos Severino. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*: a ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NUNES, César Aparecido. *Aprendendo filosofia*. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1987.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus*: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Tradução de Vilmar Schneider. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 [Série Compreender].

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis da reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008.

ROVIGHI, Vanni S. *Introduzione a Anselmo d'Aosta*. I filosofi, 46. Roma: Laterza, 2011.

SCHWARTZ, Stephen. *Uma breve história da filosofia analítica:* de Russell a Rawls. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2017.

SILVA, Filipe Carreira da. *Espaço público em Habermas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

SOUZA, José Crisóstomo de. Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia. *In*: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia:* os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

VAZ, Henrique Claudio de Lima; TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz. Ética e direito. São Paulo, SP: Loyola/Landy Editora, 2002.

Capítulo 4

PENSANDO A FILOSOFIA E O FILOSOFAR A PARTIR DE CHARLES TAYLOR

Odair Camati

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo04

VOLTAR AO SUMÁRIO

Introdução

Tomo por tarefa neste texto pensar acerca do que seja a filosofia, assumindo como ponto central a sua relação com aquilo que podemos chamar de realidade concreta. É um termo controverso e questionável, mas com isso quero dizer algo relativamente simples, a saber, em que momentos específicos a filosofia pode dizer algo sobre a forma como conduzimos as nossas vidas? Quando falo em relativamente simples, estou tratando dos momentos em que a filosofia pode contribuir, não o que ela especificamente tem a contribuir. Esse segundo aspecto nada possui de simples, sobre isso tentarei oferecer algumas respostas ao longo do texto.

Não pretendo aqui apresentar elementos conclusivos ou teses aprimoradas, antes me proponho um exercício mais livre no sentido de pensar a filosofia e o filosofar a partir da minha experiência acadêmica, mas, sobretudo, tendo os textos de Charles Taylor[1] como referência. Afirmo que é um exercício mais livre porque não buscarei apenas em textos acadêmicos, mas também em entrevistas e palestras, elementos que possam sustentar as posições aqui assumidas. É importante advertir também que o filósofo aqui referido não possui nenhum texto específico sobre a temática desenvolvida.

Esses elementos introdutórios servem para dimensionar o tamanho da atividade aqui proposta e para que eu possa me desculpar antecipadamente pelos resultados subsequentes. Posto isso, é o momento de apresentar as linhas mestras do texto que me permitirão estabelecer relações entre a filosofia, o exercício do filosofar e o mundo que nos cerca. São duas ideias que pretendo desenvolver na sequência do texto: i) a filosofia como articuladora dos bens individuais e coletivos; ii) a filosofia e sua contribuição para o entendimento da diversidade.

1 Charles Taylor é um filósofo contemporâneo, nascido em 5 de novembro de 1931, na cidade de Montreal, no Canadá. É professor Emérito de Filosofia e Ciência Política na Universidade de Mcgill. De 1976 a 1981 Taylor dirigiu a cadeira de Pensamento Político e Social na Universidade de Oxford. Suas principais contribuições são na área da filosofia política, filosofia social e história da filosofia. Ele defende uma participação ativa na vida política, tendo concorrido, sem sucesso, ao Senado Canadense.

Nessa linha, espero contribuir para o debate acerca do que seja filosofia e qual a sua importância tanto para os indivíduos, mas mais ainda para as comunidades humanas. Conceber que uma sociedade possa se desenvolver sem uma articulação de seus valores morais mais importantes é uma quimera que só aqueles que desconhecem a antropologia humana podem imaginar. Dessa forma, acredito que o escopo filosófico das teorias taylorianas poderá contribuir para pensarmos mais adequadamente qual o papel da filosofia e do exercício do filosofar nas diversas comunidades humanas.

A filosofia como articuladora dos bens individuais e coletivos

Neste primeiro item do capítulo, quero apresentar a compreensão tayloriana de filosofia como articuladora dos bens importantes para nossa vida, tanto em termos individuais como em termos coletivos. *As fontes do self* (TAYLOR, 2011a) é um texto marcante nesse sentido, porque tem por objetivo entender a modernidade ao analisar as suas fontes morais. Significa que não basta fazer uma retomada histórica, é preciso entender os elementos que permitiram que tal transformação histórica fosse possível. O que, por sua vez, não implica que todas as transformações históricas ocorreram devido a ideais filosóficos.

> O que se pode dizer é que essa filosofia captou o espírito de algumas das mudanças e, por sua vez, influenciou profundamente a forma que elas assumiram. [...] Ver essa relação – e não fazer da filosofia algo independentemente eficaz, ou conceber a transformação da cultura moral como algo que percorre seu próprio caminho independentemente de suas formulações epifenomenais – é o que se precisa para compreender a história de nossas fontes morais que estou tentando apresentar aqui. (TAYLOR, 2011a, p. 339).

O que parece estar implicado nessa afirmação é que a filosofia ocupa um papel central na articulação dos bens valorados por uma determinada comunidade humana. Sem tal articulação, as culturas não poderiam ser apresentadas adequadamente, pois estaria faltando uma parte importante, a saber, os valores que fazem com que os indivíduos ajam de uma forma e não de outra. Isso coloca um fardo pesado sobre a filosofia, por isso é importante perguntar: como é possível fazer tal articulação?

Como é possível perceber, a partir da citação de Taylor, que a filosofia por si só não é capaz de criar valores e difundi-los em uma determinada sociedade, mas ela pode captar aqueles elementos que se constituem como fundamentais. E pode fazer isso de forma isenta e objetiva? Parece-me que a resposta a essa questão é negativa no sentido de que essa captura se desenvolve na medida em que determinados valores ganham força e outros vão se enfraquecendo em um ambiente de relações humanas. Portanto, não é possível fazer uma separação completa entre o "filósofo" que se propõe a desenvolver uma articulação dos valores e o homem que vive a realidade analisada.

A consequência que deriva dessa análise poderia ser a afirmação em torno da impossibilidade de uma articulação minimamente aceitável, que não seja apenas fruto de vontades e desejos individuais. Para dar conta dessa questão, surge aquilo que, creio eu, seja uma contribuição importante da obra tayloriana. Passo agora a explicitação desta "inovação" presente nos textos do referido filósofo. A contribuição que creio ser decisiva é um retorno à avaliação da moral como fundamental na compreensão do que é bom ser, não apenas no que devemos fazer. Está implicada aqui uma ampliação do que comumente entendemos por moral e por aquela que seria sua função específica.

A reafirmação da moral como ponto decisivo para a compreensão do que seja uma vida boa recoloca algumas questões. A primeira delas trata dos elementos que servirão de referência para a avaliação dos indivíduos do que seja o melhor para as suas vidas. Temos implicada uma decisão individual, mas que está longe de ser tomada por indivíduos isoladamente. Talvez

aqui resida o caráter comunitarista dos escritos taylorianos. Quero apenas registrar que a classificação[2] de sua teoria não é algo de fundamental importância, ao menos para os interesses aos quais me proponho neste texto.

A segunda questão recolocada a partir da ideia de que a moral não responde apenas àquilo que devemos fazer, mas àquilo que é bom ser, é de que existem bens importantes para a condução de nossas vidas e, mais ainda, existem hiperbens. Estaria aqui presente o que Abbey chama de realismo falsificável, nas palavras da comentadora do pensamento de Taylor:

> Existem três possibilidades para se interpretar o realismo moral de Taylor. [...] A primeira é o realismo fraco. A terceira posição está no extremo mais afastado dessa primeira – realismo forte. A segunda está mais próxima, mas não é o mesmo que realismo forte. Para descrever essa segunda posição, a qual eu atribuo a Taylor, é necessário introduzir a ideia aparentemente paradoxal de realismo falsificável. Enquanto a abordagem mais fraca seria mais aceitável para a maioria de seus leitores, é em última análise a abordagem falsificável que carrega elementos de seu "primo" mais fraco, que Taylor quer defender. [...] O realismo de Taylor poderia simplesmente ser retratado como as percepções dos indivíduos de que os bens que eles fortemente valorizam existem independentes deles; eles sentem que estão respondendo a algo que é inerentemente digno desses "bens" quando os afirmam. O fato de que os indivíduos podem sentir que esses "bens" derivam seu valor não apenas de serem valorizados por eles, mas acredito que, ao invés, eles são valorizados porque são dignos, não compromete Taylor nem para a afirmação de que esses bens não existem, nem que eles são importantes por si mesmos. (ABBEY, 2000, p. 27).[3]

2 Para aqueles que desejarem aprofundar esta discussão, sugiro dois textos: *Argumentos Filosóficos* e *Multiculturalismo.* Mesmo que não haja um enfrentamento direto dessas questões, elas estão presentes no decorrer dos textos citados acima.

3 Tradução livre.

O que importa nesse comentário de Abbey é a afirmação de que alguns bens são dignos de valoração por parte dos indivíduos e que são sentidos dessa forma. Parece que está implicada a afirmação de que os bens se colocam com certa força normativa diante dos indivíduos que vivem em uma determinada organização social. Falsificável porque é passível de questionamento e, se possível, aprimoramento. Os valores não estão afirmados de uma vez por todas, eles podem sofrer mutações na medida em que a própria comunidade humana sofra mudanças.

Nesse ponto, é possível discutir acerca de um possível relativismo da filosofia tayloriana. Acredito que não se aplica, por isso tentarei brevemente oferecer alguns argumentos do porquê de eu pensar dessa maneira. Devo alertar que são argumentos apresentados de forma breve, porque não pretendo perder o foco do texto. Os pontos centrais dessa argumentação se encontram na obra *Multiculturalismo*.[4]

Um primeiro ponto importante é que os valores morais ou os bens valorados necessitam de articulação, ou o que Taylor chama de "ontologia moral que articula essas intuições". Em outras palavras, podemos intuir alguns bens como fundamentais, mas precisamos explicitar de onde eles surgiram e como eles se relacionam com uma ou várias comunidades humanas históricas. Há uma relação muito estreita entre aquilo que sentimos como valioso, como articulamos esse bem e como ele responde aos problemas e às implicações apresentados pela vida humana.

Esse processo possui objetividade na medida em que as intuições individuais precisam fazer sentido para a coletividade. Articular, em linguagem simples, é tornar compreensiva e repleta de sentido uma sentença ou afirmação. Nesse caso, afirmações e sentenças morais. Tratando mais especificamente das sociedades Ocidentais, existem alguns valores que norteiam nossas práticas e ações morais e que, portanto, servem como parâmetro de avaliação das intuições morais, são eles: a) respeito pelos outros; b) busca de vida plena e c) dignidade. Esses três eixos não surgiram do nada, eles,

4 Sem muitas pretensões, sugiro minha tese de doutorado na qual tratei dessa temática. Ela está disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/7056/Odair%20Camati.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

segundo Taylor, foram consolidados pela modernidade e hoje servem como referência.

Parece-me que a objetividade reside nesse processo de apreensão e verificação daqueles elementos que são fundamentais para a compreensão e desenvolvimento de uma comunidade humana. Eles não possuem existência independente, mas também não se caracterizam como resultado de vontades e desejos puramente individuais. Todo esse processo ocorre no interior de configurações morais:

> O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma coisa ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance. (TAYLOR, 2011a, p. 35).

Consequentemente, qualquer discussão acerca dos bens importantes, ou mesmo dos hiperbens, ocorre no interior de uma configuração moral que possui uma linguagem de compreensão acessível a todos os seus membros. Para deixar ainda mais claro, pensemos em um exemplo. Vamos supor que o sujeito A invade a casa do sujeito B e o submete como escravo. Parece evidente que as pessoas que venham a ser consultadas sobre esse caso não concordem com a ação do sujeito A e, para contraposição, utilizem o argumento da dignidade da pessoa humana. Esse bem está presente nas nossas organizações sociais e tudo o que se contrapõe a ele não será aceito, ou ao menos terá uma grande resistência. Essa é a leitura que faço do texto tayloriano, ou seja, esse creio ser o significado de viver e valorar a vida no interior de uma configuração moral.

Todo esse raciocínio está relacionado com o entendimento de identidade presente no texto tayloriano:

> Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compro-

> missos e identificações que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma decisão. (TAYLOR, 2011a, p. 44).

Colocando em outros termos, identidade significa articular a posição em que cada indivíduo se localiza diante das relações que desenvolve e dos espaços que ocupa. Faz muita diferença viver em uma sociedade hierárquica e viver em uma sociedade que aboliu do seu interior hierarquias determinadas pelo nascimento, por exemplo. Viver em sociedades democráticas não é o mesmo que viver em sociedades ditatórias. E assim os exemplos podem se multiplicar.

O indivíduo constitui sua identidade no intercâmbio com todos aqueles que fazem parte, direta ou indiretamente, do seu espectro de relações. A partir disso, encontra seu próprio espaço ou, é possível afirmar, que se desenvolve autenticamente.[5] Em palavras breves, cada indivíduo desenvolve sua identidade dialogicamente, portanto, dependente do outro e dos seus retornos e também da configuração moral da qual é membro.

Parece que esse é um processo um tanto automático e no qual o indivíduo parece enfraquecido. Pretendo, agora, justificar porque não é exatamente assim a partir do conceito de avaliação forte.

> O avaliador forte encara suas alternativas através de uma linguagem mais rica. O desejável não é apenas definido por ele pelo que ele deseja, ou o que ele deseja mais um cálculo de consequências; é também definido por uma caracterização qualitativa dos desejos como maior e menor, nobre e baixo, e assim por diante. (TAYLOR, 1985, p. 23).[6]

5 Não desenvolverei o entendimento de autenticidade, mas para quem deseja aprofundar-se nesse conceito, poderá buscar na obra *A ética da autenticidade.* Ainda sem pretensões, sugiro minha dissertação de mestrado: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/bitstream/handle/11338/788/Dissertacao%20Odair%20Camati.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

6 Tradução minha.

Desenvolver uma avaliação forte significa estabelecer distinções qualitativas que não podem ser classificadas simplesmente como subjetivas, pois surgem da articulação de três elementos: a) o espaço moral ocupado pelo indivíduo; b) a orientação que o indivíduo estabelece a partir da sua constituição identitária; c) e o retorno recebido por parte dos interlocutores que se encontram também em um espaço moral. Nessa linha, a avaliação forte depende do indivíduo, mas também está ligada ao seu espaço moral, ou à sua configuração. Não parece que há uma simples imposição do espaço moral e também não há uma simples subjetivação. Temos um equilíbrio entre o contexto moral e os indivíduos que se constituem como avaliadores fortes. No entendimento do filósofo canadense, no processo de narrativa da vida os agentes humanos encontram significado nas ações desenvolvidas, pois precisam colocar em avaliação essa significação no contato com os outros e com o mundo.

E que garantias possuímos de que temos as melhores respostas? A garantia oferecida não é absoluta porque sempre será possível encontrar uma articulação mais adequada, o que não nos impede de afirmarmos uma determinada articulação como a que melhor responde aos problemas existentes no presente momento, ou a que melhor articula os valores fundamentais de uma determinada configuração moral. Taylor nomeia esse procedimento de raciocínio em transição, pois permite sempre a possibilidade de revisão.

> Ele visa estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição é superior à outra. Tem por preocupação, implícita ou explícita, proposições comparativas. Mostramos que uma dessas alegações comparativas é bem fundada quando podemos demonstrar que o movimento de A para B constitui epistemicamente um ganho. Isso é algo que fazemos quando mostramos, por exemplo, que passamos de A para B por meio da identificação e resolução de uma contradição em A ou de uma confusão em que A se baseava, por meio do reconhecimento da importância de algum fator que A não levava em conta, ou algo do gênero. (TAYLOR, 2011a, p. 101).

A garantia, nesse caso, está atrelada a uma busca constante pela melhor articulação possível, que possa oferecer respostas aos problemas e desafios colocados por um determinado contexto cultural. A avaliação constante permite lograr um grau de objetividade no sentido de que não descola da realidade moral, ao mesmo tempo em que oferece sempre uma abertura para uma nova articulação. A solução tayloriana parece coerente com o seu pensamento e com elementos que apresentei acima. Mas, vale lembrar que tudo isso está relacionado com o papel da filosofia, e qual seria?

Todo o processo de articulação descrito nas páginas acima está fortemente conectado com a filosofia, pois ela pode oferecer elementos que auxiliam no processo de compreensão dos valores centrais, tanto para os grupos humanos quanto para os indivíduos que vivem nesses grupos. Como afirmei no início desta seção, a filosofia não tem poder de criar valores por si só, mas tem as ferramentas e as condições que permitem uma melhor articulação por parte dos agentes humanos, possibilitando que desenvolvam suas vidas de forma mais articulada e, porque não, com melhores possibilidades de significar suas ações e suas vidas.

A filosofia e sua contribuição para o entendimento da diversidade

Esse é um dos temas mais caros na obra de Taylor e que o tornou uma referência nos estudos multiculturais. Por isso que afirmo essa temática como central para entendermos qual a contribuição do filósofo em questão para responder à pergunta: o que é filosofia? É possível objetar que o presente texto não responde diretamente à pergunta colocada. O que posso dizer acerca disso é repetir o que Gallo (2006, p. 20) afirma: “Em suma, podemos dizer que ensinar filosofia é um exercício de apelo à diversidade [...]”.

Sendo assim, não podemos excluir a tarefa da filosofia na compreensão da diversidade, no levantamento dos problemas dela decorrentes, nas dificuldades por ela impostas, mas também nas vantagens advindas de uma adequada vivência de encontro com o diferente, especialmente em es-

cala coletiva. Tomo *Multiculturalismo* como obra de referência, porque nela se encontra o texto tayloriano chamado *A política do Reconhecimento* e também diversos textos como comentário e crítica ao pensamento tayloriano. Dentre eles, podemos destacar o comentário de Habermas, intitulado *Lutas pelo Reconhecimento no Estado Constitucional Democrático*.

Passada esta necessária contextualização, passo àquela que é a ideia central que norteará a reflexão que proponho na presente parte do capítulo.

> A tese consiste no facto [*sic*] de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorrecto [*sic*] dos outros [...]. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto [*sic*] podem afectar [*sic*] negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe. (TAYLOR, 1998, p. 45).

O reconhecimento é elemento essencial para a formação da identidade pessoal, sendo tratada aqui como uma necessidade humana e, em outro texto, o filósofo a afirma como vital. Se possui tamanha importância, não pode ser negligenciada ou tratada de forma simplista. Trata-se, sim, de uma tese forte, mas que não pode ser facilmente desqualificada. O argumento central para isso é o caráter dialógico do ser humano, pois nos tornamos seres no contato com os demais membros da nossa espécie. Aqui encontramos outro elemento que é também essencial para o exercício da filosofia, a dialogicidade.

A diversidade e a dialogicidade são características importantes da nossa condição humana, mas também do exercício da filosofia e do filosofar, portanto, ignorar esses elementos implica em enfraquecer nossa condição humana de seres dispostos à filosofia. Quero retomar a importância do devido reconhecimento, porque é isso que nos poderá levar a concluir a filosofia como fundamental nesse processo. Parece-me que da citação anterior de Taylor resta aberta uma questão: de que maneira podemos oferecer garan-

tias para que o reconhecimento se desenvolva de maneira razoavelmente adequada? A resposta passa pela valorização da diversidade cultural, Amy Gutmann pode ajudar nesta análise:

> Esta exigência de reconhecimento político das especificidades culturais – alargado a todos os indivíduos – é compatível com uma forma de universalismo que considera a cultura e o contexto cultural valorizado pelos indivíduos como fazendo parte dos seus interesses fundamentais. (GUTMANN, 1998, p. 23).

Essa argumentação faz sentido na medida em que percebemos o vínculo existente entre quem somos enquanto indivíduos e o espaço que ocupamos no interior de uma cultura. Tratei dessa conexão na seção anterior, por isso fica mais claro entender porque é necessário manter o contexto cultural, obviamente que não na integralidade, até porque isso não é possível, mas ao menos garantir que as pessoas possam tomar decisões tendo uma cultura como pano de fundo.

Não estou defendendo uma abordagem essencialista de cultura, assim não afirmo a necessidade de manutenção irrestrita de todos os valores culturais, mas apenas estou afirmando que o contexto cultural é de fundamental importância para a decisão dos indivíduos acerca de como conduzirão suas vidas. Nessa linha, defender os contextos de escolha é defender a possibilidade de escolhas significativas. Não é possível escolher significativamente sem uma cultura? Não é esse meu ponto, o que estou tentando defender é que as escolhas ocorrem tendo um pano de fundo como referência e, em muitos casos, é a cultura que se coloca como esse fundo. Para esses casos, a defesa, ainda que não irrestrita da cultura, torna-se fundamental.

Mas em que medida o pano de fundo torna-se tão decisivo para os indivíduos? Parte da resposta está no primeiro item do capítulo, quando tratei do conceito de articulação referente aos bens presentes em uma determinada configuração moral, visto que esses bens são decisivos para as escolhas tomadas individualmente. Quero aqui acrescentar dois argumentos

que, creio eu, podem fortalecer a argumentação que venho desenvolvendo. O primeiro argumento trata da formação da linguagem e de como ela é necessária para autocompreensão:

> Tornamo-nos em verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado. [...] As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. (TAYLOR, 1998, p. 52).

Linguagem aqui deve ser entendida em sentido amplo, ou seja, tudo aquilo que permite que o ser humano se expresse. A linguagem é que nos permite a interação com o mundo e com os demais, mas só a desenvolvemos no contato com os outros, especialmente com aqueles que nos são mais próximos. Nesse contato, desenvolvemos a linguagem que nos permitirá articular e compreender o mundo que nos cerca e a nós mesmos. É por isso que muitos grupos humanos lutam pela manutenção de suas línguas, porque são elas que podem permitir uma compreensão mais profunda da cultura e da própria individualidade.

Um segundo argumento, fortemente vinculado ao primeiro, é o caráter dialógico da identidade humana. É no encontro dialógico com o outro que vamos formando nossa própria identidade, sempre mediada pela linguagem. Construir dialogicamente a identidade significa que existem "outros importantes", para usar uma terminologia de Mead, que se tornam parceiros importantes de interação e de desenvolvimento de quem somos e de como nós compreendemos. Os outros também compartilham de um pano de fundo, também desenvolvem suas vidas tendo bens e hiperbens como referência e, por isso, podem dialogicamente oferecer contribuições mútuas.

Não creio que esse argumento possa ser compreendido como uma tentativa de essencializar as culturas ou de fechá-las dentro de si mesmas. Os indivíduos desenvolverão suas identidades no contato com outras culturas e outras possibilidades de compreender o mundo, o que estou propondo

aqui é analisar quão importante é o contexto que nos possibilita, primeiro, compreendermo-nos enquanto seres humanos e, segundo, desenvolvermos nossa identidade. É isso que significa oferecer condições de significação para os indivíduos.

Mas e quanto aos problemas que esse processo pode gerar no sentido de que valores antagônicos podem se colocar em rota de colisão? Claro que existem muitos elementos que mereceriam atenção nesse momento para responder a esse problema, mas atento ao objetivo, serei breve nesta análise. O princípio da melhor descrição associado à redução de erros é parte da resposta, mas é possível complementá-la com mais um ponto importante, a saber, a fusão de horizontes ou também a tentativa do estabelecimento de um vocabulário moral comum. E o que implica essa possibilidade?

Taylor não abre mão da possibilidade de uma compreensão efetiva entre as mais diversas manifestações culturais. Não precisamos muito para percebermos o tamanho do desafio colocado pelo pensador canadense, basta olharmos os desafios diários colocados pelo encontro entre culturas muito diversas. Para pensarmos um exemplo próximo, podemos recordar como se deu e como se dá a relação com os povos indígenas no Brasil. Em muitos momentos, houve um encontro salutar entre esses povos, mas, em muitos casos, o uso da violência se tornou comum. Isso implica que existe uma forma absolutamente correta e outra absolutamente incorreta de como esse encontro deveria acontecer?

A resposta é negativa no sentido de que o encontro entre culturas sofre muitas tensões que não podem ser respondidas apenas de acordo com uma única receita. Por isso que estou propondo aqui que a filosofia também tem um papel importante no auxílio e na compreensão desses processos. A teoria tayloriana nos apresenta elementos que podem oferecer caminhos menos destrutivos quando o que estiver em questão for um encontro multicultural e, mais do que isso, contribuir para o entendimento da diversidade como enriquecedora para o ser humano.

E o que seria a fusão de horizontes? Já fiz algumas críticas[7] acerca desse conceito e de como ainda deveria ser melhor explicitado. Mas, mesmo assim, alguns pontos são importantes. O objetivo de uma fusão de horizontes é a criação de um horizonte moral comum onde duas diferentes linguagens morais pudessem ser compreendidas e compreenderem-se mutuamente. Em outras palavras, seria a busca de um vocabulário comum que diminuísse consideravelmente o número de distorções advindas da própria linguagem. Isso se justifica na medida em que a compreensão cultural sempre parte da nossa própria linguagem que, em muitos casos, já está carregada de pré-compreensões. Com uma linguagem contrastiva, o risco de compreensões equivocadas pode ser diminuído, ainda que não eliminado.

> A polémica [*sic*] que teve lugar nas universidades sobre o discurso racista, étnico, sexista, homofóbico, além de outras formas ofensivas, dirigido a membros de grupos minoritários é um bom exemplo da necessidade de se criar um vocabulário moral comum mais rico que o nosso direito à liberdade de expressão. (TAYLOR, 1998, p. 41).

O objetivo final seria a criação de tal vocabulário, que permitiria uma compreensão mais adequada de todas as culturas, mas o problema está em como desenvolver esse vocabulário. Essa é uma das críticas que podem ser endereçadas ao filósofo aqui analisado. Contudo, mesmo assim, alguns possíveis encaminhamentos podem ser pensados, tais como: o princípio da melhor descrição, a fusão de horizontes, a articulação dos valores culturais em questão. Creio que esses pontos oferecem um caminho possível de solução, mas ainda são embrionários e não plenamente desenvolvidos.

Não irei desenvolver esses pontos neste momento, até porque não é esse o foco do texto. Mas o que pode ser tirado como elemento minimamente conclusivo desta segunda seção é que as possibilidades estão abertas e, além disso, a tarefa filosófica está em nossas mãos. Podemos contribuir

7 Sem muitas pretensões, sugiro minha tese de doutorado, na qual tratei dessa temática.

muito para o entendimento mais adequado e preciso da diversidade, permitindo que as comunidades humanas possam se desenvolver e contribuir umas com as outras. Não estou afirmando que a filosofia, e aqui particularmente a teoria tayloriana, possui todas as respostas e procedimentos necessários para dar o melhor encaminhamento possível a essa questão, o que estou afirmando é que a filosofia tem uma tarefa e que não pode abrir mão dela.

Considerações finais

Talvez tenha colocado uma pretensão por demais extensa e densa no início deste trabalho, mas acredito que tenha alcançado parcialmente o objetivo a que este texto se coloca. Para relembrar, o desafio a mim colocado foi escrever sobre o que é filosofia. Aceitando o desafio, tomei Taylor como minha referência central. O problema é que o filósofo referido não escreveu especificamente sobre essa temática. Ao mudar de estratégia, busquei entender como a filosofia pode contribuir no espaço das relações sociais e políticas, ainda com a mesma referência em mente.

Para dar conta desse desafio, tomei dois caminhos, primeiro discutir o conceito de articulação muito ligado à configuração moral e à ideia de que os indivíduos podem se tornar avaliadores fortes. O segundo caminho foi pensar a diversidade, especialmente cultural. Para isso, sustentei que a filosofia possui um papel importante no que tange ao entendimento da diversidade e de como ela pode se tornar um elemento construtivo no sentido de propiciar um melhor entendimento do próprio ser humano. Para o primeiro desafio, tomei, especialmente, *As fontes do self,* e para o segundo, *Multiculturalismo.*

Afirmo que atingi parcialmente o objetivo por mim proposto, porque não consegui explicitar claramente alguns elementos que são importantes no escopo da teoria tayloriana. Esse perigo me parece que está presente em textos da natureza do que aqui desenvolvi, porque me usei de algumas partes de uma teoria para tentar justificar algo que o próprio teórico não fez.

Por isso que me sinto justificado nesse aspecto e afirmo a importância de cada vez mais descobrirmos os textos de Charles Taylor.

Portanto, a filosofia possui um papel fundamental no interior das relações humanas, pois tem ferramentas para melhor articular os bens presentes nos contextos morais. E, ao articulá-los, permite uma melhor compreensão dos grupos humanos e dos próprios indivíduos. Aliada a isso, a filosofia pode contribuir com um olhar mais adequado sobre a diversidade e discutir as melhores formas de reconhecimento das diversas culturas e, ao mesmo tempo, na construção de princípios que sirvam como referência no processo de compreensão e reconhecimento do outro.

Referências

ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CAMATI, Odair. *Autenticidade e reconhecimento em Charles Taylor*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2014.

CAMATI, Odair. *Multiculturalismo e o problema da universalidade:* uma análise das teorias de Charles Taylor e Will Kymlicka. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018.

GALLO, Sílvio. A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 17-35, 2006.

GUTMANN, Amy. Introdução. *In*: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. de Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011b.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self:* a construção da identidade moderna. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

TAYLOR, Charles. *Human agency and Language* - Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Capítulo 5

FILOSOFIA AFRICANA

Adilbênia Freire Machado

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo05

VOLTAR AO SUMÁRIO

"Antes de morder, veja com atenção se é pedra ou se é pão."

(Mãe Stella de Oxóssi)

Introdução

A filosofia é uma dança, um sentir oriundo das nossas sensações, tecida pelas cosmopercepções que nos formam, as culturas que delineiam nossa identidade que está em constante construção. A filosofia, como nos diz Aline Matos da Rocha (2014, p. 105), "[...] habita sobre um solo reflexivo, que nos coloca em um constante estado de inquietude diante do que nos é apresentado, propiciando um confronto conosco mesmo/a e o Outro, na tentativa de realização plena do humano". Assim, "[...] sob essa perspectiva, a filosofia não pode se furtar de colocar a si mesma no centro de suas reflexões, confrontando sua produção de conhecimento, seu currículo e ensino" (ROCHA, 2014, p. 105), portanto, quando a colocamos em xeque, colocamos o patriarcalismo, o machismo, o colonialismo, a negação do Outro, a negação de fala, que tanto são em seu ser/fazer… (MACHADO, 2012, 2014a, 2014b). Portanto, é imprescindível pensar/criar/fazer filosofia desde outros lugares, desde existências coletivas, desde nossas próprias culturas, desde vozes negadas, como as vozes femininas, africanas, afrodiaspóricas e indígenas, em uma perspectiva de mudança da estrutura dos conhecimentos vigentes, dos modos de construções epistemológicas.

A nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 01) diz que uma das características da chamada era moderna "[...] é a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana em todo o mundo. Em nenhum lugar isso é mais profundo que na produção de conhecimento sobre comportamento humano, história, sociedades e culturas". Isso resulta que "[...] interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais, categorias sociais" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01) do "homem" euro-americano acabem por dominar a escrita de nossa história, isso implica em um grande problema que é a "racialização do conhecimento" (OYĚWÙMÍ,

2004, p. 01). A Europa se coloca como única fonte do conhecimento (de cultura), assim os europeus (homens brancos) são os únicos capazes de conhecer, de aprender, colocando o resto do mundo à margem, negando, inclusive, a capacidade dos povos africanos de adquirir conhecimento, de "racionalizar" (MACHADO, 2012, 2014a, 2014b), negando a própria humanidade de outros povos, fundamentalmente os africanos, justificando, assim, a colonização a que grande parte do continente fora submetida.

Desse modo, mudarmos essas perspectivas, essa falácia, é uma tarefa fundante e que deve ser exercida diariamente, posto que "[...] este contexto global para a produção de conhecimento deve ser levado em conta em nossa busca para compreender as realidades africanas e de fato a condição humana" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01), digo que não apenas as realidades africanas, mas também da sua diáspora e da América Latina, realidades cruéis de negação, epistemicídio, enfim, uma política contínua de negação do Outro, ou seja, os povos africanos, afrodiaspóricos, indígenas, latino-americanos e as mulheres. É necessário, também, mudarmos a perspectiva de que foram os homens que construíram essa história, pois "[...] o privilégio do gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu está consagrado na cultura da modernidade" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 01). Nós, mulheres, somos força, potência, voz e ação dentro de todos os processos de construção do conhecimento, de saberes, de cultura, de sociedade...

Nesse sentido, este capítulo busca trazer reflexões breves sobre descolonização do olhar (ser/fazer/aprender/ensinar/conhecer/sentir/produzir/criar), dialogando com a filosofia africana que, por sua vez, é tecida pelas filosofias da ancestralidade e do encantamento, pois, como nos diz Evelyn C. White (2006, p. 07):

> O que os colonizadores não entenderam foi a profundidade das nossas alianças. Quando nos arrastaram da África para os portos do Haiti, Jamaica, Cuba, Mississipi e Brasil, não sabiam que nossos corações separados continuariam a bater como se estivessem em um só corpo. E que nossas vozes, mesmo fraturadas, continuariam cantando uníssono.

Por isso, a filosofia africana, refletida desde o Brasil, é delineada pelas filosofias da ancestralidade e do encantamento. São filosofias construídas/tecidas/criadas desde experiências formativas que visam à liberdade irredutível do ser humano, uma liberdade plural, diversa e que busca o bem-viver de um eu que só é possível porque há uma outra pessoa que não sou eu. Eu comunitário, coletivo.

A ancestralidade aqui tecida se delineia em torno do reconhecimento da descendência africana. A ancestralidade africana representa a maior expressão social, econômica, tecnológica, além de religiosa da influência africana que faz parte do pensamento social brasileiro, assim, traz importantes aportes para o pensamento filosófico afro-brasileiro, que se caracteriza por uma busca incessante de uma liberdade concreta do ser humano. É o conceito máximo para interpretar e explicar tudo o que está relacionado às africanidades, é a categoria explicativa das "africanidades brasileiras" e das "brasilidades africanas". Está para além das relações consanguíneas... É um conceito de reexistência, de resistência, da própria existência, de libertação.

A liberdade aqui pensada gira em torno de um "[...] desejo pela diversidade, mas sem perder o ponto de vista das unidades, pois assim não perde a perspectiva da encruzilhada, construtora da diversidade" (SANTOS, 2012, p. 49). Ou seja, é uma liberdade que visa ao bem-viver de todas as pessoas, que se caracteriza por ser um conceito filosófico oriundo da Filosofia da Libertação da década de 90, que trata "[...] da libertação e não apenas da liberdade" (MANCE, 2013, p. 10), em que se faz "[...] necessário assegurar a todas as pessoas as condições econômicas, ecológicas, políticas, educativas, informativas e éticas para realizar suas liberdades, tanto públicas quanto privadas" (MANCE, 2013, p. 10), ou seja, expandir as liberdades na realização do bem-viver de cada uma e de todas. É "[...] uma categoria filosófica muito importante para criticar toda forma de dominação e toda forma de libertação" (MANCE, 2013, p. 10).

O encantamento é função da liberdade! É oriundo da ancestralidade. E é esse encantamento que proporciona a busca, o encontro e a expansão da liberdade (libertação) do ser humano, posto que a liberdade de uma

pessoa não é concreta sem a liberdade da outra, pois somos todas partes de uma única teia delineada pelas culturas que nos formam. O encantamento é cheio de propósitos, implicações. Propósitos esses que primam pela ética, pelo desejo do Outro, partindo do desejo do eu mesmo, onde esse eu se reconhece em contato com as outras pessoas e com os diversos "eus" que há em cada uma de nós. Esse encantamento nos impele a questionar "nossas" ações políticas (assim como a de nosso povo), sociais, questionamentos acerca das nossas ações éticas e do nosso cuidado com tudo o que há em nossa volta... É questionador das nossas ações. É um conceito de práxis que nos impele a reflexões acerca do nosso ser/fazer.

É um ato de compreender, com-preender, o Outro e a nós mesmos, pois a compreensão leva ao afeto, a conhecer esse Outro. É fonte, e, como nos diz Eduardo Oliveira (2007, p. 195), "[...] é possibilidade da criação, antes mesmo de qualquer criatividade". Assim, "[...] é infinito em suas possibilidades e realizações" (OLIVEIRA, 2007, p. 195), apresentando o contexto como único limite. O encantamento é o que "[...] dá significado a quem se ocupa dos significantes dos significados: a filosofia" (OLIVEIRA, 2007, p. 195). Adentra as entranhas do existir, do sentir e assim causa vertigem, pois, ao mesmo tempo em que produz, é produzido pela vertigem (OLIVEIRA, 2007), pelo espanto e angústia causados pela efemeridade da vida, entretanto, na cosmopercepção de matriz africana mais vale o existir intensamente do que o viver pelo viver, por isso nos encantamos e assim criamos diversos mundos para sobrevivermos às náuseas causadas pelo viver sem "previsão e controle", visto que

> [...] o ato de existir é um ato sem previsão e sem controle. Tudo está em tudo e em toda parte tudo é difuso. O mundo que vemos são os olhos que veem [...] e, a pele da cultura recobre com sua tessitura o que chamamos de real; mas o real não é mais que a pele da cultura; a pele da cultura não é mais que um olho que vê e um ouvido que escuta e um corpo que sente... (OLIVEIRA, 2007, p. 196).

Existir é esse mais que "[...] um olho que vê e um ouvido que escuta e um corpo que sente" (OLIVEIRA, 2007, p. 197), é o que está para além, são as dobras do que se vê, escuta, sente. Talvez o existir seja sem começo e sem fim, um círculo aberto para o infinito, devir. Existir como vertigem tem a ética como fundamento principal, pois "[...] a ética, como relação fundamental de alteridade, tem sua fonte na vertigem – por isso seu critério é o Outro" (OLIVEIRA, 2007, p. 197). Ele nos leva ao conhecimento de nós mesmas enquanto o conhecemos, põe-nos na frente de nossos medos, anseios, segredos, saberes...

Conceitos delineando modos de ser, sentir, pensar, criar de um povo formado pelas experiências africanas que tornaram o Brasil o país que é. Conceitos tecendo modos outros do educar, criar, formar, de implementação da Lei 10.639/2003, que visa ao ensino de história e cultura africana e afro-brasileira (BRASIL 2003). Reconhecimento e valorização das africanidades brasileiras, fortalecendo o conhecimento e nossas identidades que são compreendidas como um "[...] pertencimento histórico-comunitário" (PETIT; RODRIGUES, 2012, p. 239). A identidade nunca está formada, é movimento, fruto de acontecimentos e está ligada ao nosso lugar.

Desse modo, seguiremos o texto traçando, brevemente, o modo de ser/pensar/criar da filosofia africana refletida desde a ancestralidade de alguém que não nasceu na África, mas tem a África nascida em si.

Um caminhar: Filosofia Africana Contemporânea como práxis de libertação, da ancestralidade e do encantamento

Vivemos uma imensa diversidade cultural, a qual nos forma, assim compreendo que a filosofia é um modo de refletir, questionar, criar e construir epistemologias desde nossas experiências, desde os espaços onde vivemos e também nos construímos. Aprendemos e ensinamos. Desse modo, a filosofia aparece com o intuito de nos formar para termos uma postura ética e política crítica e consciente, assim ela acontece desde uma criação contínua de conceitos, oriundos de reflexões que levam a ações reais para o

bem-estar e o bem-viver da pessoa; é o compromisso com o Outro, que não é um estranho, mas quem nos permite ser, pois não vivemos sozinhas, e com a sociedade onde se vive.

A filosofia se apresenta, então, como "[...] um diálogo argumentativo. [...] Só ganha sentido e significado se ela for elaborada num contexto de um diálogo intersubjectivo" (CASTIANO, 2010, p. 41), um diálogo crítico onde a interação entre os sujeitos "[...] deve ser na base tanto de textos escritos como orais", pois a "existência de textos escritos não é uma razão suficiente para excluir os textos orais do debate argumentativo" (CASTIANO, 2010, p. 41). Desse modo, esta reflexão crítica pressupõe uma interpretação da realidade, na qual esta não aparece "[...] como algo absoluto ou como uma necessidade, mas como uma contingência" (CASTIANO, 2010, p. 41). É movimento! É um acontecimento próprio da existência humana, pois

> [...] a experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. (RAMOSE, 2011, p. 11).

A filosofia é então um modo de criar, re-criar, aprender e ensinar. E a filosofia africana não foge disso, é fruto dos seus diversos contextos culturais, sociais e históricos. E é dentro de um contexto onde diversos países africanos conquistam sua liberdade que nasce a filosofia africana contemporânea. São filosofias oriundas de discursos críticos, fortalecendo-se especialmente nas décadas de 50, 60 e 70, cuja preocupação que dominava a maior parte dos filósofos africanos era elaborar uma filosofia própria, enraizada dentro de seu contexto histórico, social e cultural que passava por modificações profundas desde o processo de emancipação da escravatura e descolonização que vários povos africanos atravessavam, processo de integração social aos países considerados do novo mundo, enfim, transformações políticas, econômicas, sociais e culturais.

Uma breve história acerca da obra de origem da filosofia africana contemporânea

É, então, que em 1945 surge a filosofia africana contemporânea com a obra *La Philosophie Bantoue,* do Padre belga Placide Tempels. Desse modo, Tempels aparece com uma grande influência na Filosofia Africana do século XX, sendo considerado por muitos filósofos o pai ancestre dessa filosofia, em virtude da sua célebre obra, onde argumenta que o povo da África Subsaariana (Povo Banto), região do Congo Belga, tem uma filosofia distinta. Assim, descreve, em sua obra, as bases dessa filosofia. O referido autor concebe que o pensamento cognitivo desse povo africano é uma filosofia que segue os seus próprios níveis de conhecimento, próprio modo de pensar, ou seja, possui uma série de princípios filosóficos intrínsecos às suas práticas, crenças e aos seus próprios idiomas.

A obra se torna uma reação à crença predominante de que africanos seriam incapazes de pensar racionalmente. Tempels respondeu argumentando através da análise de seus costumes e tradições, em especial do povo Banto. Buscou os elementos que seriam fundamentais da tradição africana, assim como sua estrutura cognitiva e a relação com a religião, concluindo que a força vital seria o elemento que explicaria não apenas a religião, mas também a forma como esse povo compreendia o mundo. Para a Filosofia Banto, o fundamento do universo, o seu valor supremo, é a vida, é a força que impulsiona e que emana dela; todos os seres são forças e em qualquer situação se deve, ininterruptamente, procurar acrescentar força à vida e ao universo. Essa força é chamada Força Vital, que é "[...] a própria manifestação do sagrado que sustenta o universo e permeia a relação entre os homens e entre eles e a natureza" (OLIVEIRA, 2006, p. 46).

Entretanto, o objetivo da obra de Tempels não era negar o pensamento ocidental, negando a incapacidade de racionalizar dos povos africanos, mas sim ser um manual para os colonizadores, ao conhecerem a filosofia desse povo, com o intento de que os colonizadores entendessem a visão de mundo, as crenças e as singularidades das culturas africanas com o objetivo

de que os missionários, com seu projeto de "civilização", pudessem obter êxito nas suas ações colonizadoras e assim introjetar a fé e a razão nesses povos. Porém, a obra acabou por provar a existência de uma filosofia africana, de uma razão, de uma capacidade cognitiva e de uma humanidade que fora negada até então e que continua sendo negada. É o epistemicídio, ou seja, como nos diz Sueli Carneiro (2005, p. 97), "[...] um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais".

O livro de Placide Tempels acabou por provar a existência de uma ontologia, assim como de uma ética, de modelos políticos, econômicos, sociais, além de uma cultura forte, de uma tradição enraizada e comprometida com os valores humanos. A obra é largamente criticada, especialmente pelo filósofo beninense Paulin Hountondji, que não a considera uma obra filosófica.

Objetivos e fundamentos principais

A filosofia africana contemporânea tem o papel de incentivar as avaliações dos engajamentos éticos, existenciais e políticos. Tem alguns objetivos como fontes fundamentais, tais como: a compreensão de que o conhecimento africano com o propósito de significar a existência no mundo, uma consciência que leva a pessoa a ser iniciadora/provocadora/criadora de novas perspectivas, almejando uma outra realidade, mais justa, igualitária, até mesmo humana. Outro objetivo é proporcionar a formação de pessoas íntegras, que agem em comunhão com a comunidade onde vivem, colocando-se no mundo e respeitando as diversidades e singularidades culturais, assim como o universo e a natureza, buscando transformar as condições sociais, políticas e econômica às quais estão submetidos. Um terceiro objetivo é ter a filosofia como causadora de ações e ideais libertadores, estimulando a transformação da sociedade, em todo o seu contexto; assim, aparece como um convite, uma proposta e uma impulsionadora da libertação em busca do bem-viver. Ou seja, libertação e apenas da liberdade, onde é "[...] necessário

assegurar a todas as pessoas as condições econômicas, ecológicas, políticas, educativas, informativas e éticas para realizar as suas liberdades, tanto públicas quanto privadas" (MANCE, 2013 *apud* MACHADO, 2014a, p. 01). Trata-se da libertação e não apenas da liberdade. Para o autor, expandir as liberdades implica na realização do bem-viver de cada pessoa, é, então, "[...] uma categoria filosófica muito importante para criticar toda forma de dominação e toda forma de libertação" (MANCE, 2013 *apud* MACHADO, 2014a, p. 01). Tal conceito, como aqui apresentado, é oriundo da Filosofia da Libertação da década de 90.

Por fim, a Filosofia Africana contemporânea objetiva conceber que os povos africanos podem fazer uma filosofia de ponta, com correntes de pensamentos tão grandiosas e contundentes quanto aquelas que provocaram mudanças significativas no mundo.

Portanto, compreendo que é o encantamento que proporciona esse renascimento da Filosofia Africana, uma filosofia que tem a cultura e a tradição como delineadoras de suas projeções, concepções, realizações, criações. Enraizada em uma tradição que é atualizada continuamente pelos acontecimentos do contexto histórico, político, cultural e social em que se vive, assim é uma filosofia do acontecimento, aberta para as possibilidades; é uma filosofia dos sentidos, do desejo e do respeito pela pessoa, pela diversidade, criando, ressignificando e encantando mundos, fortalecendo e potencializando-se com uma ancestralidade reconhecida. Desse modo, caracteriza-se fundamentalmente por ser uma ética implicada no cuidado de si e de todas as pessoas. Onde o processo do filosofar não se dá sem troca de experiências que estão incrustadas na natureza, na cultura, na vivência, na ancestralidade que nos move.

Sendo assim, não é possível essa filosofia sem cultura, sem oralidade (que sustenta a tradição), sem ancestralidade. Eduardo Oliveira (2006) afirma que a filosofia africana está baseada nos seguintes princípios: ancestralidade, diversidade, integração e tradição. A ancestralidade é a grande articuladora, "[...] responde pela lógica que articula o conjunto de categorias e conceitos que revelam a ética imanente dos africanos" (OLIVEIRA, 2006, p. 165). Essa

ética aparece como fundamental nessa articulação, ela é "[...] a fonte de onde emergem os elementos fundamentais da tradição africana" (OLIVEIRA, 2006). Já a diversidade é aquele princípio que valoriza as singularidades à medida que respeita a diversidade étnica, cultural e política. Diversidade essa que não leva ao isolamento por causa do princípio de integração que tem na inclusão o seu guia, fazendo com que as singularidades sejam submetidas à ética que prima pelo bem-estar da comunidade, o bem-viver de todas/os. A tradição é a teia que dá sustentação a tais princípios, é dinâmica e molda-se aos tempos. Ancestralidade é o nosso modo de estar no mundo, de viver e experienciar, assim também entendo o Filosofar Africano e Afrodescendente, entendo-os como filosofias implicadas nesse estar no mundo, estar com as pessoas, a natureza e consigo mesma, preservando e cultuando o fortalecimento contínuo e libertador.

Correntes

Podemos demarcar algumas correntes que podem ser consideradas núcleos da Filosofia Africana Contemporânea, tais como: Etnofilosofia, Sagacidade Filosófica ou Filosofia dos Sábios, Filosofia Nacionalista-Ideológica ou Filosofia Política e Filosofia Profissional. Em classificações mais recentes, incluiu-se a Filosofia Hermenêutica e a Literária/Artística ou Poética, que seriam correntes, no nosso modo de ver, culturalistas. Também é importante evidenciar que dentro dessas correntes particulares há outras com suas singularidades. Aqui irei apresentar brevemente tais correntes:

A Etnofilosofia tem como tema fundamental a relação da filosofia com a cultura. Considera a sabedoria coletiva, o lugar ontológico do conhecimento. Essa corrente deu "início" à Filosofia Africana com a obra *La Philosophie Bantoue,* de Placide Tempels.

A Filosofia da Sagacidade ou Sagacidade Filosófica trata dos/as "sábios/as filosóficos/as". Sistema de pensamento baseado na sabedoria e nas tradições dos povos, sendo, basicamente, o reflexo de uma pessoa que é reconhecida como "sábio/a" e pensador/a dentro da comunidade. O queniano Henry Odera Oruka é o seu principal nome, além de fundador.

A Filosofia Nacionalista/Ideológica ou Filosofia Política tem interesses e objetivos de responder aos problemas referentes ao colonialismo, às independências, ao fim da escravatura, à exploração dos povos africanos e ao viver na nova/outra realidade após as independências. É o reconhecimento de que alguns políticos africanos tratavam questões filosóficas quando engajados em projetos emancipativos e de re-construção da nação, é fundamentalmente uma filosofia sociopolítica. Aqui encontramos os movimentos de negritude, do pan-africanismo, do socialismo africano, dentre outros. Temos nomes como Leopold Senghor, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere e Dubois como representantes.

A Filosofia Profissional, também identificada como Corrente Crítica da Filosofia Africana, rejeita um modo particular de filosofar, pois concebe a filosofia com princípios universais, não pode ser um pensamento particular, comunitário, mítico. É a relação da filosofia com a academia. Encontramos, nessa corrente, Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Eboussi Boulaga, Marcien Towa, Oruka Odera e Peter Bodunrin.

A Filosofia Literária/Artística é representada por aqueles que refletiram questões filosóficas em ensaios e ou obras de ficções. Temos Wole Soyinka, Chinua Achebe, Oko P'Bitek, dentre outros.

Já a Filosofia Hermenêutica se caracteriza como aquela que faz análises das línguas africanas em torno da busca de conteúdos filosóficos. Destacamos nomes como Kwame Gyekye, Tshiamalenga, Sodipo Jo, dentre outros.

Considerações finais

A ancestralidade e o Encantamento são filosofias de pertencimento e liberdades incessantes, fortalecendo a identidade e o reconhecimento de quem somos. Assim, apresentam-se como filosofias delineadoras para as relações étnico-raciais, para a implementação da Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira, por meio do qual conhecer a história do Brasil demarcada pela cultura africana e conhecer a história da África, desde o olhar do colonizado, e não do colonizador

que o nega, torna-se fundante, além de uma ação para o reconhecimento e a valorização da nossa ancestralidade africana, resultando no fortalecimento de nossas ações cotidianas que implicam, principalmente, na eliminação do racismo, da invisibilidade e dos preconceitos que tanto nos assolam.

A filosofia africana elaborada desde princípios e valores que regem a vida dos povos africanos e diaspóricos, dentro da sua imensa diversidade, encontra-se absorvida não apenas nas suas diferentes culturas, mas também nos próprios modos de refletir os problemas locais, dentro do universal, partindo dos seus mitos, provérbios, seus rituais, sua religiosidade, culturas, assim como as questões políticas, no mundo da literatura, da poesia, do jeito de falar com o coração, com o tambor, com a batucada, com o próprio tempo. Viver e experienciar!

É uma filosofia que se abre para as possibilidades, não estando enquadrada nos moldes epistemológicos da filosofia ocidental. Sai da totalidade para pensar a alteridade. Esse é seu ponto de partida, daí ser a ética uma filosofia. Enxerga a diversidade em vez da identidade, mas não a exclui. Mira a diversidade na unidade e a unidade na diversidade. É atitude e não uma metafísica. É corpo inteiro e não apenas razão. As filosofias africanas, afrodiaspóricas, da ancestralidade e do encantamento, são filosofias das percepções, das sensações, pois somos de corpo inteiro! O corpo é produtor de conhecimento! São filosofias da diferença, que primam por uma ética de inclusão. É ciência da sensibilidade. É estética. Pensa epistemologias para a vida, para o existir, conhecimentos propositivos de uma mudança consistente e duradoura, epistemologias para a práxis e não com a finalidade última de obtenção de poder político e epistemológico. Razão universal única, excludente, machista, monocultural...

Essas filosofias primam por práxis contínuas de libertação e conhecimento da diversidade cultural e epistemológica; expressam-se de formas diversas, não estando presas apenas a textos escritos, pois "[...] devemos distinguir entre filosofia e os modos de transmiti-la e preservá-la. Reflexões filosóficas podem ser preservadas e transmitidas de diversas maneiras. De longe, a melhor maneira de preservar e transmitir a filosofia é através da

escrita, na forma de livros" (OMOREGBE, 1998). Afinal, a filosofia é tecida por relações, diálogos, reflexões sobre a vida, proporcionando criações contínuas, implicações, encantamento!

O encantamento condiciona algo a ser sentido de mudança política, social, cultural, de ser perspectiva de outras construções epistemológicas; é o sustentáculo que desperta e impulsiona para a ação; é o que dá sentido; é inspiração formativa, inspiração que cria e re-cria continuamente. É esse encantamento que nos qualifica no mundo, trazendo beleza no pensar/fazer implicado, produzir conhecimento com os sentidos, pois "[...] se ao aprender envolvemos sensibilidades, sabemos também que as sensibilidades aprendem. Se o ato de cuidar é, acima de tudo, um gesto ético-político, aí está imbricado também um gesto sensível que envolve o ato de aprender" (MACEDO, 2013, p. 99).

Compreendo que é pela diversidade de questões que podemos ver nos objetivos, princípios e nas correntes apresentadas ser possível que a filosofia africana possa mediar o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, pois essa filosofia se constitui desde a reconstrução da sua história, desde a valorização da sua origem, da sua cultura e da sua tradição, promovendo reflexões críticas e ações para o bem-viver. Essa mediação acontece no desejo de proporcionarmos uma educação onde os estudantes se confrontem com os valores e as práticas culturais que constituem sua identidade nacional, onde essa mediação se faz na produção de alterações entre os envolvidos no processo.

As filosofias africanas, da ancestralidade, e o encantamento como perspectivas de descolonização são possíveis por partirem de percepções outras da formação, possibilitando a escuta e a construção desde as experiências das/dos estudantes com seus saberes e com a cultura que carregam em suas peles, múltiplas possibilidades de produção de conhecimento, de descolonização. Reconhecendo a ancestralidade que nos faz ser quem somos, potencializando o encantamento e possibilitando ações concretas para a implementação da Lei 10.639/2003, com o intento de uma libertação contínua enraizada na nossa pertença cultural.

Referências

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática «História e Cultura Afro-Brasileira», e dá outras providências. *Diário Oficial da União,* Brasília, DF, 10 de janeiro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 28 de maio de 2008.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo: FEUSP, 2005

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana:* em busca da intersubjectivação. Moçambique: Sociedade Editorial Ndjira Ltda., 2010.

MACEDO, Roberto S. *Atos de Currículo e Autonomia Pedagógica:* o socioconstrucionismo curricular em perspectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MACHADO, Adilbênia F. *Ancestralidade e Encantamento:* filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014b.

MACHADO, Adilbênia F. Filosofia Africana e Currículo: Aproximações. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação,* Brasília, v. l.0, n. 18, maio de 2012. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7027/5552>. Acesso em: 1 jun. 2012.

MACHADO, Adilbênia F. Filosofia Africana para Descolonizar Olhares: Perspectivas para o Ensino das Relações Étnico-Raciais. *# Tear: Revista de Educação, Ciência e Tecnologia*, Canoas, v. 3, n. 1, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ifrs.edu.br/index.php/tear/article/view/1854>. Acesso em: 24 jun. 2014a.

MANCE, Euclides A. *As filosofias Africanas e a Temática de Libertação.* Curitiba: IFIL – Instituto de Filosofia da Libertação, 1995. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/africa.htm>. Acesso em: 2005.

MANCE, Euclides A. *Camponesa da AACCRN* (Associação de Apoio às Comunidades do Campo do Rio Grande do Norte). Entrevista do Professor Euclides Mance, março de 2013. Disponível em: <http://www.fbes.org.br/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1787&Itemid=18>. Acesso em: fev. de 2014.

OLIVEIRA, David E. *Cosmovisão africana no Brasil:* elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, David E. *Filosofia da ancestralidade:* corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OMOREGBE, Joseph. Filosofia Africana: ontem e hoje. Tradução de Renato Noguera. *In*: CHUKWUDI, Emmanuel (Ed.). *African Philosophy:* yesterday and today in EZE. African Philosophy: an anthology. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero:* os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de Oyèrónké OYĚWÙMÍ. Conceptualizing Gender: The Eyrocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CORDESRIA Gender Series. Vol. 1. Dakar: CORDESRIA, 2004, p. 1-8.

PETIT, Sandra H.; RODRIGUES, Eleomar dos S. Filosofar(-se) junto com o Baobá: Um encontro festivo com Sobonfu Somé, Mia Couto e Eduardo Oliveira. *In*: PETIT, Sandra H.; SILVA, Geranilde C. *Memórias do Baobá.* Fortaleza: Edições UFC, 2012.

RAMOSE, Mogobi B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaios Filosóficos*, v. IV, out. 2011.

ROCHA, Aline M. A Exclusão Intelectual do Pensamento Negro. *Pólemos,* Brasília, v. 2, n. 4, mar. 2014. Disponível em: <https://filosofia-africana.

weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/aline_matos_da_rocha_-_a_exclus%C3%A3o_intelectual_do_pensamento_negro.pdf >. Acesso em: jul. 2014.

SANTOS, Luís C. Ancestralidade e Liberdade: Em torno de uma filosofia africana no Brasil. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 18, maio de 2012. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7027/5552>. Acesso em: 01 jun. 2012.

WHITE, Evelyn C. Apresentação. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Orgs.). *O Livro da Saúde das Mulheres Negras*: nossos passos vêm de longe. Tradução de Maísa Mendonça, Marilena Agostini e Maria Cecília MacDowell dos Santos. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006.

Capítulo 6

A FILOSOFIA AFRICANA COMO PROJETO DO FUTURO

Lorena Silva Oliveira

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo06

VOLTAR AO SUMÁRIO

"Na existência tudo se faz em função do futuro!"

(NGOENHA, 2004)

Introdução

Neste capítulo, procuro fazer uma introdução às filosofias africanas a partir de concepções retiradas das obras "Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana" e "Filosofia Africana: das Independências às Liberdades", do filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha.

Acredito que no âmbito filosófico a melhor maneira de combatermos o racismo epistêmico é dando visibilidade às filosofias africanas, que como outros saberes advindos da África foram pelo Ocidente negligenciados, quando não usurpados. Portanto, apresentar o pensamento de Severino Ngoenha, ainda que de modo introdutório, devido ao caráter deste trabalho, faz-se relevante, por buscar contribuir para o conhecimento e o reconhecimento da atividade intelectual dos povos africanos.

Logo, as obras a serem acessadas são obras que caracterizam a expressão de um filósofo, sujeito social, situado no tempo e no espaço, que se engaja a pensar sobre a sua realidade de acordo com as suas percepções e os seus problemas circunstantes. Severino Ngoenha acredita que as elaborações dos pensamentos de um filósofo são alimentadas pela sua sensibilidade em relação aos acontecimentos históricos, sociais e culturais.

Por esse fato, em suas obras, em especial "Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana" (2004), o filósofo busca responder à seguinte questão: qual pode ser o papel da filosofia no processo democrático de Moçambique? Apesar de não apresentar neste capítulo toda a estrutura de seu pensamento para responder a essa questão (dadas as suas limitações), apresentarei como o filósofo interpreta a filosofia e os intelectuais para que os/as leitores/as possam ter chaves de leitura e entender o que sustenta as proposições do filósofo ao refletir sobre o principal papel da filosofia nas sociedades africanas.

Paradigma libertário: por um projeto de futuro

Para adentrarmos o pluriverso das filosofias africanas, primeiramente, é preciso compreender que essas filosofias estão assentadas em três eventos-eixos: a escravidão, o colonialismo e a globalização. Mas se pode considerar que o pensamento africano, em sua totalidade, é elaborado em torno de um eixo que perpassa e sustenta toda a filosofia e toda a história da África e dos africanos. Esse eixo único é a Liberdade!

Devido à história da África e dos africanos ser marcada pela escravatura, pelo colonialismo, pelo neocolonialismo e pelas guerras civis, a busca pela Liberdade se tornou incessante. A História nos mostra como as constantes buscas pela liberdade ocorreram nos diferentes períodos históricos da África, como nos diversos países considerados diásporas africanas, onde mulheres e homens africanos foram submetidos ao regime de escravidão.

Verifica-se que a primeira busca pela liberdade se inicia no novo mundo e é identificada como emancipação da escravatura. Sabemos que o processo da escravatura manteve homens e mulheres em condições subumanas, privados de sua liberdade. E o que eles/as almejavam era voltar para a "alma mater", a África.

Posteriormente, para a nova geração de escravizados, a liberdade abordou um sentido diferente dos seus antepassados. Não buscavam retornar à mãe África, somente serem homens verdadeiramente emancipados e integrados socialmente nos países que os viram nascer, ou seja, nas Américas, identificando a liberdade como integração social.

Em 1885, a busca pela liberdade era contra o colonialismo, que após a Conferência de Berlim os africanos tiveram que fazer frente. Surgiram também, nesse período, movimentos políticos nas diásporas e no continente africano, como o movimento pan-africanismo, que nascera defendendo a unidade continental em termos políticos e econômicos, tendo como lema de batalha "unir-se para resistir". Nesse período, a liberdade é identificada como independência política.

Contudo, essa liberdade somente veio se concretizar em 1957, em Gana. Após 1960, os demais países africanos foram conquistando, gradualmente, suas independências políticas. No âmbito filosófico, acredita-se que durante toda a história os africanos lutaram por liberdade, mas a liberdade está para além da independência e da autonomia. José Castiano (2010, p. 2000), filósofo moçambicano, destaca que:

> A liberdade do Eu-africano torna-se um valor intrínseco à sua própria existência como sujeito no contexto da escravatura e na condição de colonizado. A liberdade que se clama não tem somente um sentido material de luta pela independência econômica e pela sua autonomia política em proclamar a sua própria identidade. A liberdade que se quer vai muito mais além da independência e da autonomia: é a liberdade epistêmica. Ou seja: a liberdade do sujeito africano de falar por si, de construir o seu próprio discurso sobre a sua condição de existência. É a liberdade de ser livre em negociar a sua entrada na modernidade. Trata-se da liberdade de ter o direito de ser sujeito da sua história e do pensamento sobre si mesmo [...]

Para Castiano, a liberdade epistêmica do Eu-africano é um dos aspectos da liberdade almejada pelos africanos durante a história, justamente por ser uma liberdade "[...] da consciência que, normalmente, consubstancia-se na capacidade e no direito natural que o ser humano possui de poder expor e defender as suas opiniões, sejam elas de ordem religiosa, política ou outras." (CASTIANO, 2010, p. 193). Intenta retirar os sujeitos africanos da condição objetivada que ocuparam e ainda ocupam nas literaturas ocidentais.

A subjetividade africana é anulada na História e os conhecimentos produzidos por esses sujeitos foram usurpados e negligenciados na literatura escrita pela ótica do colonizador. Os africanos desejam se laicizar do Ocidente e serem autores de sua própria história. Por esse fato, a liberdade epistêmica se faz necessária, pois ela permite a eles pensarem por si mesmos, defenderem seus interesses, integrarem e construírem uma nova história.

No pensamento filosófico de Benin, Paulin Hountondji expõe que busca pela liberdade significa lutar por uma filosofia africana futura que seja livre e autêntica. O filósofo busca defender a filosofia africana de ser compreendida como etnofilosofia, corrente filosófica que, segundo ele, é constituída, na verdade, de textos etnográficos com a pretensão de serem filosóficos, os quais contribuem e contribuíram para uma visão unanimista sobre a África e os africanos. Também busca, em seus escritos, libertar o pensamento africano da superioridade europeia que sempre esteve presente no debate sobre a filosofia africana.

Dentre outros filósofos que dissertam sobre a incessante busca pela liberdade está o filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha. Considerado um pensador da tradição crítica da filosofia, Ngoenha é um filósofo preocupado com o seu tempo, com a sua nação e com o seu continente, como também, e acima de tudo, com o futuro da sociedade. Para ele, a filosofia africana está na linha da liberdade. Ela é um derivado do pensamento africano. Por isso, considera que

> O substrato filosófico do pensamento africano é, sem dúvida, a busca da liberdade, devido à situação categorial oprimido/escravo/colonizado/subdesenvolvido na qual os povos africanos se encontram a seguir ao encontro/choque com o ocidente. (NGOENHA, 2004, p. 74).

Conquanto, a busca pela liberdade, para esse autor, não é de cunho metafísico ou moral. Ngoenha acredita que a liberdade ambicionada pelos africanos é de natureza política, pois mesmo após a independência política e econômica dos moçambicanos ela não se descolonizou e é buscada agora no desenvolvimento econômico e social.

Essa busca pela liberdade é conceituada em sua filosofia como "paradigma libertário", que por sua vez se tornou um critério que avalia o caráter de todas as filosofias que se consideram africanas. De acordo com Castiano (2010), Ngoenha torna a busca pela liberdade um critério de avaliação sobre o que é ou não filosofia africana, ao afirmar que "[...] qualquer lucubração de

natureza filosófica deve ser julgada como tal a partir da conclusão sobre em que medida estas reflexões filosóficas alargam ou não o campo da liberdade dos africanos" (CASTIANO, 2010, p. 207).

A posição do filósofo é justificável se compreendermos que a busca pela liberdade, na filosofia ngoenhiana, está concatenada com um projeto de futuro melhor, um futuro diferente do passado, marcado pela opressão e submissão dos africanos ante os colonizadores.

Em sua obra, *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*, observamos que Ngoenha, como os filósofos da escola crítica e hermenêutica, considera ser a filosofia africana "[...] um projeto do futuro" (NGOENHA, 1993, p. 105), pois, para o autor, ela tem um compromisso com o futuro, e as referências advindas da tradição, do passado, devem servir ao pensamento filosófico como utopia crítica se contribuírem para a construção de um futuro melhor para os africanos. E o futuro é entendido como o conjunto de projetos, de possíveis, de esperanças, de liberdades, que possui três aspectos:

> [...] o primeiro, é já a sua antecipação no presente; o segundo, é um futuro que será em parte nosso e em parte dos outros; terceiro (um futuro do futuro), que será dos que ainda não nasceram, um futuro que não podemos e nem sequer devemos predeterminar na sua originalidade, mas que condicionamos de uma certa maneira; e desta forma somos responsáveis. (NGOENHA, 1993, p. 133. Acréscimos no original).

Sendo assim, para o filósofo, o futuro, em todos os seus aspectos, deve ser encarado pela filosofia africana com responsabilidade, pois nele está a possibilidade de construir uma nova história, uma nova sociedade para todos/todas os/as viventes, uma vez que a história é feita por homens e temos responsabilidade sobre o tipo de história e de futuro que no hoje nos condicionamos. Faz-nos observar que é possível penetrar no futuro como penetramos no passado e considera legítimo "[...] que nos interroguemos sobre o lugar da filosofia na problemática da construção do futuro" (NGOENHA, 1993, p. 8).

Consciente da complexidade ao identificarmos qual é o melhor lugar e a melhor maneira[1] de a filosofia buscar realizar a "missão futuro", o filósofo nos aponta que a escola – por não se resumir a um mero edifício, mas ao lugar onde sistemas de valores como: educação à liberdade, à democracia, à solidariedade, ao diálogo, dentre outros são transmitidos aos futuros cidadãos que queremos amanhã – deve ser encarada como um lugar que a filosofia deve ocupar, pois pensar no tipo de homem que queremos amanhã é uma questão filosófica a qual deve ser prudentemente averiguada.

Por conseguinte, podemos compreender que a Filosofia Africana é entendida, na perspectiva de Ngoenha, como um projeto do futuro, pois o filósofo nos certifica de que "Na existência tudo se faz em função do futuro" (NGOENHA, 1993, p. 11), portanto, cabe à filosofia mostrar as luzes que iluminem o caminho dos povos africanos para a maximização dos campos das suas liberdades políticas, sociais e econômicas, contribuindo para a edificação de uma sociedade futura libertária, democrática e soberana.

Para isso, juntamente com os filósofos da escola crítica, Hountondji, Boulaga e especialmente Marcien Towa, Ngoenha defende que os filósofos africanos devem concentrar suas reflexões sobre o futuro, o desenvolvimento e o progresso do continente africano, pois a busca por um futuro melhor deve ser considerada primordial nas reflexões filosóficas.

Primordial pelo fato de que a filosofia africana pode contribuir para transformar a sociedade africana, uma vez que ela pode oferecer aos indivíduos as melhores alternativas para agirem sobre sua própria história, sobre o seu amanhã, posto que Ngoenha acredita que

> A filosofia torna possível a vida do homem, enquanto ela lhe permite imaginar, projetar o futuro e enfrentá-lo. Se as aporias da vida que nos estrangulam com a fome, a miséria, a nudez, a guerra, o analfabetismo, etc., nos su-

1 Ngoenha analisará na obra *Filosofia Africana: das Independências às Liberdades*, de 1983, qual a melhor maneira de pensar o futuro e quais são os instrumentos de que se serve o filósofo para isso. Aponta-nos, em sua obra, três alternativas: a profecia, a utopia ou a futurologia. Não abordaremos nenhuma perspectiva, especificamente devido às limitações do trabalho.

> focassem de tal maneira a não permitir-nos [*sic*] nenhuma interpretação do mundo, e não nos fosse possível pensar um amanhã, seria terrível. O pensamento, a filosofia, tornam possível o amanhã. Mas ao mesmo tempo, interroga-se sobre o tipo de amanhã. (NGOENHA, 1993, p. 12).

Pelo fato de a filosofia tornar nossa vida possível e nos permitir aspirar um futuro diferente, o filósofo acredita que depende de cada um de nós, mas principalmente dos intelectuais influenciar e projetar um futuro melhor, pois não podemos mudar o passado, mas podemos escolher o tipo de futuro que queremos. Nesse sentido, o futuro é o espaço aberto ao possível, aos nossos anseios e principalmente à nossa liberdade, dado que nós somos livres para concebermos diferentes modos de ser e viver.

Contudo, ressalta que um projeto do futuro deve ser moralmente válido e possuir duas dimensões: pessoal e comunitária. Pessoal, pois para o filósofo nós somos os protagonistas da nossa vida e história, logo não nos cabe, apenas, responsabilizar os fatos, a política nem os demais indivíduos pela condição do nosso futuro. Comunitário, visto que o projeto deve contribuir para a realização da vida de todos os membros de uma comunidade. Para mais, ele também deve ser histórico, pois se deve ter conhecimento dos dados e das experiências já realizadas para que uma reformulação responsável seja esboçada.

Diante desse breve panorama sobre como o filósofo Severino Ngoenha compreende a filosofia africana, é válido apresentar qual é, em sua perspectiva, a função dos intelectuais na sociedade. Tendo em vista que Ngoenha possui uma visão interventiva da filosofia e, por conseguinte, acredita que ela deva contribuir para o processo de mudança da sociedade, os intelectuais possuem uma grande responsabilidade nesse processo. Vejamos.

O papel dos intelectuais na sociedade

Um dos temas prediletos de Ngoenha é discorrer sobre a missão do intelectual na sociedade. Por assim ser, apresento neste capítulo a visão

do autor sobre o papel dos intelectuais, especificamente moçambicanos, no contexto político analisado na obra *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana*.

Todavia, é importante analisar como Ngoenha conceitua os intelectuais, mas também como ele conceitua o filósofo, uma vez que nas obras consideradas se percebe que quando o autor se refere aos intelectuais, não está necessariamente se referindo aos filósofos, mas à elite pensante em geral. Portanto, vejamos como o filósofo define esses dois conceitos.

Na obra *Filosofia Africana: das Independências às Liberdades*, Ngoenha apresenta a sua concepção de filósofo. Para ele,

> O filosofo é um homem que procura explicar-se a si mesmo e à sua época, o sentido da vida, o destino do homem, e as suas possibilidades de realizá-lo; ele tenta formular os sonhos e as esperanças mais altas da sua comunidade e da comunidade humana em geral e levar esta última a tomar consciência; ele tenta abrir ao homem a via em direção dele mesmo, isto é, em direção da comunidade e da individualidade. (NGOENHA, 1993, p. 117).

O autor aponta que o filósofo é um intelectual que deve oferecer à sua comunidade e à humanidade as possibilidades e os recursos existentes para a construção de um projeto de futuro possível. Sua grandeza consiste em ser o porta voz da comunidade (humanidade) e buscar exprimir o homem como ele é realmente, seus problemas reais e as possibilidades de resolvê-los.

De modo semelhante, na obra *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana*, Ngoenha compreende como intelectual "[...] um homem engajado, não necessariamente com um partido, mas com a causa de Moçambique e do seu povo" (NGOENHA, 2004, p. 67). Essas conceituações mostram que tanto o filósofo como o intelectual podem ser compreendidos como porta-vozes de uma sociedade por serem indivíduos que buscam em suas ações e lucubrações contribuir para melhorar a sociedade e a vida dos homens.

Nesse sentido, sendo a filosofia africana um projeto de futuro, ele deve ser dirigido com responsabilidade por todos os filósofos, por isso Ngoenha ratifica que eles devem possuir, portanto, uma postura interventiva no mundo e não devem se ater a somente contemplar e criticar; devem refletir sobre quais são os mecanismos necessários para que a sociedade alcance melhores condições de vida para a população.

No contexto moçambicano, o autor, em *Os Tempos da Filosofia,* analisa a função dos intelectuais moçambicanos no cenário político do país, que vivencia um Estado dorlar-crático ao invés de democrático. Inspirado em Antônio Gramsci, considera que os intelectuais exercem uma função importantíssima na vida política, entretanto, receia não visualizar em Moçambique a presença de intelectuais que sejam um conjunto de militância, competência e ética e que, sobretudo, estejam de fato compromissados com o seu papel social.

Verifica que a política moçambicana foi reduzida a um meio instrumental para obtenção econômica, e que o engajamento político dos cidadãos moçambicanos visa somente à obtenção de interesses individuais. Em Moçambique, há um processo de instrumentalização da atividade política causada pelo que o autor denomina de tentação do poder político, que podemos compreender como corrupção.

Essa tentação pelo poder seduz os indivíduos, e os intelectuais e os filósofos não fogem a essa regra, pois uma vertente desse processo de instrumentalização da política busca corrompê-los também, por isso são cortejados veementemente pelas autoridades políticas, que não conseguem concebê-los simplesmente como membros da sociedade civil.

Importante lembrar que há uma relação conflitante entre os intelectuais e o poder político em Moçambique. Rememorando o contexto político do País, nota-se um histórico de conflitos entre intelectuais e o poder (Estado). Ngoenha nos esclarece que isso se dá pelo fato de os intelectuais que ocuparam cargos políticos nos países africanos, fundindo a dimensão intelectual e política nas mesmas pessoas, possuíram uma relação de oposição com o poder instituído. Até a década de 1960, existia uma relação entre

ser intelectual e militante pela causa das liberdades e independências em oposição ao poder colonial.

Entretanto, no período pós-colonial, as relações entre os intelectuais com o poder político se complexificaram e, desde então, uma oposição entre saber e poder se instaurou. Assim, a política de partido único, tanto de esquerda quanto de direita, criou uma tradição conflituosa entre intelectuais e poder. Com isso, as elites moçambicanas (elite pensante e elite política) não lutam por objetivos comuns até os dias hodiernos.

Apesar dessas ocorrências, o filósofo nos expõe que a "[...] função/missão dos intelectuais é contribuir com as suas ideias, sugestões, reflexões, perplexidades, cepticismo, críticas e reticências para o melhoramento da sociedade" (NGOENHA, 2004, p. 54). Ademais, certifica-nos de que

> Os filósofos africanos têm a grande responsabilidade de formar gerações presentes e futuras em ordem a uma consciência civil [...]. Os filósofos devem indicar a direção do desenvolvimento histórico no momento presente (direção normativa) e consentir em avaliar as várias fases anteriores de tal desenvolvimento. (NGOENHA, 1993, p. 115).

Por esse fato, para o filósofo, a busca pela liberdade, identificada em sua filosofia como o desenvolvimento econômico e social do país e do continente, deve ser o fim último de todas as lucubrações e ações dos intelectuais africanos, independentemente dos conflitos vivenciados no passado. Como porta-vozes da sociedade, eles devem cumprir suas funções sociais, não devendo somente levantarem os anseios e as críticas da comunidade, mas devem, sobretudo, esforçarem-se e darem instrumentos teóricos aos políticos e à comunidade, com o objetivo de contribuírem para o desenvolvimento da sociedade atual e das gerações futuras.

Sendo assim, no cenário político de Moçambique, é preciso que os intelectuais

> [...] caracterizem a sua acção [*sic*] pública como pensadores vocacionados para a busca das condições de uma sempre melhor democracia como participação de todos, para a invenção de mecanismos de sempre maior legitimação de poder, de maior participação, mais transparência, mais serviços, eventualmente com alternância na governação do país, sobretudo de mais consolidação da liberdade e incremento à justiça social. (NGOENHA, 2004, p. 51).

A justiça social, assim como a liberdade, deve se juntar aos valores que justificam o engajamento dos intelectuais africanos que militam a favor da democracia. Estando a justiça, desde a antiguidade, no cerne das discussões sobre o melhor regime político, ela deve ser o elemento *suleador* das reflexões sobre a capacidade do modelo institucional da democracia, instaurado em uma dada sociedade, a fim de possibilitar ou não a igualdade de direitos e as oportunidades entre os cidadãos.

Ngoenha acredita que dada a função dos intelectuais na sociedade, a elite política deve buscar o auxílio de um corpo de filósofos e intelectuais que possua a verdade e a justiça como princípios de suas atividades e que possam intervir na política moçambicana para que ela consiga desempenhar as funções políticas sem suprimir a justiça.

Essa posição do filósofo nos faz compreender que ele, em sua obra *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana,* objetiva ponderar que é tempo de os intelectuais e o poder se reconciliarem, de modo que os políticos devam dar mais atenção aos intelectuais e estes serem mais engajados, mais partícipes da vida pública.

O filósofo acredita que para Moçambique aperfeiçoar a sua democracia, primeiramente, deverá fortalecer o elo fraco que é a elite intelectual, pois ela não se predispõe a ousar participar, construtivamente, na descoberta do que é necessário fazer para melhorar as condições de vida da população moçambicana devido às ocorrências do passado. Mas a obra vem convidar os intelectuais de Moçambique a se debruçarem sobre a situação política do País e a se engajarem e proporem, de acordo com as possibilidades, um

projeto de futuro que Moçambique e os países africanos necessitam para realmente serem livres.

Buscando ser coerente com os seus apontamentos, enquanto um intelectual consciente de sua função social e congruente com o valor de fundo do seu engajamento que é a Liberdade, o filósofo, após se debruçar sobre as necessidades de Moçambique, apresenta-nos o seu aporte:

> Eis porque, no que me diz respeito, ouso, muito modestamente, sugerir para o crescimento político e social de Moçambique, a necessidade de incrementar o contrato social, de estabelecer um contrato político entre os partidos, principais fatores da política nacional, e de redesenhar o quadro institucional, inspirando-se, em primeiro lugar, nos espíritos das tradições dos diferentes grupos, sem, no entanto, deixar de ter em conta a contribuição dos outros países e povos na evolução da democracia. (NGOENHA, 2004, p. 55).

Ele propõe um projeto para que seu país conquiste a liberdade almejada (desenvolvimento econômico e social) e consiga construir uma dimensão moçambicana da democracia. Na passagem acima, aposta na necessidade de o país estabelecer três contratos[2], que, segundo suas análises, possibilitarão um crescimento político e social da sociedade se ela levar em consideração as necessidades levantadas pelas populações autóctones e se os intelectuais, porta-vozes da comunidade (humanidade), engajarem-se e mediarem o diálogo entre o campo cultural, político e social.

Ademais, o filósofo afirma que apesar de buscar os fundamentos para uma Democracia moçambicana, não dispensa a contribuição dos demais países, mas deixa explícito que os países podem contribuir, mas não podem ser modelos a serem instaurados.

Por fim, nesta exposição sobre o papel dos intelectuais na sociedade, busquei demonstrar que a filosofia africana, como um projeto do futuro,

2 Ngoenha apresentará, detalhadamente, cada contrato no decorrer da obra "Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana".

requer intelectuais que se engajem em prol da construção de um futuro melhor para as sociedades africanas, pois, para o nosso filósofo, o futuro é o único domínio temporal que os homens podem influenciar e modificar.

Portanto, a filosofia, em particular a filosofia moçambicana, e os intelectuais do País têm o dever de pensar sua temporalidade histórica, em busca de um projeto político futuro que consiga estabelecer e fundamentar o que Moçambique necessita para construir uma dimensão moçambicana de democracia.

A filosofia moçambicana

Ao dizer que a filosofia africana, em sua dimensão moçambicana, deve pensar a sua temporalidade histórica, é preciso entender que ela deve pensar filosoficamente sobre as preocupações que habitam Moçambique e África, tendo em vista dar respostas e auxílio científico à sociedade.

Entretanto, cabe-nos questionar: pensar a situação política e histórica de uma dada sociedade não seria filosofia? A filosofia moçambicana deixaria de ser filosofia por se preocupar, prioritariamente, com os problemas de seu país? Estaríamos, portanto, fazendo historiografia, sociologia, ou qualquer outra coisa, que não seja filosofia?

Pretendo, com essas indagações, evidenciar que o filósofo Ngoenha busca pensar, especificamente, o processo democrático de Moçambique, sem deixar de estar fazendo filosofia. Em suas obras, ele tem o cuidado de nos mostrar que todo pensamento filosófico que se quer universal parte de uma particularidade, como poderemos constatar na seguinte passagem:

> Para pensar o universal, cada homem parte da sua situação específica, particular. Quem pensa o universal é sempre um homem singular, pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo. Isto tanto é válido para quem pensa a partir da Grécia, como quem pensa a partir de Moçambique, do Chile ou da Indonésia. (NGOENHA, 1993, p. 15).

Portanto, o filósofo afirma que o ponto de partida de toda filosofia é contextual, pois "[...] fazer filosofia seria interrogar-se sobre a própria temporalidade histórica, mas sempre em função de uma particularidade que nos é própria" (NGOENHA, 2004, p. 70). Sendo assim, acredita que há uma pluralidade de formas de expressar a filosofia, que se concretiza e se articula em conexão com os processos histórico-contextuais da vida da humanidade.

E, por esse fato, é perceptível que a filosofia se desenvolveu a partir de uma série de saberes contextuais, que possuem histórias com rostos diferentes. Tanto que podemos compreender que o racionalismo francês se difere do idealismo alemão, que por sua vez se difere do pragmatismo americano. Desse modo, Ngoenha nos afirma que em todo o filosofar o

> Tempo e contexto decidem, portanto, do vulto da filosofia. E fazem-no imprimindo-lhe o selo da pluralidade, porque pensar o seu tempo não pode simplesmente significar pensar o espírito dominante da sua época, mas também significa o compromisso de pensar os muitos tempos e historicidades que a humanidade nas suas múltiplas formas quotidianamente gera e vive. Isto implica, obviamente, a necessidade de pensar não só o contexto global como também a diversidade contextual em que se geram os tempos. (NGOENHA, 2004, p. 72).

Ao considerar que o tempo e o contexto são elementos primordiais para o filosofar, o filósofo pondera que a filosofia, ao refletir sempre uma determinada contextualidade, expressa-nos que toda ela é fonte de pluralidades que não se prendem a questões meramente geográficas, mas a razões éticas, hermenêuticas, antropológicas, dentre outras.

A filosofia contextual nasce, portanto, das experiências, dos anseios de uma sociedade específica; coloca em jogo a riqueza das razões com que a humanidade dá razão à vida, e como expressão dessa riqueza, cada filosofia contextual é porta voz de si mesma. Só ela consegue dizer coisas que nenhuma outra filosofia pode dizer no seu lugar.

Sua importância encontramos no fato de ela organizar e partilhar a polifonia das culturas componentes da humanidade. Ela possibilita localizarmos o *logos* e percebermos quem são os verdadeiros autores da história, já que dá a oportunidade para os sujeitos falarem por si mesmos. Diante do exposto, Ngoenha acredita que uma filosofia que interroga sobre a condição humana e sobre a particularidade de um contexto e tempo histórico não faz com que ela própria seja inferior às filosofias postuladas como universais, pois estas também são contextuais com pretensão à universalidade.

Para mais, em *Os Tempos da Filosofia*, a partir do contexto político de Moçambique, o filósofo irá expor que a filosofia moçambicana, em especial a filosofia política, antes de se lançar em um discurso sobre o futuro, precisa se debruçar sobre o processo histórico singular de Moçambique e refletir sobre o político e a democracia, tendo como critério de juízo o caminho em direção à liberdade, que por sua vez é o substrato do pensamento político e da filosofia africana.

A função da filosofia moçambicana, para Ngoenha, é investigar sobre a mais antiga questão da filosofia política. Ela deve examinar qual seria o melhor regime político e as formas institucionais que se ajustam à realidade histórica específica do País. Mas, dado Moçambique possuir uma democracia, que é considerado o melhor regime político até então conhecido, Ngoenha confere à filosofia política moçambicana o desafio de

> [...] relevar e fundamentar as razões que militam a favor de uma democracia mais participativa, de uma democracia que subordina a economia às escolhas políticas e societárias (a política no posto do comando), de uma democracia que baseia as suas instituições nos imaginários coletivos da populações, sem abdicar dos contributos das histórias políticas e institucionais dos outros países e povos (contrato cultural), ou numa atitude ético-política que levaria as forças políticas a resolverem os seus problemas e diferendos num diálogo prioritariamente entre moçambicanos (contrato político) ou ainda numa organização sócio-económica distributiva e solidária (contrato social) [*sic*]. (NGOENHA, 2004, p. 45-46).

A filosofia moçambicana, nessa obra, é chamada a fundamentar, a apresentar-nos o que é a democracia e quais as possibilidades de realização de um projeto de sociedade, o qual certifique às elites políticas que o espírito da democracia é universal e que as formas institucionais de democracia sempre são construídas a partir do substrato cultural das populações.

Portanto, a filosofia política moçambicana, na perspectiva ngoenhiana, deve ser um instrumento de análise para dessacralizar os equilíbrios políticos que pareciam até então únicos e apresentar as luzes que iluminem a caminhada política dos moçambicanos rumo à maximização das Liberdades.

Considerações finais

A partir da concepção ngoenhiana de filosofia africana como projeto de futuro, é possível percebermos a importância das filosofias africanas na luta pela liberdade compreendida como desenvolvimento social e econômico, soberania e democracia, não só em Moçambique, mas em todos os países africanos e diaspóricos que compartilham dessa realidade.

O filósofo, através do seu aporte, demonstra-nos que a "[...] filosofia não se pode contentar em justificar o *statuo quo*, mas ao contrário, deve dessacralizar os equilíbrios políticos que parecem únicos" (NGOENHA, 2004, p. 217). Por esse fato, as filosofias africanas têm o desafio de se debruçarem sobre suas temporalidades e contextos históricos a fim de buscarem relevar, construir e fundamentar um projeto de futuro que estabeleça os princípios de um governo que realmente respeite a heterogeneidade dos povos africanos.

Moçambique e muitos países africanos possuem um histórico de instabilidade política dado a um passado marcado por colonização e neocolonização que dificultou o desenvolvimento e o fortalecimento de um modelo político sólido e compatível com o substrato cultural das sociedades africanas.

Nesse sentido, a obra *Os Tempos da Filosofia* busca demarcar que é tempo de os intelectuais e o poder se reconciliarem para que Moçambique e África possam, de fato, constituírem um modelo democrático que seja com-

patível com suas realidades, pois é evidente que a transposição de modos institucionais ocidentais e a tutela política e econômica, vivenciada pelas sociedades africanas, demonstram que as Liberdades, tão almejadas, não foram conquistadas.

De modo consequente, ao apresentar a concepção ngoenhiana de Filosofia Africana como projeto de futuro, que deve ter a Liberdade como principal substrato do pensamento filosófico, viso demonstrar a você, leitor/a, que as filosofias africanas são filosofias que estão engajadas com sua realidade e com a real descolonização do pensamento, da política, da economia, do Ser e Estar no mundo dos povos africanos, pois, como nosso autor reitera, somos responsáveis pelo futuro, vez que "[...] um futuro diferente não cairá do céu. Ele será o que nós fizermos, coletivamente; ele será resultado de atos políticos." (NGOENHA, 2004, p. 44) e cabe à filosofia política refletir sobre novos projetos de futuro.

Com essa breve introdução, deixo o convite a você brasileiro/a para comigo pensar um projeto de futuro para nossa sociedade. Um projeto de futuro que estabeleça uma democracia autêntica, antigenocida, que tenha sua organização sociopolítica amparada na concepção de Liberdade (desenvolvimento econômico e social) para todos os povos, sobretudo o povo negro, que historicamente sonha com essa Liberdade e não a liberdade imposta pela dinâmica neoliberal.

Severino Ngoenha nos diz que "A realização da missão futuro passará necessariamente pela maneira como cada um de nós souber ocupar o próprio lugar" (NGOENHA, 1993, p. 7). Que nós, filósofas/filósofos e intelectuais compreendamos a importância do lugar que ocupamos e que tenhamos comprometimento com esse lugar, com nossa pluralidade racial, nossa realidade histórica, política, social, econômica e cultural, etc. para que um futuro melhor, justo e igualitário para todas as pessoas da sociedade brasileira, sem exceção, realize-se, e para que não tenhamos mais que "[...] executar futuros inventados por outros e em benefício deles" (NGOENHA, 1993, p. 10).

Referências

CASTIANO, J. P. *Referenciais da filosofia africana:* em busca da intersubjetivação. Maputo: Ndijra, 2010.

NGOENHA, S. E. *Filosofia africana:* das independências às liberdades. Maputo: Edições Paulistas, 1993. 183 p.

NGOENHA, S. E. *Os tempos da filosofia:* filosofia e democracia moçambicana. Maputo: Imprensa Universitária, 2004. 221 p.

Capítulo 7

A FILOSOFIA DE HEIDEGGER NA E ALÉM DA TRADIÇÃO

Jéferson Luís de Azeredo

DOI: http://dx.doi.org/10.18616/filo07

VOLTAR AO SUMÁRIO

Introdução

Remontar o pensamento de Martin Heidegger em sua totalidade é já intentar para um projeto falho, pois sua "obra filosófica" faz uma grande envergadura que dialoga com a história da filosofia, bem como coloca questões novas. O pensador alemão Rüdiger Safranski apresenta, na que talvez possa ser considerada uma das mais completas biografias intelectuais sobre Heidegger: *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, a seguinte descrição, já no início da obra:

> Filosofar em última análise não é senão ser um principiante. O elogio do principiar, de Heidegger, é ambíguo. Ele quer ser um mestre do princípio. Nos princípios da filosofia na Grécia ele procurou o futuro passado, e no presente queria descobrir o ponto em que, no meio da vida, a filosofia sempre renasce. Isso acontece na disposição. Ele critica a filosofia que finge começar com pensamentos. (SAFRANSKI , 2005, p. 27).

Qualquer elucidação de determinados aspectos do pensamento de Heidegger, a meu ver, precisa ser balizada pelas circunstâncias históricas com seus diversos acenos regionais, que permitem uma compreensão de sua obra, ou seja, são tempos e espaços, épocas e lugares que apresentam uma interpretação de Heidegger refletindo uma filosofia que por tais questões se mostra muitas vezes diferente. É visto que tal afirmação pode ser constatada sobre qualquer filósofo, Kant, Platão, Nietzsche... Mesmo levando em consideração tal condição de interpretação e tratamento filosófico "regionalizados", há uma visão paradigmática do pensamento, uma linha que pode ser minimamente traçada para se pensar o filósofo e sua filosofia, e Heidegger permite, pelo seu arcabouço conceitual, um ponto de culminação e um expoente de conciliação, a conceber uma filosofia heideggeriana. Ou seja, mesmo que notadamente sejam vistos em diferentes intérpretes e estudiosos de Heidegger modos característicos de apropriação de seu pensamento com ênfases, ora em leituras existencialistas, ora em leituras fenomenológicas, ou

em outras como desconstrutivistas, há uma aposta de um quadro nocional formado, há elementos equilibrados, amalgamando um modo de pensar heideggeriano, os quais aqui são evidentes à gênese ontológica e a uma visão de mundo, que se resumem no "[...] interpelar do indivíduo em sua liberdade e responsabilidade, e leva a morte a sério" (SAFRANSKY, 2005, p. 17).

O caminho percorrido por Heidegger subverte várias tessituras da História da Filosofia, há vários deslocamentos encadeados que subvertem os arquétipos metodológicos, por exemplo: da Fenomenologia, da própria Ontologia e, evidentemente, da Metafísica[1]. Subverte ainda a ênfase na positividade científica, em uma epistemologia (INWOOD, 2004); subvertem os princípios da especulação filosófica, portanto, "[…] se opera uma revisão de conceitos" (NUNES, 2012, p. 182).

Heidegger, como filósofo de seu tempo e para outros tempos, mostra-se pluralizado, pois além das diversas pesquisas e questionamentos abertos por ele, dialoga com várias obras e autores, "[…] o pensamento de Heidegger tem no ato de reinterpretar todas as grandes filosofias da Antiguidade grega, da Idade Média e da época Moderna" (NUNES, 2000, p. 21), uma de suas grandes marcas. Por sua linha de orientação metodológica, a hermenêutica, "[...] enquanto ontologia da compreensão" (STEIN, 2011, p. 45), permite ver o quão se mostra produtiva a filosofia heideggeriana ante a tradição filosófica (FIGAL, 2005), esta que lhe conferiu uma identificação diferente, mas sempre a partir do prisma da questão do ser, interesse basilar de toda a sua vida.

Nessa esteira da vasta história, vejo por exemplo um dos pontos de partida para Heidegger, que foi a filosofia de Aristóteles. Na frase da *Metafísica de Aristóteles* – ζῷον λόγον ἔχον (STEIN, 2011, p. 21) –, Heidegger se interessou pela filosofia como um modo residente em si mesma, tendo

1 Embora se considere que Heidegger com a Ontologia Fundamental não consiga superar a Metafísica Clássica, procurará, por outra base, para se pensar o ser em essência, entretanto, não estabelecendo apenas um olhar sobre os fenômenos concretos, desconsiderando tudo aquilo que é essencial. Nietzsche, para alguns pensadores, inclusive Heidegger, foi o último metafísico, pois com a Vontade de Potência ainda preserva uma base essencial do homem, que se desdobra nas experiências e mundo da vida (mesmo que para alguns ele constituiu uma cosmologia – o que podemos entender ainda como metafísica, em uma asserção mais geral do termo).

como motivante o espanto ou a admiração (θαυμάζειν), provocado/a com a persistência de uma pergunta diante da manifestação dos fenômenos. Ao se perceber que não se pode saber ou compreender por qual motivo as coisas são como são, o espanto começa. Quando o homem aprende a olhar o mundo e as coisas de uma maneira que ele não costumava ver, há admiração. Assim, "[…] o filósofo é aquele capaz de se surpreender com os fatos e com a ausência de explicações em torno da sua existência e das causas, para depois perguntar 'o que é isto?'" (SIQUEIRA, 2016, p. 23-24).

Para Heidegger, pelo espanto é que se pode ter um comportamento, como "tipo fundamental" (HEIDEGGER, 2009, p. 27). O que se vê na sequência histórica é uma afirmação do ser como unívoca e dada como verdade. Pela afirmação da questão do ser, Heidegger percebe que é deixado para trás e vê isso como um caminho errado na história humana, acometendo inúmeros erros devido justamente ao "[…] seu esquecimento na história do pensamento ocidental" (LOPARIC, 2008, p. 14). Essa é a grande questão heideggeriana, transversal em sua extensa produção filosófica: Que é o ser? (INWOOD, 2004; HEIDEGGER, 2014).

Com o auge da filosofia e do filosofar, a questão do ser ocupará o platô heideggeriano. Ainda assim, paralelo à pergunta mesma sobre a filosofia e o filosofar, ocupando extensas produções sobre esses títulos e tema.

Pensar a filosofia e o filosofar de Heidegger é um remontar detalhes, fragmentos que parecem "dispersos", mas que se encaixam e completam uma visão de homem e de mundo. No texto *Que é isso – a filosofia?,* de 1955, Heidegger demonstra o seu pensamento, advertindo que se deve acolher um pensamento que procura determinar sem ser determinante, ou vago e incipiente. Admite que o primeiro grande pensamento filosófico é já perguntar sobre a filosofia, que se dá como o maior exercício, a qual precisa ser interpretada como um tratamento dos "[…] mais diferentes pontos de vista", e que "sempre atingiremos algo certo" (HEIDEGGER, 1971, p. 17).

Esses "pontos de vista" não são sentimentos (ou um irracional), ou, ainda, o crivo da razão. Heidegger se mostra muito preocupado com essas duas bases, como que fossem ambas já instituídas, como um *a priori,* não

permitindo mais outra base, caindo no já denunciado por Nietzsche, de um binarismo conceitual: ou uma ou outra – sim ou não. O que há é uma tradição que se coloca de modo mais objetivo[2] para se ver a razão como pressuposto para se pensar a filosofia ou o próprio filosofar. "Arvorou-se a *ratio* mesma em senhora da filosofia" (HEIDEGGER, 1971, p. 19). Mas o que entra em jogo para Heidegger é uma filosofia que não se fixa nem nessa objetivante estrutura da *ratio*.

Uma maneira de iniciar essa empreitada sobre o que é a filosofia e o filosofar, esse não binarismo conceitual, ou uma pura base racional, pode ser compreendido quando se vê Heidegger no retorno à palavra grega Φιλοσοφία. Nela, ele vê em sua pronúncia que já há instituído um modo, um caminho, em que se dá como início e como escolha, "[...] simplesmente filosofia em sentido originário" (HEIDEGGER, 2009, p. 21). O que se precisa manter como foco para se pensar a filosofia é que esse caminho escolhido no início e acolhido como tradição não é uma "[...] prisão do passado irrevogável" (HEIDEGGER, 1971, p. 22), mas um caminho que convida ao diálogo, a "[...] penetrarmos na história da origem grega da filosofia" (HEIDEGGER, 1971, p. 22), história essa que oferece uma questão originária, "o quê?", em forma de pergunta, e dela se pode apropriar para continuar com essa condição, o que é isto, o que é aquilo.

Esse caminho leva sempre a uma filosofia que se origina por compreender o ente pelo ser, mesmo com Heráclito, que possivelmente diz a palavra filosofia pela primeira vez, conduz o pensamento a essa direção, ou melhor, já conduzia por esse ponto de vista do ser, que pergunta "o que é o ente? (*ti tò ón*)" (HEIDEGGER, 1971, p. 28).

Portanto, na tentativa aqui de "remontar" o fazer filosófico de um dos maiores filósofos do século XX, pretende-se apenas apresentar algumas bases filosóficas desse pensador, que deram a ele subsídios para trilhar ques-

2 "A filosofia não é a-científica porque também não é 'científica' – em um sentido primário, esses não são predicados possíveis da filosofia. E a única coisa clara por enquanto é a seguinte. A tese diz: a filosofia não pertence ao 'gênero' ciência, se é que podemos fazer uso desse termo lógico-formal" (HEIDEGGER, 2009, p. 17-18).

tões novas, bem como se aprofundar em temas que repercutem na história da filosofia.

É nessa esteira de se reportar a uma origem que Heidegger se mostra na filosofia como um gigante do pensamento ontológico e se coloca à frente do movimento fenomenológico. Sua filosofia alcança diversas questões, a ponto de ser visto como dois Heidegger, ou, como alguns estudiosos apontam, até um terceiro. Sobre essa questão de um, dois ou três, não nos cabe aqui focar, classificar, mas, sim, estabelecer o fazer filosófico propriamente dito, e de um modo, como que em um voo panorâmico, em que avistamos a linha filosófica e seus alcances e horizontes ainda possíveis.

Heidegger como pensador do *Dasein*

A grande obra filosófica de Heidegger foi *Ser e Tempo,* publicada na primavera de 1927, no *Anuário de filosofia e de pesquisa fenomenológica*, editada por Husserl. Não é "a grande obra" porque foi a única que causou grande impacto, mas porque concentrou a questão que seria a linha guia desse filósofo até o final de sua vida: a questão do ser, a colocação da pergunta O que é o ser? (HEIDEGGER, 2014). Como afirma Otto Pöggeler, quando Heidegger publica *Ser e Tempo*, "[...] o seu pensamento, que se concretizara durante tanto tempo na tranquilidade de uma cátedra universitária, expôs-se, de súbito, à luz crua do espaço público" (PÖGGELER, 2001, p. 13).

Ser e Tempo pode até mesmo se comparar com a *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, ou com a *Crítica da razão pura*, de Kant (INWOOD, 2004), pois enfatiza a discussão e a compreensão sobre o ser humano ou *Dasein*[3] (ser-aí), aquele que faz a pergunta sobre si e tem condições (preconceitos) de atingir uma resposta. Sua maior condição se dá pela sua temporalidade,

3 O termo ser-aí é no Brasil traduzido do termo alemão *Dasein* pelo professor Ernildo Stein para corresponder ao que Heidegger queria como um ser existente, a partir de uma estrutura de ocasionalidade, sem se deixar dominar pela acepção do cotidiano como todo e qualquer ente e caracterizar-se como compreensão, como abertura, cuja existência significaria todo o espaço de manifestações dos entes, estabelecendo uma autêntica possibilidade, isso por causa da compreensão.

ou seja, por ser finito e a partir dessa compreensão se lançar à pergunta do ser mesmo.

Safranski sugere que Heidegger dá uma definição de sua filosofia já antes de *Ser e Tempo*, em um manuscrito sobre Aristóteles, indicando que se deve pôr a filosofia junto ao protesto de Sócrates, que queria trazer a filosofia de volta para a preocupação do ser humano consigo mesmo, "[...] o objeto da indagação filosófica é o *Dasein* humano como é interrogado por ela quanto ao seu caráter-de-ser" (*Seinscharakter*) (DJ, 238 *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 158). É a atividade de aplicar ao *Dasein*, como um todo, o fundamento fenomenológico como solo fértil que procura deixar se mostrar. Isso se dá, é claro, devido à estrutura do texto apresentado por Heidegger. Na primeira seção de *Ser e Tempo,* reflete sobre o ser humano como essencialmente pertencente ao mundo, e que seu ser é "cuidado" (*Sorge*) (HEIDEGGER, 2014, p. 246-250), o que desemboca na segunda seção, introduzindo a temporalidade ao *Dasein*. A temporalidade confere ao *Dasein* uma concepção de antecipar a vida e a morte, ele perscruta sua vida como um todo em consciência e propósito e se constitui essencialmente histórico. A terceira seção dá mais ênfase à temporalidade como independência, mas Heidegger nunca a concluiu, sabemos disso pelo seu prefácio à sétima edição, em 1953. Assim, é pelo seu caráter histórico que vemos tanto o movimento heraclitiano convergir quanto como Heidegger faz e vê a filosofia.

Entretanto, somente diante da publicação da *Gesamtausgabe*[4] é que se tem a oportunidade de retorno a vários temas trabalhados por Heidegger, agora visitados em sua gênese e desenvolvimento, e, com isso, mais uma vez se confirma a questão central para o autor: o ser.

São diferentes problemas e caminhos percorridos por seu pensamento hermenêutico, sob diferentes fontes, giros e contornos que podemos apreender, entretanto, sempre atentando àquilo que foi posto, a questão do ser, esta como uma atividade de superação da história metafísica trabalhada pacientemente para "fora dos seus esquemas" (GRÁCIO, 2010, p. 23) e que

4 *Gesamtausgabe*, editado em 1990 por Friedrich-Wilhem von Herrmann.

se sobressai por sua abrangência e influência para outros campos, que não os da filosofia.

Se em *Ser e Tempo* Heidegger "[...] descreve fenomenologicamente a existência desse ente que nós mesmos somos [...], para descomprometer-se de toda concepção já dada acerca da 'natureza humana'" (NUNES, 2012, p. 12), já se tem nessa primeira fase uma fenomenologia captando a vida concreta em sua finitude e estabelecendo a pergunta pelo ser, recuperando a vida concreta, bem como a liberdade[5], um "[...] pensar da liberdade" (FIGAL, 2005, p. 50), na busca do sentido do ser e do fazer filosófico de Heidegger.

O filósofo faz filosofia pela singularização da filosofia do *Dasein,* que "[...] existe sob um céu vazio e sob a força de um tempo que tudo devora, e que é dotado do talento de esboçar a sua própria vida" (SAFRANSKY, 2005, p. 17). O *Dasein* prima por "[...] se importar com o seu próprio poder-ser (*Seinkönnen*)." (SAFRANSKY, 2005, p. 187). Isso dá o primeiro panorama de uma primeira filosofia[6] de Heidegger. A reinterpretação radical dessa tradição ocidental operada através de seu próprio projeto hermenêutico fenomenológico resulta na afirmação que só enquanto *Dasein,* enquanto "ser-aí é", ou seja, enquanto uma possibilidade de compreensão de ser é, dá-se ser (CASANOVA, 2009; LOPARIC, 2008), para que assim seja possível perceber a co-originariedade entre ser e verdade. O desenvolvimento da analítica existencial do *Dasein* em Heidegger não tem de modo algum um interesse antropológico ou existencialista, sua intenção é puramente ontológica. Ela diz respeito à investigação das condições para se perguntar explicitamente pelo sentido de ser, sendo o caminho percorrido a delimitação do ser do ser-aí devido à co-originariedade entre ser e ser-aí, mais precisamente entre ser e compreensão de ser.

5 Não se compreende a liberdade aqui como capacidade de estar livre, mas como uma necessidade de fundamento, ou seja, é o que falta em nós que produz a liberdade (WERLE, 2005, p. 39).

6 "Ao estar-alerta do dasein para si mesmo Heidegger designa como a mais alta tarefa da filosofia" (SAFRANSKI, 2005, p. 162).

Essa primeira impressão que se tem quando se lê Heidegger, como uma atividade que busca destruir[7] a superfície da tradição, que "[...] aponta para a necessidade da desmontagem dos entulhos deixados por uma longa tradição ontológica envolta em pensar o ser a partir do ente" (RUBENICH, 2014, p. 4), pretende com a sua fenomenologia hermenêutica[8] alcançar a experiência originária do ser, que está diluído naquilo que a tradição colocou como uma verdade, centrada no *logos* e na linguagem esclarecedora. A fenomenologia que Heidegger apresenta deve ser reformulada para garantir esse retorno às experiências originárias do ser, que convida a recolocar a partir de outro começo, um não anunciado como tal pela história ocidental. A partir desse ponto se encontram facticidade e ontologias históricas como pivôs dessa fenomenologia, agora hermenêutica, e do movimento desconstrutivo-destrutivo (CASANOVA, 2009), ou seja, Heidegger afirmou desde muito cedo o amalgamento entre fenomenologia e ontologia:

> Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser do ente – a ontologia. E mais adiante: Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes pertencentes, entre outras, à filosofia. Os dois termos caracterizam a filosofia ela mesma quanto ao seu objeto e à forma de o tratar. A filosofia é ontologia fenomenológica universal. (HEIDEGGER, 2014, p. 77-78)

7 Para engendrar a destruição histórica da ontologia e a hermenêutica da facticidade e ter uma direção é necessário, sobremaneira, um mergulho na "[...] relação originária e indissolúvel com o ser" (BORGES DUARTE, 2003, p. 87).

8 Em *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, capítulo IV - *Analítica Existencial*, Ernildo Stein explicita como opera a questão do ser posta por Heidegger desde *Ser e Tempo*. Stein apresenta que o método fenomenológico foi o caminho percorrido que teve como finalidade a procura do sentido do ser e como "[...] ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-aí" (STEIN, 2011, p. 59), e a hermenêutica é assumida desde *Ser e Tempo* em "[...] um sentido mais radical e bem específico, em confronto com as preocupações hermenêuticas da época. Ela não é nem método, nem a arte de interpretação, mas é radicalmente a tentativa de fundar a interpretação no hermenêutico, isto é, buscar suas raízes no próprio homem, no ser-aí, enquanto sua situação é hermenêutica, enquanto ele se movimenta no círculo hermenêutico, enquanto é o ente que compreende o ser. O homem só interpreta porque desde sempre já compreende de algum modo. A vida já sempre se compreende de algum modo a si mesma. A fenomenologia analisa o ser-aí que compreende o ser e, assim, transforma-se em fenomenologia hermenêutica. [...] Fenomenologia hermenêutica é a analítica existencial" (STEIN, 2011, p. 59).

O método que Heidegger utiliza é necessariamente enquanto uma fenomenologia, uma interpretação que busca liberar a vida da sua trama teórico-conceitual para dar lugar ao ser e à iniciativa do jogo da sua doação. A fenomenologia se torna hermenêutica e o pensamento dispõe de espaço à condição de um leitor de sinais que, sem se realizar jamais em uma leitura que seria a leitura, é, contudo, pelo modo como se dispõe, corresponsável pelo surgimento e pela realização do sentido (GRÁCIO, 2010). Dessa interpretação fenomenológica, Heidegger, a partir de 1923, é inevitavelmente lançado pela hermenêutica da facticidade[9], na busca pelo sentido do ser, e em uma dita segunda fase, caracterizando-se como uma hermenêutica da compreensão, como uma possibilidade mais ampla que amplia ainda mais sua questão central, abrindo-se a outras discussões não percebidas ou aprofundadas em sua primeira fase.

A tarefa de Heidegger está dada desde *Ser e Tempo,* e nesse horizonte da questão do ser surpreende com a forma como ele diz o ser e a vida, no esforço contínuo para tomar certa distância da tradição conceitual, de qualquer psicologia, antropologia ou biologia[10]. Essa distância privilegia a compreensão do ser em sua diferença para com o ente, fundando a diferença ontológica (*Ontologische Differenz*).

Vê-se, portanto, que a tarefa de Heidegger ainda permite continuação por se tratar, na primeira fase, ainda de um quadro nocional da questão do ser. E como se dá um segundo Heidegger? Como podemos sobrevoar esse "novo" quadro? Há outra filosofia e outro filosofar?

9 A hermenêutica da facticidade aparece em *Ser e Tempo* (Primeira parte da primeira seção), e nos cursos desse período, associada ao questionamento do sentido do ser. Em *Ser e Tempo*, a elucidação do sentido do ser tem, como caminho necessário, uma interpretação do modo de ser daquele que empreende o questionamento, na abertura ao ser, o ente que nós mesmos somos (WU, 2006, p. 16).

10 Heidegger enfatiza essa questão de "abandono" dessas abordagens inúmeras vezes tanto em *Ser e Tempo* como em *Introdução à Metafísica*. "Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do modo de ser deste ente que nós mesmos somos. (HEIDEGGER, 2014, p. 94).

Heidegger com "mais" filosofia

Em um texto de 1953, *De uma conversa sobre a linguagem*, Heidegger dialoga com um pensador japonês[11], Tezuka, que o parabeniza por colocar a questão do ser e da linguagem como sendo um "dom"[12] que, em seguida, Heidegger duvida ter recebido, mas admite que a meditação sobre o ser e a linguagem vem desde cedo em seu caminho e que somente 20 anos depois é que a essência da linguagem ocuparia evidência, mesmo admitindo que falta muito o que dizer ainda[13]. Heidegger, na segunda fase, é capaz de colocar não só a pergunta pelo ser, mas, agora, pela verdade do ser, reintroduzindo a existência pela fonte mais originária, a do próprio ser.

Essa ênfase no tema ser e linguagem, ou, ainda, na afirmação de Heidegger em um contexto bem mais à frente do ano de *Ser e Tempo*, em que ele assume ter muito trabalho a ser feito[14], ou na frase "A dificuldade está na linguagem", é o que se vê que muitas pesquisas ainda são necessárias. A linguagem é o que mais ocupou Heidegger na segunda fase, sempre afirmando estar aqui a "chave" para (re)colocar a questão do ser e como ser.

Perceber esse caminho filosófico trilhado por Heidegger amplia a marca deixada por ele de um rompimento com qualquer modo de objetivação na apreensão da vida humana, que permite o lançamento da questão do ser e, por consequência, do pensamento.

Essa abertura já está dada desde *Ser e Tempo*, o ser-aí heideggeriano, traduzido como é, pensado não como *Homo est Animal Rationale*, nomeado por um dizer metafísico, ou um ente que está presente como qualquer ente, mas, sim, caracteriza-se como existência quanto à compreensão

11 O encontro de Heidegger com Tomio Tezuka (1903-1983), em 1954, na cidade de Freiburg, será transformado em um importante texto que, a partir da reflexão sobre a estética e a língua, renderá bons frutos para a explanação daquilo que está sempre a se insinuar nas reflexões heideggerianas: os limites das linguagens em suas idiossincrasias para uma conversa que se deixa conduzir pela própria questão que se encaminha ao pensamento.

12 "J – A questão da linguagem e do ser talvez seja dom do raio de luz que o atingiu" (HEIDEGGER, 2012a, p. 76).

13 "[…] vinte anos depois […] é que pude discutir a questão da linguagem. Foi a época em que fiz as primeiras interpretações dos hinos de Hölderlin" (HEIDEGGER, 2012a, p. 77).

14 Heráclito de Éfeso, *fragmento 19*.

do ser. *Dasein,* formado por *Da* – lugar – e verbo ser – *Sein –,* é pensado como ser-aí aberto para a manifestação dos entes[15], cuja possibilidade está em nós, devido à compreensão.

No Heidegger que vai até meados dos anos 30, a pergunta do sentido do ser, como já citado, é inaugurada pela Ontologia Fundamental[16], em que se resume como a ideia de que o homem, como *Dasein*, é um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), um ser temporal e histórico, considerado somente à partir do seu ser e descrito fenomenologicamente no descomprometimento de toda uma concepção prévia.

Indagar para ele era mais importante do que responder, e a isso ele chamou de ser, desenvolvendo um pensamento que se propunha a devolver à vida o mistério que lhe ameaça, ante principalmente a modernidade ou, de certa forma, a toda filosofia que só acolheu o pensamento metafísico-especulativo desenvolvido, principalmente a partir da virada epistemológica já feita por Descartes e atestada por Kant, impedindo-nos de pensar o ser, que é a "questão privilegiada" (HEIDEGGER, 2014, p. 40) posta aqui nessa fase e transversal até o fim da vida de Heidegger.

Após 1935, surge outra grande obra, *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador*), que é indicada (entre outras) por assinalar o ponto de partida de uma confirmação dos caminhos da segunda fase do seu pensamento, iniciados no início dos anos 30 e percorridos até a sua morte em 1976, em que demarca repetidas e insistentes tentativas de apontar de maneira simplificada a "verdade do ser" (*Wahrheit des Seins*), a qual não é

15 Na apresentação à tradução brasileira, Marcos Casanova realiza uma explicação pontual dessa afirmação, com o intuito de ser fidedigno a Heidegger com a concepção do homem como *Dasein*. "Ao se valer deste termo para uma tal concepção, Heidegger tem primordialmente em vista a explicação do homem como um ente que conquista todas as suas determinações essenciais a partir das relações e somente a partir das relações que respectivamente experimenta com o espaço de realização de sua existência. […] é somente por intermédio do descerramento do mundo que o homem encontra a si mesmo como *Da-sein*. O advérbio de lugar "*Da*", que significa literalmente "aí" em alemão, aponta justamente para esta abertura: para o mundo como horizonte de configuração das possibilidades de ser do homem." (HEIDEGGER, 2009, p. XVII).

16 "Heidegger chama de ontologia fundamental, portanto, uma ontologia que precede qualquer tipo de ontologia, no sentido clássico ou moderno." (STEIN, 2006, p. 214).

entendida como correção de juízos que versam a partir da pura racionalidade sobre esses ou aqueles objetos, como exercido pela metafísica ou pelas ciências conhecidas ao longo da história, ou, ainda, por uma fenomenologia como essencialização, mas como acontecimento que desoculta ou, também, como desabrigar (*entbergen*) – ἀλήθεια. De acordo com Haar, a relação com o ser não se decide mais no ser próprio do *Dasein*, exposto no primeiro Heidegger. Não é mais

> […] segundo a vontade deste, mas determina-se a partir do próprio ser, enquanto este último se descobre e se dá ele mesmo como – verdadeiro –, quer dizer, como desvelado, manifestamente saído da sua latência. […] O segundo Heidegger radicaliza o que em *Ser e Tempo* chamava de necessária pressuposição do – dá-se – ou da abertura. (HAAR, 1997, p. 96).

Essa "verdade do ser" é que predominantemente interessa aqui para se pensar a filosofia de Heidegger em um voo panorâmico que permite ver seus alcances e repercussões. O que exatamente há de novo nas intenções de Heidegger? O que se pode esperar da sua segunda fase?

Além de ele ter escrito muito em quantidade, também exige ser lido em relação não linear, ou seja, muitos textos que estão em sua "linha cronológica" posteriores esclarecem projetos e textos anteriores, até mesmo retomando pontos antes pouco aprofundados. Dito isso, em uma entrevista de 1966, mas publicada postumamente[17], vê-se a confirmação do que se pro-

17 A entrevista em questão foi traduzida por Irene Borges Duarte em versão portuguesa. Foi concedida a *Der Spiegel* dez anos antes do falecimento de Heidegger, em 26 de maio de 1976, cujo texto foi publicado, seguindo o desejo de Heidegger postumamente. Essa condição é referida pela redação do semanário em uma breve nota introdutória em que se dá igualmente a conhecer que Heidegger pretendeu oferecer, por intermédio desse diálogo, uma contribuição para o esclarecimento "do seu caso" – isto é, da sua postura relativamente ao III Reich –, respondendo nela, pela primeira vez, a muitos dos ataques que, nesse contexto, haviam lhe sido feitos. Essa entrevista constitui, efetivamente, um documento primordial para o estudo dessa questão, tanto do ponto de vista biográfico como do da filosofia política do pensador. É de notar que ela fora traduzida e editada em seis idiomas distintos (francês, inglês, espanhol, holandês, polaco e japonês), em revistas de filosofia dos respectivos países, entre 1976 e 1977, imediatamente após a morte do filósofo. A versão que a tradutora Irene nos apresenta foi realizada com base nos dois textos conhecidos da conversação de Heidegger com

põe aqui. Nela, Heidegger responde, após a revista *Der Spiegel* questioná-lo sobre se o filósofo pode contribuir para um pensar que conduza o homem a ser livre. Heidegger responde:

> Até onde chegou a minha tentativa de pensar e de que maneira ela possa vir a ser aceita no futuro e tornada frutífera, é algo acerca do que não me compete a mim pronunciar-me. Ainda em 1957, numa conferência comemorativa do jubileu da Universidade de Friburgo, que tem por título "O princípio de identidade", procurei mostrar, em poucas passadas, em que medida uma experiência pensante daquilo que constitui a peculiaridade da técnica moderna pode abrir a possibilidade de que o homem da era técnica experimente a vinculação a um apelo, que ele está capacitado para ouvir, e ao qual, sobretudo, ele mesmo pertence. O meu pensamento está iniludivelmente vinculado à poesia de Hölderlin. Não considero Hölderlin um poeta qualquer, cuja obra foi tematizada, como muitas outras, pelos historiadores da literatura. Hölderlin, para mim, é o poeta que indica o futuro […]. (HEIDEGGER, 2009, p. 39).

O que se abre, portanto, é a posição (central) que o filósofo Heidegger aponta ocupar com seu diálogo com Hölderlin, o qual é o mais longe com que ele chegou com a sua filosofia. Cabe aqui, como proposta deste trabalho, em que a verdade do ser se apresenta na linguagem como disposição, "[…] devido a sua capacidade de abertura" (HEIDEGGER, 2014, p. 199), ligando vida e pensamento, ser apresentada como experiência da poesia enquanto pensamento poético, e isso se dá com a dialogação entre pensamento e filosofia.

---

os representantes de *Der Spiegel*: o que foi publicado em 1976 e o que Hermann Heidegger editou em 1988, correspondente, segundo ele, à segunda das três versões da entrevista, na qual se tinha elaborada e organizada a mera reprodução da gravação do diálogo efetuada em casa do filósofo em 23 de setembro de 1966 (1ª versão), introduzindo algumas frases ou perguntas e alguma correção estilística ou terminológica, como é normalmente requerido em casos semelhantes. Foi essa segunda versão, resultado do trabalho de Heidegger, por um lado, e da redação do semanário, por outro, que o filósofo enviou a *Der Spiegel* com a correspondente autorização de impressão (HEIDEGGER, 2009, p. 3-4).

Essa relação no pensamento heideggeriano marca especialmente o período em que Heidegger buscou mais intensamente a superação da metafísica[18] em direção ao que ele chamou de *Ereignis*[19] (Acontecimento apropriativo), como nova base ao pensamento filosófico. A *Ereignis,* como um deixar acontecer do ser, que abre[20] espaço para a apropriação do fenômeno histórico de sua verdade por um pensar que se reporte à dimensão originária a partir da diferença ontológica, é o resultado da relação da filosofia e da poesia trabalhada por Heidegger na sua segunda fase, como base de mudança de eixo do ser, agora em uma base histórica e original de si e para si, e foi assim o "como" Heidegger despontou com sua filosofia em sua segunda fase, ou seja, acessando radicalmente a experiência pelo diálogo, dando maior amplitude ao pensamento filosófico, invertendo o polo da razão calculadora a um ser em abertura.

A disposição[21] é o endereço da experiência, é por ela que se possibilita o que de mais importante a experiência permite acessar, não experiência de um mundo mais elevado, mas de uma inesgotabilidade da própria realidade, da natureza que se pode perceber enquanto tal. É nessa experiência que o ser se descobre como uma clareira[22] em que se permite não se fixar no ente, mas entre os entes o poder de mover-se. Cabe à experiência "[...] abrir espaço para o possível, em ser um esboço livre e criador de novas possibilidades para

18 *Cf*. HEIDEGGER, *Wegmarken*, 1976.

19 No último parágrafo da seção final de seu ensaio póstumo *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis – Contribuições à Filosofia – Do acontecimento apropriativo*, escrito em 1936, mas revisado e publicado posteriormente em 1946, Martin Heidegger trabalha os conceitos linguagem, seer e acontecimento apropriativo. Também em "Este pensar originário é interpretação porque faz referência à história e a história aqui é o acontecimento de apropriação [*Ereignis*] da verdade do ser." (HEIDEGGER: Über den Anfang, p. 108, cf. também p. 109 e 2015, p. 57-60).

20 O que nos cabe é realizar a experiência desse inapreensível como tal, ou seja, apropriarmo-nos daquilo que se mantém em aberto para sua verdade mais própria: o jogo entre velamento e re-velamento. "A verdade de uma interpretação é essencial quando ela prepara possibilidades de trans-propriação [Übereignung] para o ser" (Tradução nossa) (HEIDEGGER, Über den Anfang, p. 162).

21 Pois ela é uma "possibilidade, ademais, como toda interpretação ontológica" (HEIDEGGER, 2014, p. 199).

22 *A origem da obra de arte* (HEIDEGGER, 2010, p. 133) e no *Holzwege* (HEIDEGGER, 1977 (*Gesamtausgabe*, B. 5), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36).

o que é possível ao ser humano" (HEIDEGGER, 2012b, p. 173). Subtrai-se, portanto, a liberdade como o problema central do ser a fazer-se responder. A liberdade se pode ver na linguagem poética, como um aceno "[...] para muito mais do que qualquer ciência, aceno que conecta quem ou o que está longe de quem está acenando. Os grandes poetas, Dante, Shakespeare, Goethe, Homero, realizaram muito mais, abriram muito mais possibilidades do que todos os cientistas juntos." (HEIDEGGER, 2012b, p. 173).

No espaço aberto, nessa clareira alcançada pela liberdade, o jogo[23] da experiência que antes se vê anulada por toda parte pela ocupação com a realidade na esfera moral, prática e cotidiana[24], dá-se pelo poetar e se efetiva pelo pensar como movimento "de jogo" de "[…] estar aberto para o imensurável horizonte das relações possíveis de ser." (SAFRANSKY, 2005, p. 359). Dessa negação de fixação de imagem de mundo é que o ser que Heidegger apresenta, escrever-se-á com ípsilon *seyn*[25] – ou seer[26] –, garantindo que ele

23 Heidegger utilizava o termo *Spielraum* com o significado mais estrito de "espaço de jogo", cf. *A origem da obra de arte*, §105: "espaço de jogo" (HEIDEGGER, 2010, p. 133); ("*Doch selbst verborgen kann das Seiende nur im Spielraum des Gelichteten sein*." (HEIDEGGER, 1977, p. 40).

24 Heidegger desenvolve a ideia de história do ser fundadora de uma sequência que forma um paradigma cultural. Podemos ver isso no texto *O tempo da imagem do mundo*, de 1938. Essa concepção é vista igualmente nas obras do filósofo Nishida Kitaro (1870-1945), convergindo essa leitura ocidental na abertura que o oriente propunha.

25 A tradução de "*Seyn*" – grafia antiga do termo "*Sein*", encontrada em Hölderlin – por "seer" – grafia antiga do termo "ser" –, instrui-nos a observar que "seer" vem da palavra latina "*sedere*", estar sentado, ficar na posição ereta, que não se apresenta estático, mas em prontidão.

26 Optei por traduzir, segundo Marco Antonio Casanova, no *Contribuições à Filosofia* (*Do acontecimento apropriador*), da obra *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), o *Seyn* com a grafia *seer*. Ernildo Stein, em sua Introdução a Heidegger diz que "O ser na viravolta – *Seyn* (Heidegger, por vezes, escreve-o com y para distingui-lo do ser de antes da viravolta) –, também chamado acontecimento-apropriação, decisão, é o ser do qual emerge, como de uma identidade, o ser e o homem de antes da viravolta. Esse ser, que é identidade originária, é a origem, a fonte, a diferença de que emergem os polos: ser-ente. Esse ser e sua verdade em sua relação com o homem são a esfera radical em que se dá o destino e todo o destinal na história da relação ser-homem. É esse ser (*Seyn*) que acontece como velamento do velamento do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes, no desvelamento do ser-aí. O acontecer desse ser (*Seyn*) é o acontecimento da viravolta. O pertencer do ser à clareira do ocultar-se no tempo (ocultar-se que se desvela no tempo), o produzir o tempo, o como ocultar-se desvelante, a presença (ser) são instaurados pelo ser (*Seyn*) como origem, como acontecimento-apropriação. Esse ser é o velamento do velamento que se desvela nos entes. É a partir dele que surge o esquecimento do ser, ser aqui entendido como antes da viravolta, porque o ser (*Seyn*) vela o próprio velar-se do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes. É desse ser (*Seyn*) que emerge o destino, é dele que

não se torne uma visão restrita de mundo, mas seer aberto, que mantém a clareira de um aberto e a preserva pelo pensamento filosófico.

O poetar assume uma característica específica em Heidegger, que em linhas gerais assume um sentido mais amplo do termo alemão *Dichtung*[27], pois comporta mais conteúdo que a ideia do termo *Poiesis*, já que este último perfaz o setor ôntico apenas (HEIDEGGER, 2010, §165; 1977, p. 60). Em sentido amplo, a *Dichtung* vem à frente da *Poiesis*, opera como mais fundamental, por isso que Heidegger atribuiu a Hölderlin a expressão "*Dichter des Dichters*" (o poeta dos poetas) (HEIDEGGER, 2013, p. 44).

Essa "operação" mais ampla indica que há uma dimensão histórica em Hölderlin sendo revelada pela sua poesia. Sua poesia capta o ser pela palavra (HEIDEGGER, 2013, p. 51) e a revela sob "[…] vários âmbitos fundamentais da existência humana, num horizonte histórico de busca da identidade do mundo moderno […]" (WERLE, 2005, p. 27). Desde o primeiro curso dado por Heidegger, Hölderlin é colocado como aquele que assume a história como tempo de penúria, indicando a Grécia como gloriosa e, agora, esgotada por todo o Ocidente. Pode-se facilmente afirmar que o poeta Hölderlin é a mais importante referência a Heidegger, tanto pela sua pertinência ao seu trabalho desenvolvido em inúmeras obras publicadas, quanto ao tempo e à intensidade dedicados a ele em meados dos anos 30 em diante como base para pensar e repensar seus trabalhos anteriores.

Assim, o que Heidegger quer responder com sua filosofia é como o modo de pensar se articula com a prática do pensamento ao encontro do *Dasein* como lançado na história do ser, suportando e determinando a condição e a situação da vida.

Como antes colocado, pode-se ver que o próprio Heidegger estabelece Hölderlin ou como poeta do tempo presente ou como aquele que já está à frente e nos aguarda, "[…] é o poeta que indica o futuro […]" (HEIDEGGER,

emerge a história do esquecimento do ser, é ele que dá ser e dá tempo. É ele que instaura a história do ser, que sempre é história do esquecimento do ser. E isso não por distração de algum homem [...], mas por decisão do ser (*Seyn*) que acontece, apropria" (STEIN, 2011, p. 84).

27 *Dichtung* provém de *Dichten*: aproximar, juntar, fabular.

2009, p. 39), leva "[...] o pensar da verdade do ser a cabo, porque sua obra não se enquadra na tradição metafísica" (WERLE, 2005, p. 44).

Cabe perguntar o que exatamente representou Hölderlin na filosofia de Heidegger e o que fez com que haja uma nova filosofia em complemento à sua primeira fase. Ou, como questiona Benedito Nunes, por que Heidegger vê em Hölderlin "a principal trilha"? (2012, p. 249).

Considerações finais

Dessa constituição do primeiro Heidegger, a sua filosofia segue explorando outras questões. Do seu exame dos "preconceitos" que a filosofia cria com relação a esse fundamento, cabe voltar a recolocá-la, e Hölderlin é o mais importante interlocutor de Heidegger, mostrando-se central para entendermos a mudança que ocorre com a linguagem, que caracteriza fortemente seu trabalho posterior, estabelecendo relações com meditações sobre arte e tecnicidade, entrelaçadas com questões de política e história, interpretação e tradução, sintonia e memória. Em particular, elas oferecem recursos ricos para perseguir questões de identidade nacional, identidade linguística, e a constituição histórica das tradições, questões que hoje nos aparecem mais urgentes do que nunca.

Entretanto, reforça-se que se a afirmação sobre o ser, como retomada filosófica advinda do esquecimento do ser, substituída na história por questões ônticas particulares (MAIA; LIMA FILHO, 2012, p. 13), apenas é explícita no primeiro Heidegger, não há propriamente um abandono na segunda fase do filósofo. Como Gerd Borheim declara, "[...] o ser é como que o orientador, a bússola do pensamento" (BORHEIM, 2001, p. 198). O que muda é o acesso que se dá agora pela fenomenologia-hermenêutica, que era feito unicamente por uma analítica do *Dasein* (Analítica existencial – *existenziealen Analytik*).

Aponta-se que a envergadura de Heidegger (primeira e segunda fase) modifica sua filosofia não pela negação de um projeto, mas pelos ele-

mentos que são apurados que o completam, destacando a linguagem poética como constituinte básico do pensamento do ser e do próprio pensar.

Esse encontro de Heidegger com Hölderlin marca sua conhecida virada, ou, precisamente, *Kehre*, e que não pode ser lida como oposição, como angulação de 180º. O ponto central para se ler este capítulo é pela compreensão de que tanto na primeira quanto na segunda fase, assim conhecidas, só faz sentido se concebidas como continuidade e inflexão de uma mesma questão, levando a novas radicais perspectivas de pensamento, sem abandonar a questão do ser, abordada desde *Ser e Tempo*, "[...] o ponto de viragem, do pensamento heideggeriano, não parece [...] adornado como um abandono das posições do ser e do tempo, mas – como pensa o próprio Heidegger – como continuação e radicalização do discurso iniciado nessa obra". (Tradução minha)[28] (VATTIMO, 1991, p. 99).

Essa posição é assumida pelo próprio Heidegger em carta ao professor Richardson: "O pensamento da virada é uma mudança no meu pensamento. Mas essa mudança não é consequência de alterar o ponto de vista, muito menos de abandonar a questão fundamental, do ser e do tempo" (tradução minha)[29] (RICHARDSON, 2003 p. XVII), ou "[...] a questão básica do ser e do tempo não é de forma alguma abandonada em razão da virada" (tradução minha)[30] (RICHARDSON, 2003, p. XIX). A virada deve ser entendida como interligada pela questão do ser, jamais como ruptura e renúncia, pois somente a partir do que é pensado sob o I se faz possível no e para o II, "A distinção que você faz entre Heidegger I e II é justificada apenas com a condição de que isso seja mantido constantemente em mente: somente pelo que

28 "[...] *lo svolta, del pensiero heideggeriano, [...] non appare ornai pui come un abbandono delle posizioni di essere e tempo, ma - quale Heidegger stesso la pensa - come un proseguimento e una radicalizzazione del discorso iniziato in quell'opera."* (VATTIMO, 1991, p. 99).

29 "*The thinking of the reversal is a change in my thought. But this change is not a consequence of altering the standpoint, much less of abandoning the fundamental issue, of Being and Time.*" (RICHARDSON, p. XVII, 1974).

30 "*[...] the basic question of Being and Time is not in any sense abandoned by reason of the reversal.*" (RICHARDSON, p. XIX, 1974).

se pensa no Heidegger I que deve ser pensado pelo Heidegger II" (Tradução minha)[31] (RICHARDSON, 2003, p. XXII).

Os especialistas divergem quanto ao grau de mudança, o que realmente ela provoca abruptamente, mas não negam que ela exista. O que paira ainda com maior força de estranhamento entre eles é o sentido em si que vemos da e na mudança. É realmente um novo modo de pensar que decorre e instaura novas questões?

Pontualmente, essa guinada dada por Heidegger a partir dos anos 30 é, de modo geral, entendida como uma convenção de que o "[...] primeiro Heidegger plana em torno das questões fundamentais de *Ser e tempo*, o projeto de uma ontologia fundamental, principalmente como a destruição da ontologia em sua condição histórica e a hermenêutica da facticidade" (NUNES, 1999), ou seja, em uma contextualização hermenêutica em confrontação com outros filósofos, sem a pretensão de remodelar conceitos da história da filosofia. Enquanto no segundo Heidegger há um descerramento dessas confrontações e estruturas do ser, que concebe outro estado do mundo e de homem. É uma nova orientação filosófica, mas como retorno ao ponto originário da questão central de Heidegger, uma vez que a analítica do *Dasein*, impossibilitada do significado do ser, altera-se para uma nova condição (PÖGGELER, 1975).

Conforme afirma David Farrell Krell (1991), é na obra *Ser e Tempo*, e até antes dela, que foi repensado um "projeto", e a hermenêutica do *Dasein* vai, por conseguinte, dar lugar a uma hermenêutica do ser, tese essa que fora anunciada já na conferência de Marburgo, logo após ser lançado *Ser e Tempo*, intitulada *Problemas fundamentais da fenomenologia – mundo, finitude e solidão,* que fora escrita no semestre de 1929 e 1930. Para Krell, nessa conferência, Heidegger já propõe contextos para a virada, entre eles o que envolveria a virada de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser* e da essência da verdade para a verdade da essência, e também a uma mudança da fenomenologia como "pensamento do ser." (KRELL, 1991, p. 102-107)

31 *The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II."* (RICHARDSON, p. XXII, p. 1974).

Nessa mesma perspectiva, Ernildo Stein enfatiza no prefácio do seu livro *Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger* (2015) que já nas correspondências à sua amiga Elisabeth Blochman, em 1929 e 1930, Heidegger admite "[...] chegar a um ponto de não retorno no desenvolvimento do seu projeto de analítica existencial, combinado com o projeto de desconstrução da metafísica ocidental" (STEIN, 2015, p. 14), e que nos anos 30 há um novo trabalho de Heidegger e o estabelecimento de um novo conceito de verdade, de uma verdade mais originária (STEIN, 2006 p. 27).

A *Kehre* de Heidegger, mesmo vista por diferentes perspectivas, converge-se na ideia de que o contato com o poeta Hölderlin é decisivo na determinação dos rumos e na intensidade de seu pensamento (WERLE, 2005), como veremos. São mudanças tanto em sua concepção como nos resultados, pois "Hölderlin era para Heidegger não um poeta entre outros, mas um destino para a filosofia" (tradução minha)[32] (BERNASCONI, 2013, p. 146).

Cabe relembrar que Hölderlin não foi o único filósofo poeta com que Heidegger dialoga em suas obras (WERLE, 2005), mas destacadamente foi o que disparou a mudança, foi o dispositivo para a virada, pois foi com ele que Heidegger se ocupou mais com a verdade originária, capaz de desocultar a história e consequentemente o homem, questão não abrangida nas reflexões em *Ser e Tempo*.

A afirmação da *Kehre* foi ainda relembrada mais enfaticamente pelo próprio Heidegger em *Carta sobre o Humanismo,* de 1946, em que ele faz uma divisão de trabalho tomando o ano de 1930 como divisa, pois na conferência intitulada *Sobre a essência da verdade*, pensada e pronunciada em 1930, mas apenas impressa em 1943, deu-se uma certa perspectiva sobre o pensamento da "[...] reviravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*. Essa reviravolta não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas, nela, o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foram compreendidos e, na verdade, compreendidos a partir

32 "*Hölderlin was for Heidegger not one poet among others but a destiny for philosophy*" (BERNASCONI, 2013, p. 146).

a experiência fundamental do esquecimento do ser[33]" (HEIDEGGER, 2005, p. 30). Bem como esclarece sua divisão da chamada filosofia da existência e reafirma a questão do ser como objetivo principal de seu trabalho filosófico (MANZALI DE SÁ, 2010).

No primeiro Heidegger, temos a questão do ser sobre o roteiro da analítica existencial, em que o *Dasein* é apto a pôr a questão do sentido do ser, mas sempre na dualidade, permanecendo no desvelamento e velamento, pois a cotidianidade existencial se mantém como inclinação à queda. Assim, Heidegger percebe que o pulo para a questão do ser se mostra ineficaz[34], mesmo que haja a autenticidade pelos modos de ser, o que sinalizaria no primeiro Heidegger um trabalho que estava inacabado. É em uma segunda fase que a continuidade dos trabalhos de Heidegger se enfatiza em uma mudança capaz de apontar uma saída, e só a partir das interpretações sobre Hölderlin, feitas mais intensamente até o final da década de 1940[35]. Por isso que a análise desse encontro de Heidegger com Hölderlin é central, é uma virada que se estabelece como um novo paradigma capaz de alterar o horizonte do pensamento filosófico e de seus desdobramentos.

Termino citando Safranski, para quem perceber o tempo como chave para filosofia já nos põe a filosofar:

> Filosofia no sentido heideggeriano é também co-realização [*sic*] do dasein preocupado e providenciante, mas também é motilidade e consciência livres na medida em que pertence à realidade do ser humano ter possibilidades. Com tudo isso pois a filosofia não é senão dasein

33 "*Kehre von "Sein und Zeit" zu "Zeit und Sein". Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von "Sein und Zeit" sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der "Sein und Zeit" erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.*" (HEIDEGGER, 1967, p. 328).

34 Conferir parágrafo 44 de *Ser e Tempo*.

35 Alguns especialistas, como Marco Werle, admitem que haja outra ênfase nos anos 50, já com o paradigma da "clareira do ser" (*Lichtung*), em que Heidegger está mais associado à questão da essência da linguagem do que unicamente à da poesia [...] uma vez que a essência da linguagem é tão ou mais decisiva que a da poesia no questionamento do ser" (WERLE, 2005, p. 18). Mesmo que ocorra uma nova investida de Heidegger, é com Hölderlin que se abre a possibilidade de se revelar o ser por meio do pensamento poético, deixando o problema do nomear (*Nennen*) advindo dessa filosofia.

> alerta e por isso mesmo tão preocupada, tão problemática e tão mortal quanto ele. O melhor que se pode dizer sobre a filosofia, também a heideggeriana, é que ela é um acontecimento que, como todo dasein, tem o seu tempo. (SAFRANSKI, 2005, p. 162).

Referências

BERNASCONI, Robert. Poets as Prophets and as Painters: Heidegger's Turn to Language and the Hölderlinian Turn in Context. *In*: POWELL, Jeffrey. *Heidegger and Language*. Bloomington: Indiana University Press; Chesham: Combined Academic, 2013.

BORGES DUARTE, Irene. Husserl e a Fenomenologia Heideggeriana da Fenomenologia. *In*: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, *Phainomenon,* 2003. Disponível em: <http://www.martinheidegger.net/membros/IBD/Producao/husserleafenomenologiaheideggeriana>. Acesso em: 8 jul. 2019.

BORHEIM, Gerd. Heidegger: a questão do ser e a dialética. *In*: BORHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Série Compreender. Petrópolis: Vozes, 2009.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger:* Fenomenologia da Liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GRÁCIO, Rui Alexandre Lalanda M. *Fenomenologia, Metafísica e Hermenêutica*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010.

HAAR, Michel. *Heidegger e a Essência do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da obra de arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da Poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. Brief Über den Humanismus. *In*: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* (1919-1958). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Gesamtausgabe, B. 9).

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36). *In*: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege* (1914-1970). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe, B. 5).

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. 2. ed. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia?;* Identidade e Diferença. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição bilíngue alemão-português. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade. 2. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

INWOOD, Michael. *Heidegger*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2004.

KRELL, David Farrell. Intimations of Mortality: Time, Truth and finitude. *In*: *Heidegger's thinking of Being*. 2. ed. Pennsylvania: University Park, 1991.

LOPARIC, Zeljko. A metafísica e o processo de objetificação. *Natureza Humana,* v. 10, n. 2, p. 9-44, jul./dez., 2008.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; LIMA FILHO, José Edmar. Entre Kant e Heidegger: considerações sobre o ser. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 9, n. 17, 2012, p. 11-34.

MANZALI DE SÁ, Ione. *Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade.* 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

NUNES, Benedito. Heidegger e Aristóteles. *Colóquio Luso-brasileiro de Pesquisa filosófica*. 1999. Disponível em: <http://coloquiolusobrasileiro.blogspot.com/2008/06/heidegger-e-aristteles.html>. Acesso em: set. 2018.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. São Paulo: Ed. Pazulin, 2000. [Coleção Agora]

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Loyola, 2012.

PÖGGELER, Otto. *A Via do Pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PÖGGELER, Otto. Being as Appropriation. Tradução de Ruediger Hermann Grimm. *Philosophy Today,* College Le Mayne, N.Y., v. 19, n. 2, 1975.

RICHARDSON, Willian J. *Heidegger, Througt Phenomenology to Trought.* Preface by Martin Heidegger. 4. ed. New York: Fordham University, 2003.

RICHARDSON, Willian J. Heidegger's Fall. *Filosofia Unisinos*, v. 5, n. 8, p. 19-48, 2004. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/6538>. Acesso em: 10 maio 2018.

RUBENICH, Alexandre. A hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger. *Natureza Humana*, v. 16, n. 2, 2014. Disponível em: <http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/85>. Acesso em: 21 jul. 2018.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. 2. ed. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SIQUEIRA, Ana Carla de Abreu. O significado de filosofia na metafísica de Aristóteles e sua influência no pensamento de Heidegger. *Kínesis,* v. VIII, n. 18, p. 18-30, dez. 2016. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/2_anasiqueira.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2018.

STEIN, Ernildo. *Pensar e errar:* um ajuste com Heidegger. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

STEIN, Ernildo. *Sobre a verdade*: Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Roma: Editori Laterza, 1991.

WERLE, Marco Antonio. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.

WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. 2006. 265 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

SOBRE OS AUTORES

Henrique Alexander Grazzi Keske

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade do Vale do Sinos (UNISINOS), integrando a Linha de Pesquisa Linguagem, Racionalidade e Discurso da Ciência, com Tese intitulada: *O Círculo Hermenêutico enquanto ruptura e continuidade do dizer filosófico*. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na área de Teoria do Conhecimento e Filosofia da Linguagem, com Dissertação intitulada: *A Lichtung de Heidegger: a clareira/abertura do ser e a tarefa do pensamento – das metáforas perceptuais ao Dasein*. Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade do Vale do Sinos (UNISINOS), com Monografia intitulada *Direito Político de Greve: análise crítica de seus aspectos institucionais*, dentro da Habilitação Específica em Direito do Trabalho, no Currículo Pleno do Curso de Direito. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Feevale, onde leciona, em nível de Graduação, as Disciplinas de Filosofia Geral, Metodologia Científica, Filosofia da Comunicação, Filosofia da Educação e Sociologia da Comunicação. No Curso de Direito, leciona Filosofia do Direito, Sociologia Jurídica, Metodologia Científica para o Direito e Hermenêutica Jurídica. Em nível de Pós-Graduação *Lato Sensu* – Especialização em Filosofia e Sociologia – leciona Ensino e Questões Contemporâneas, na Disciplina o Pensar e sua Radicalidade, e Estética e Arte como compreensão de mundo, além de orientar Trabalhos de Conclusão de Curso, em nível de Graduação e Pós-Graduação *Lato Sensu* – Especialização –, bem como é ministrante de minicursos, *workshops* e oficinas. É avaliador de projetos de graduação, pós-graduação e de extensão. Trabalha em Turmas de Inclusão, com portadores de necessidades especiais. Atua na modalidade de Educação a Distância, nos Sistema *Moodle*, como Professor-Autor. Integrante do Grupo de Direitos Humanos da Universidade Feevale, como representante do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas. Premiado pela Reitoria da Universidade Feevale, nos anos de 2015 e 2016, com o Título de Professor Imprensa, por sua participação nos diversos veículos de comunicação, resultando em maior

visibilidade para a Instituição. Pesquisador do Projeto: Comunicação e interdisciplinaridade: interfaces temáticas, metodológicas, epistemológicas e bibliográficas em artigos científicos e Programas de Pós-Graduação, inserido na Linha de pesquisa Comunicação, Imagem e Identidade. É avaliador do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI). Entre as principais obras, publicou *El envejecer digno como derecho fundamental da vida humana* – Revista de Bioética y Derecho (2019); *Estado Laico e laicidade do Estado* – Revista *Educere et Educare* (2019); *A criminalização da homofobia no Brasil: análise jurisprudencial e doutrinária* – Revista Prâksis (2019); *Violência contra a mulher: reconhecimento, legislação e a sanção do feminicídio* – Revista do NUPEM (2018); *O respeito à diversidade cultural-religiosa pelo caráter de laicidade do estado: uma crítica hermenêutica ao ensino confessional na escola pública* – Revista de Argumentação e Hermenêutica Jurídica (2018); *A importância da luta dos movimentos feministas no desenvolvimento da tipificação do feminicídio e na busca por igualdade entre os gêneros* – Revista de Gênero, Sexualidade e Direito (2018); inúmeros capítulos de livros publicados, como *A estética de vanguarda e o desvelamento na obra de arte (três exemplos em Roberto Rosselini)* – 2018; *A reprodutibilidade técnica dos programas culinários da televisão: uma análise do Programa Masterchef Brasil* – 2018; *Jornalismo especializado e as pessoas com deficiência: um análise da Revista Incluir* – 2018; *Cobertura jornalística de Zero Hora – a tragédia ambiental de Mariana/MG: agendamento x espiral do silêncio* – 2018; *O processo compreensivo na e pela linguagem* – 2018*; Os direitos humanos das mulheres para além da base legal: o enfrentamento da violência de gênero via políticas públicas e participação política* – 2018; *Os fundamentos jurídicos para o casamento homoafetivo: uma análise a partir da ADI 4.277 do Distrito Federal, ADPF 132 do Rio de Janeiro e Resolução Normativa 175 do Conselho Nacional de Justiça* – 2018*; A mídia e a maconha: uma análise de como a Revista Superinteressante aborda o tema da legalização da maconha no Brasil, na edição especial/2014 – 2018; A outra face do espetáculo da comida: a fome* – 2018*; Jornalismo e a pessoa com deficiência: a importância da especialização para atender um público segmentado*

– 2018; *Os efeitos da reprodução humana assistida post mortem no direito civil* – 2017.

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/7386540488040069

***E-mail*:** hiquekeske@hotmail.com

Adriano Perin

Graduado (2004), mestre (2006) e doutor (2017) em Filosofia. Professor do Instituto Federal de Santa Catarina (IFSC) – Campus Criciúma. Interesses de pesquisa: Filosofia Moderna, Immanuel Kant (1724-1804), Idealismo Alemão. Dentre as suas mais recentes publicações estão: *From the unity of sensible intuition to the sensible unity of intuition: revisiting the proof-structure of Kant's B-Deduction argument* – Revista de Estudios Kantianos (2019); *An Overlooked Argument for the Categories: Kant? Interlude of Justification in the Prolegomena* – Revista Veritas (2018); *Kant and the ''Mystery Hidden'' in the Critique of Pure Reason: a Methodological Approach to the A-Deduction Argument* – Revista Manuscrito (2018); *The ''Silent Decade'': Kant's Three Steps Towards Critical Philosophy*. *In*: Ricardo Gutiérrez Aguilar (Org.). *The Philosophy of Kant*. New York: Nova Science Publishers, 2019.

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1113676108040622

***E-mail*:** adriano.perin@ifsc.com.br

William Costa

Graduado em Relações Internacionais, Administração e Filosofia. Especialista em estudos de terrorismo. Mestre em ética e política e doutorando (bolsista Capes) em Filosofia Social e Política na UNISINOS. Entre as pesquisas mais recorrentes estão os temas: biopolítica, direitos humanos, soberania, comunidade, comunitarismo, democracia, poder e violência no corpo teórico de Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Michel Foucault, Carl

Schmitt, Walter Benjamin e Hannah Arendt. Tem, sobretudo, interesse no campo da Filosofia Prática, no entrecruzamento de teses e de problemas da dimensão ética, política e social com implicações jurídicas, morais e econômicas. Atualmente coordena o Núcleo de Pesquisa em Filosofia Prática e Direitos Humanos, é moderador do Programa Diálogos Abertos, professor de Ética e Filosofia Política. Dentre as suas mais recentes publicações estão: *O paradigma político ocidental e a máquina bipolar: do poder jurídico-político ao triunfo do poder econômico-governamental* – Revista Synesis (2019); Capítulo de livro: *Dos Tempos de Terror ao Terrorismo Imunológico: Derrida e Esposito acerca das Crises Autoimunes* (2017).

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4515309296660789

***E-mail*:** william_19costa@hotmail.com

Joel Decothé Jr.

Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Possui mestrado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2016). Graduação em Teologia pela Faculdades EST (2014) e graduação em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2014). Tem interesse em pesquisas em Filosofia Social e Política, Ética Filosófica, Teoria Crítica, Teorias da Justiça, Biopolítica, Filosofia da Religião, Filosofia Brasileira, Filosofia da Libertação e Teologia desde a América Latina. Dentre as suas mais recentes publicações estão: *O pluralismo cultural dos imaginários sociais modernos segundo Charles Taylor* – na Revista Griot (2019); *Porque o poder precisa da glória: o problema da genealogia teológica da economia e do governo em Agamben* – na Revista Philósophos (2019); *Reforma e novas condições de crenças modernas em Charles Taylor* – na Revista Ideação (2018); *Sobre o bem comum como cerne do pensamento político de Francisco Suárez referente ao problema de resistência ao governo tirânico* – Revista Synesis (2018); *A tensão entre o atomismo radical liberal e a proposição de uma política holista do reconhecimento em Charles Taylor* – na Revista Argumentos (2018); *A re-*

definição política do significado da secularização segundo Charles Taylor – na Revista Dissertatio (2018).

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0275983961321105

***E-mail*:** joeldecothe@yahoo.com.br

Odair Camati

Possui graduação em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (2011). Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL -UCS), como Bolsista da Fapergs. Doutorado em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGFIL/Unisinos), como bolsista Capes. Trabalha temas sobre ética e filosofia política, tais como: multiculturalismo, reconhecimento e normatividade, autonomia, justiça, identidade e autenticidade. Tem se dedicado ao estudo do multiculturalismo, tendo como referências centrais as obras de Charles Taylor e Wiil Kymlicka, buscando compreender também as relações multiculturais na América Latina. Atualmente tem pesquisado sobre os problemas normativos decorrentes das teorias do reconhecimento, especialmente em Charles Taylor e Axel Honneth e suas interfaces com as teorias da justiça contemporâneas. Realizou doutorado sanduíche na Université Saint-Paul/Université d'Ottawa, sob a orientação da professora Sophie Cloutier entre novembro de 2016 e maio de 2017. Realiza estágio pós-doutoral na Universidade de Caxias do Sul (UCS), como bolsista da Fapergs. Dentre as suas mais recentes publicações estão: *Multiculturalismo e a possibilidade da atribuição de direitos coletivos* – na Revista Pensando (2019); *Bens irredutivelmente sociais como pressuposto para a defesa de direitos coletivos* – na Revista Griot (2019); Organização de Livro: *Conceitos e problemas éticos III*, EDUCS (2018); Capítulo de livro: *Reconhecimento e identidade no pensamento político de Charles Taylor. In*: Suzana Damiani; Cláudia Maria Hansel; Maria Suelena Pereira de Quadros (Orgs.). *Cultura de Paz: processo em construção*. Caxias do Sul: EDUCS, 2017; *O papel da autonomia e do reconhecimento nos debates em torno do multiculturalismo*. *In*: Ítalo Alves; Émerson Pirola; Eduardo Garcia Lara (Orgs.).

Marx e Marxismos; Teoria Crítica; Estética e Filosofia da Arte. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/3641447984211312

***E-mail*:** odcamati@hotmail.com

Adilbênia Freire Machado

Doutora em Educação (UFC), Mestra em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2014. Bacharela (2006) e licenciada (2007) em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membra dos grupos de pesquisa GRIÔ: culturas populares, diásporas africana e educação (UFBA), Rede Africanidades (UFBA) e do NACE (Núcleo das Africanidades Cearense), UFC. Participou de 2009 a 2012 do grupo de pesquisa REDPECT, nas linhas de pesquisa ACHEI (Africanidade, Corpo, História, Educação e (In) Formação), CPC (Cartografia do Pensamento Contemporâneo) e Cinema, Audiovisual e Educação da UFBA. Pesquisa Filosofia Africana e Afro-brasileira, Ancestralidade e Encantamento, Formação, História e Cultura Africana e Afro-Brasileira, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Filosofia da Libertação Latino-Americana. Atuou como assistente na equipe de consultoria contratada pela Secretaria do Estado da Bahia para a construção do texto-base das Diretrizes da Educação Quilombola do Estado da Bahia. Atuou como pesquisadora para a USC (Universidade do Sul da Califórnia) na pesquisa "Relações Raciais na fala do professor"; como Tutora a Distância no Curso de Produção de Material Didático para a Diversidade, parceria da Universidade Aberta do Brasil com a UFBA e no Curso de Prevenção do Uso de Drogas para Educadores de Escolas Pública (UFC). Filiada à Associação Brasileira de Pesquisadores Negr@s. Assento na Cadeira 39 da Academia Afrocearense de Letras (AAFROCEL). Dentre as suas mais recentes publicações estão: *Pensamento filosófico africano, afro-brasileiro e o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira: outro olhar (formação e encantamento* – na Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (2015); Livro: *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações forma-*

tivas para o ensino das africanidades. Fortaleza, 2019. Vol. 1. Capítulo de livro: *Pretagogia, Ancestralidade e Encantamento: encruzilhadas epistemológicas na pesquisa e na formação docente. In*: Roberto Kennedy Gomes Franco, Pedro Francisco González, Tânia Serra Azul Machado Bezerra (Orgs.). Campina Grande: Realize, 2018; *Filosofia africana tecendo saberes ancestrais e encantados: conhecimento afrorreferenciado. In*: Lucas Súllivam Marques Leite, Arryanne Sérgia Queiroz de Oliveira, Helder Cavalcante Câmara, Luiz Gomes da Silva Filho (Orgs.). *Ensino e Formação: Novas Perspectivas para o Cotidiano*. Mossoró, 2018; *Africanidades, Legislação e Ensino: Educação para relações étnico-raciais, lei 10.639, filosofia e ancestralidade. In*: Andrea Maila Voss Kominek, Ana Crhistina Vanali (Orgs.). *Roteiros Temáticos da Diáspora: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil.* Porto Alegre, 2018; *Filosofia Africana-Brasil: Breve introdução. In*: Andrea Maila Voss Kominek, Ana Crhistina Vanali (Orgs.). *Roteiros Temáticos da Diáspora: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil.* Porto Alegre, 2018.

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1983904257583624

***E-mail*:** adilmachado@yahoo.com.br

Lorena Silva Oliveira

Mestre e Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente, Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGF-UFRJ. É pesquisadora de Filosofias Políticas Africanas e Afrodiaspóricas e Educação para as Relações Étnico-Raciais. Co-coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Política Africana do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios (ERU MAA/UFRJ). Participou do Programa de Mobilidade Acadêmica Nacional da ANDIFES, cursando Filosofia e pesquisando História e Cultura Afro-Brasileira na Universidade Federal da Bahia e no Centro de Estudos Afro-Orientais, no período de 2013.2-2014.1. Participou do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/UFU), subprojeto: História e Cultura Afro-Brasileira (2010-2013), onde realizou minicursos

sobre a temática étnico-racial para alunos do ensino fundamental e médio. Também atuou como professora formadora do Projeto "A Cor da Cultura" do Canal Futura, capacitando e multiplicando essa metodologia nos polos de Vitória-ES e Codó-MA, no ano de 2013, para professores da rede básica de ensino. Foi Coordenadora de Assuntos Estudantis do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Uberlândia, pela Portaria R Nº 1.093/2017; Membro da Comissão de Acompanhamento e Averiguação das Cotas Raciais para Ingresso de Discentes da UFU, pela Portaria R Nº 1095/2016 e vice-presidente do Conselho Municipal de Promoção à Igualdade Racial de Uberlândia. Dentre as suas mais recentes publicações estão: *Filosofia e africanidades: uma reflexão sobre os métodos de ensino didáticos filosóficos no ensino étnico racial* (2013); *A perspectiva de formação política no ensino de africanidades* (2013); Capítulo de Livro: *A Lei 10.639/2003 e a Formação Política em Sentido Gramsciano*. *In*: Guimes Rodrigues Filho, Cristiane Coppe de Oliveira, João Gabriel do Nascimento (Orgs.). *Formação inicial em história e cultura africana e afrobrasileira: desafios e perspectivas na implementação da Lei Federal 10.639/2003*. Uberlândia, 2012.

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9187935254038459

***E-mail*:** lorenafilosofiaufu@yahoo.com.br

Jéferson Luís de Azeredo

Doutorando em Filosofia (bolsista Fapesc) na Unisinos (Orientador: Dr. Luiz Rohden); Mestre em Educação pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC); Especialização em Didática e Metodologia do Ensino Superior; Bacharelado em Filosofia pela UNIFEBE; Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Coordenador do Grupo de estudo e pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea. Participante/pesquisador do grupo de pesquisa: Littera e Gefocs (UNESC). Participante/estudante do grupo Hermenêutica e[m] Filosofia e Literatura (UNISINOS). Professor extensionista e coordenador do projeto de extensão "Filosofia com crianças: pensando e repensando conceitos e vivências". Dentre as suas mais

recentes publicações estão: *Pensamento e poesia como formar significantes da vida: uma interlocução entre Heidegger e Kicoeur* – na Revista Kínesis (2019); *A formação continuada de professores: um espaço para autoria?* – na Revista Internacional de Formação de Professores (2018); *A gestão democrática e a dimensão pedagógica na ótica do plano de gestão* – na Revista Internacional de Formação de Professores (2018); *Filosofia e literatura: caminhos para o pensar e o aprender* – na Revista Occursus (2018); *Sexualidade nos livros didáticos de língua portuguesa: um olhar foucaultiano* – na Revista Rizoma (2018); *Discurso político e cenografia: análise de enunciados em uma votação no congresso nacional* – na Revista Ciência e Cidadania (2018). Livro: *Linguagem e construção de identidades.* Criciúma, 2018. Capítulo de Livro: *História, narração e alteridade: a ética da memória na obra a guerra não tem rosto de mulher de Svetlana Aleksiévitch*. Criciúma, 2018. *O Pibid na Unesc como experiência bidirecional entre formação docente e educação básica*. Criciúma, 2018. *A arte entre dois extremos: o crítico e o banal*. Novo Hamburgo, 2017. *Direitos Humanos, educação inclusiva e tecnologias digitais*. Novo Hamburgo, 2017.

Endereço para acessar o Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2759484555893820

***E-mail*:** jeferson@unesc.net

ÍNDICE REMISSIVO

Compreensão: 17, 19, 22, 24, 28, 44, 57, 69, 71, 74, 83, 84, 87, 90, 93, 94, 95, 97, 103, 107, 136, 137, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 153 e 161.

Conhecimento: 19, 22, 30, 31, 32, 33, 34, 74, 76, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 109, 111, 112, 117, 119, 123 e 161.

Diversidade: 82, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 102, 104, 107, 108, 109, 111, 112 e 130.

Ética: 16, 21, 39, 41, 49, 51, 62, 64, 88, 97, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 111, 125 e 130.

Futuro: 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 133, 136, 148 e 151.

Mundo: 21, 22, 23, 25, 26, 39, 40, 46, 47, 50, 51, 53, 58, 60, 64, 66, 70, 75, 76, 78, 82, 89, 93, 100, 103, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 118, 123, 125, 133, 137, 138, 141, 146, 149, 150, 151 e 154.

Origem: 19, 39, 41, 43, 45, 50, 52, 53, 72, 106, 112, 139, 140, 149, 150 e 157.

Realidade: 20, 51, 60, 63, 68, 69, 77, 78, 82, 84, 90, 101, 105, 107, 110, 117, 131, 133, 149, 150 e 156.

A filosofia, em suas variações e múltiplos desdobramentos, é assumida aqui, primeiro, como disposição horizontal, que procura responder "o que é filosofia?", e, segundo, como posição vertical, que se resguarda nos diversos autores e épocas. A forma assumida procura ir ao encontro daqueles que se dispõem a compreendê-la em sua diversidade e abrangência. Este livro, "Filosofia(s) sobre múltiplos olhares. Filosofia(s) para tempos presentes", é o resultado de posições heterogêneas que se abrem cada vez mais ao sentido de um movimento filosófico o qual se dispõe a ser presente e constante. A opção por diversos autores e abordagens foi assumida como exercício do filosofar e de sua capacidade de criar mundos. Nesse movimento, vemos tanto a fundação de cada um que aqui se dispõe a trilhar essas veredas, como a projeção de um por vir que inaugura outros espaços e tempos. Coube-nos resgatar o poder de inauguração e espanto do mundo. Os grandes mestres da filosofia nos convidam ao salto que realiza a mudança. A filosofia, na sua dialogação com o mundo e com os que nele habitam, procura aqui retomar o próprio filosofar em sua gênese e constituição. Temos nesta obra, portanto, textos que vão ao encontro daqueles que desejam acessar a filosofia na sua forma mais potente, o próprio filosofar.

unesc
Grupo de Pesquisa
LITTERA/GEFOCS
ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias