

SOBRE A ÉTICA DO FILÓSOFO E A UTILIDADE DA FILOSOFIA

Flavio Costa Balod
Universidade Santa Úrsula

Resumo: Os temas citados no título do trabalho apresentam-se no texto, não numa justaposição meramente contingente, casual, mas sim numa relação necessária: já que a ética tem que ser entendida em essencial relação com a política, ou antes, tem que ser entendida *como* política, coloca-se a pergunta a respeito da inserção sócio-política do filósofo, isto é, pergunta-se sobre as conseqüências ético-políticas do fazer Filosofia. Tem a Filosofia alguma conseqüência sobre a vida daqueles que com ela não estão minimamente preocupados, isto é, a imensa maioria da humanidade? Ou será que ela serve apenas ao deleite individual daquele que por ela se interessa? Mas, neste caso, ser filósofo não afeta em nada o ser-com-os-outros do filósofo, estudante ou professor de Filosofia?

Buscando apoio em Heidegger, principalmente, mas também em alguns outros dos maiores protagonistas da história da Filosofia, procuramos, neste texto, sugerir respostas para estas questões.

Palavras-chave: Comportamento, ser-aí, existência, ética, política.

Abstract: This paper puts together – in a non-contingent, non-casual fashion – the notions of Ethics, Politics and Philosophy. If Ethics must be understood within an essential relationship with Politics, or even better, if it must be understood as Politics, one should ask about the philosopher's socio-political insertion and the ethical-political consequences of philosophical practice. Does Philosophy have any influence on the life of those who

are not concerned about it; that is to say, most of humankind ? Or is its only role to entertain people who are personally interested in it ? But if this is the case, will the fact of being a philosopher affect in any way the *being-with-others* of the philosopher, the student or the teacher of Philosophy?

Mostly finding support in Heidegger, but also in other important names in the history of Philosophy, this paper intends to suggest some answers to these questions.

Key words: Behaviour, being-there, existence, ethics, politics.

Comportamento. Quando se fala do *comportamento* humano fala-se do *comportar-se* do homem. O verbo substantivado nos leva ao mesmo sentido do substantivo comum. E qual é o sentido deste *comportar-se*? Antes de mais nada é preciso notar que o termo resulta de uma composição: com-portar-se, portar-se com. Diz a mãe ao filho, determinando: “- Porte-se bem!”. E na volta, cobrando: “- Portou-se bem?”. Este *portar-se* significa estar, agir, com relação aos outros e às coisas que o cercam – no caso do filho, os cristais da casa. *Bem* ou *mal* referem-se às determinações deixadas pela mãe. *Com-portar-se* deixa explícito o indissociável *relacionado a* que qualquer estar no mundo encerra e, mais que isto, já expressa uma obediência, no relacionar-se, às exigências daquilo com que nos relacionamos para que com ele possamos estar em relação. Comportar-se = portar-se junto a.

Não que esta relação, esse com-portamento seja sempre benéfico para aquilo com que se está em relação. Isto é, o com-portamento do homem no que se refere, por exemplo, à natureza pode ser destruidor desta natureza com a qual ele se relaciona. E, por outra, nosso com-portamento em relação a nossos semelhantes, aos outros seres humanos, pode ser maldoso, mal-intencionado, pode ter o sentido de prejudicá-los. Mas seja com relação à natureza, seja com referência aos seres humanos, o com-portamento exigido é determinado pelo ser daquilo com que nos relacionamos. Correta ou incorretamente, não agimos com relação à natureza da mesma maneira que com relação às pessoas. O modo do relacionamento é outro.

A *ética* é o estudo do com-portamento humano, mas supondo que este com-portamento deva levar em consideração os desejos e/ou necessidades daquele(s) ou daquilo com que o ser humano se relaciona. Neste sentido a ética não pode ser meramente descritiva, senão que essencialmente normativa. Há necessariamente um *Tu debes* inerente a qualquer ética. O sentido ético do com-portamento do filho é definido pelas determinações da mãe, uma vez que a partir destas determinações podem as ações, as atitudes da criança ser qualificadas segundo o *bem* ou *mal*, qualificadas como boas ou más – com relação à mãe. Portanto, a partir do referencial ético é atribuído um terceiro sentido ao *com-* do com-portamento humano.

Não apenas o básico *estar relacionado a* de qualquer *estar no mundo* (de qualquer *ser*), nem somente também expressa-se no prefixo a necessidade de um modo adequado de relacionamento (bom ou mau), modo dependente daquilo com que se está relacionado. Com o referencial ético expressa-se no *portar-se junto* à atenção ao outro pólo da relação, não como simples objeto para mim ou meio para minha satisfação, mas como algo cuja existência autônoma em relação a mim precisa ser tomada em consideração e entendida como necessária (respeitada).

Mas a ética não pode ser característica do comportamento de qualquer ser, senão que exclusivamente do ser *humano*. Pois para que um comportamento possa ser determinado por uma ética é necessário que aquilo que se comporta possua os três primados (em relação aos outros entes) expressos por Heidegger no “Parágrafo 4” da “Introdução” de *Ser e tempo*. Isto significa: um primado ontico, que é aquele definido por ser o ser do ser-aí determinado por sua existência, isto é, o ser-aí não possui nenhum conteúdo substancial prévio ao seu existir, seu ser se constitui como existir¹; um primado ontológico, caracterizado pela compreensão de seu próprio ser que o ser-aí sempre exerce em sua existência; e um primado ontico-ontológico, estabelecido na necessária compreensão, pelo ser-aí, do ser dos entes intramundanos². Regressivamente (segundo esta “ordem” dos primados), um comportamento ético se constitui a partir da compreensão dos entes que nos cercam, em especial dos entes como nós, os outros seres humanos, e compreendidos exatamente nisto, na semelhança a nós; pela compreensão de como deve ser o nosso próprio ser para que ele se constitua também como ético; pela determinação de nosso ser-no-mundo, de nosso existir para que manifeste eticamente, pois *existindo* eticamente estaremos *sendo* éticos. Só o ente que possui como características essenciais estes primados pode ser capaz de ser tomado pela *empatia*, isto é, pela experiência de nos colocarmos no lugar do outro, de imaginarmos ser o outro, e a partir daí determinar regras para seu comportamento. O fenômeno da empatia fundamenta a regra ética básica que tem encontrado formulações diversas, tanto na religião quanto na Filosofia, desde o começo dos tempos e que diz que não devemos fazer aos outros o que não queremos que nos façam. Sendo aqueles três primados características exclusivas do ente humano, só ele é capaz de formular éticas e de tentar viver eticamente.

¹ Fazemos, aqui, referência ao sentido técnico dado por Heidegger, no citado “Parágrafo 4”, aos termos *existência* e *existir*. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

² A respeito do sentido de *intramundano*, vide *Sein und Zeit*, parágrafo 15.

Ora, o ser humano só pode existir como tal, como *humano*, em sociedade, isto é, na companhia de outros seres humanos, pois aquilo que é característico dele e de nenhum outro ente, que o define como *Dasein*, como ser-aí, é a abertura em relação ao ser que se manifesta e se reforça na linguagem, expressão do que Heidegger chama em *Ser e tempo* de ser-com (*Mitsein*) e meio de comunicação entre nós e os que como nós são abertura em relação ao ser – os outros seres humanos. Mas estar em sociedade com outros seres humanos exige uma determinada organização política que reja as relações entre os componentes desta sociedade, podendo ir esta organização desde as mais simples formas tribais até a democracia ocidental contemporânea. Ora, a compreensão do que deva ser um comportamento ético envolve, implica uma idéia do que deva ser a organização política entre os homens, pois se ser humano só é possível em sociedade, se estar em sociedade é definir um certo conjunto de normas éticas para que seja possível con-viver (pois os interesses dos homens são diversos), e se a política não tem outro sentido senão o de tornar possível a con-vivência dos seres humanos, então a organização política (buscando equilíbrio entre a diversidade de interesses) não tem outro sentido senão o de garantir a realização das regras da ética, das regras do con-viver. Portanto, todo comportamento ético aponta implicitamente para uma determinada organização política, e para ser mais rigorosamente nomeado precisa ser chamado de *ético-político*.

O que se pode dizer sobre o comportamento ético-político do filósofo? Ora, a pergunta se refere ao filósofo, isto é, àquele que faz, que está comprometido com a Filosofia. Portanto, pergunta-se a respeito das conseqüências ético-políticas de estar-se comprometido com a Filosofia, ou seja, pergunta-se sobre as conseqüências do fazer Filosofia sobre nossas relações com aqueles a cujos desejos ou necessidades devemos estar atentos, relações estas estabelecidas necessariamente em meio a uma organização política qualquer. Pergunta: exerce a Filosofia alguma ação, algum efeito sobre aqueles que não participam dela, sobre os não-filósofos? Tem a Filosofia alguma utilidade social, quer dizer, um sentido que não se restrinja à satisfação pessoal daquele que dela se ocupa, possa ele ser chamado de filósofo, professor ou estudante de Filosofia, sentido que justifique então, por exemplo, a manutenção de cursos de Filosofia em universidades públicas e gratuitas, sustentadas pelos impostos daqueles que, em sua imensa maioria, não têm nenhum interesse pelo assunto?

Para responder a estas perguntas é preciso que se responda, de algum modo, à pergunta sobre o ser da Filosofia mesma. Não é possível saber se o filósofo tem esta ou aquela característica determinada – como, por exemplo, a de ser ético — sem que se diga afinal o que é esta específica qualidade que o distingue dos outros homens em suas qualidades específicas: do pedreiro, do pescador, do agricultor, etc.. Pois perguntando pelo ser

ético *do filósofo* estamos supondo que o ser filósofo de algum modo determina o ser ético deste indivíduo em especial; não fosse assim, a pergunta nem se apresentaria. Mas se o ético é, então, de algum modo, determinado pelo filosófico, para definir o primeiro é necessário que antes se apresente o segundo em suas características essenciais.

O que é ser filósofo? É ocupar-se da Filosofia, estar comprometido com ela. É estar tomado pela Filosofia. Mas o que é a Filosofia? É um constante, um incessante, e o mais radical pôr em questão os fundamentos. Do quê? De todo e qualquer modo de ser do homem no mundo, e, em verdade, do que significa mesmo isto de ser *humano*, no sentido (heideggeriano) de que é ao homem e apenas a ele, ao ser-aí, que o ser se apresenta – se vela e se desvela. Mas este *pôr em questão os fundamentos* tem por objetivo expor, ex-pôr os fundamentos, fazê-los visíveis por meio da linguagem, do discurso. Ora, algo só se faz visível se se apresenta a nós com a necessária distância, não pode estar longe demais, mas tampouco perto demais. Envolvido com a prática, o homem se mantém tão junto à atividade que não encontra lugar aí um questionamento mais radical sobre a própria ocupação. Se parar para pensar sobre o que está fazendo o ser humano de imediato já não o estará fazendo, a não ser que isto que ele esteja fazendo seja mesmo teoria.

Filosofia é teoria, isto é, não é uma atividade caracterizada por uma imediata transformação ou manipulação dos entes intramundanos. Ou seja, Filosofia não é uma atividade prática. E, na verdade, de todas as atividades teóricas é a menos prática, quer dizer, é a mais distanciada dela, pois uma vez que é reflexão sobre os fundamentos pensa “para trás” em relação à prática, e não “para a frente”, isto é, procurando determinar novas e melhores técnicas que possam ser imediatamente implementadas. As diversas ciências particulares são em grande parte teoria, mas esta teoria liga-se ou procura ligar-se à prática, ou como reforço para si mesma ou como invenção de técnicas com fins industriais, médicos, etc. Na Filosofia tais preocupações com a prática não têm lugar.

E é este distanciamento da prática que suscita, por parte dos espíritos menos sofisticados, freqüentes desconfiâncias em relação ao sentido, ou melhor, à utilidade da Filosofia. Pois se esta atividade não se realiza numa modificação direta do mundo que nos cerca, para que é que serve? E esta desconfiância se agrava e se faz ressentimento pela constatação imediata de que se os indivíduos que se dedicam à Filosofia não se ocupam de “ganhar o pão com o suor do seu rosto”, então precisam ser sustentados. Se não plantam, não caçam, não pescam e não criam rebanhos, então para que se mantenham alguém tem de fazer tudo isto por eles. A pergunta é: por que se deveria fazê-lo? Isto é, por que se deveria fazê-lo numa sociedade democrática como a entendemos atualmente? Com relação a sociedades que

aceitem a escravidão ou que se organizem em regime de castas hierarquizadas a resposta não é difícil: as classes ou castas dirigentes fazem o que querem e as inferiores fazem o que lhes é mandado fazer, e assim é por direitos divinos ou direitos “naturais” – manda quem pode, obedece quem tem juízo. Mas numa democracia ocidental contemporânea, onde “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, como justificar, voltando ao que foi dito acima, a existência de departamentos de Filosofia em universidades públicas e gratuitas, sustentadas por impostos públicos?

Mesmo com relação àqueles que se sustentem por meio do ensino da Filosofia fora do serviço público ou do magistério em instituições de ensino, que consigam angariar um público cativo que pague pelo que privadamente ouça ou leia, mesmo com relação a estes tipos raros pode-se pôr em questão a legitimidade de sua ação. Não resolve o problema argumentar simplesmente que esta legitimidade é dada pela liberdade que numa democracia cada um tem de pagar pelo serviço ou pela mercadoria que quiser, pois o que se pergunta aqui não é se a Filosofia diverte ou dá algum conforto psicológico como se fosse uma terapia – talvez ilusória – mas se ela responde a uma necessidade básica do ser humano, de modo que a própria existência do filósofo seja inevitável e socialmente necessária.

“... a Metafísica é contudo real como disposição natural (*metaphysica naturalis*). Com efeito, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impelida pela sua própria necessidade, a razão humana progride irresistivelmente até perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por princípios daí tomados emprestados, e assim alguma metafísica sempre existiu e continuará a existir realmente em todos os homens, tão logo a razão se estenda neles até a especulação.”³

Deste modo afirma Kant ser inevitável o surgimento da Filosofia entre os homens. Tal *extensão até a especulação* se expressa por meio do espanto, do estranhamento em relação ao ser das coisas, em relação a que as coisas sejam, em relação, enfim, ao ser. Mas esta estranheza só ocorre se o envolvimento com a prática encontra um intervalo – na verdade é a própria estranheza, mesmo na forma de admiração, este intervalo. Quantas vocações filosóficas não terão despertado, tanto hoje quanto no passado, talvez mesmo na origem histórica da Filosofia, pela visão de um céu estrelado? E esta visão só é possível quando cessa a lida diurna, o ganha-pão do trabalho na colheita, e pode, então, o olhar se dirigir, do nível em que as mãos operam, para aquilo que está acima de nós, que muito nos ultrapassa, mas que é também, logo se percebe, condição de

³ I. KANT, *Crítica da razão pura*, in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultura, 1980. 31.

nossa possibilidade. Ou então em meio à própria prática se dá, como dito, o estranhamento. Porém este último só encontra desenvolvimento, só encontra expressão como teoria, como discurso, se há tempo para desenvolvê-lo assim. Já Aristóteles disse, de uma vez por todas, que a Filosofia requer o ócio. Riobaldo Tatarana, tempos depois, no sertão das Gerais, disse o mesmo:

“De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp’ro não fantasia. Mas agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia.”⁴

Uma vez que se tenha “os prazos”, o surgimento da Filosofia é inevitável. Pode-se desconfiar da Filosofia o quanto se queira, pode-se anunciar à vontade sua suposta caducidade que ela palpita sempre presente e retorna sem nunca ter estado ausente. Pois é constante junto a nós a presença do mistério e em nós a sensibilidade para o que é estranho e desconhecido.

Exerce, porém, a Filosofia alguma influência sobre a vida daqueles que não se interessam por ela, que podem ser felizes vivendo o curso banal do tempo, de seu tempo de vida? Age a Filosofia, mediata ou imediatamente sobre o cotidiano, sobre a prática rotineira dos homens? Antes de mais nada é preciso constatar que uma tal ação ou influência de modo algum pode ser a preocupação primeira daquele que se dedica à Filosofia. Se ela se constitui justamente por ser um distanciamento da prática, uma reflexão a respeito dos fundamentos, não se pode pretender que ela se comprometa com o aperfeiçoamento de uma prática determinada. Mesmo que isto eventualmente ocorra, Filosofia não é tecnologia. Pensando, como dito, “para trás” em relação à prática, a filosofia precisa estar liberta de compromisso com qualquer coisa que não seja busca da verdade, dos princípios e da coerência com estes princípios. E freqüentemente a verdade que se encontra e os princípios que são postos à luz contrariam as práticas socialmente adotadas, particularmente no que se refere à política – ainda que nosso fazer política pretenda ser edificante. Por isto o filósofo é aquele a quem cumpre dizer que “o rei vai nu”⁵. Mas se isto serve a este ou àquele objetivo prático, a este ou àquele fim político, isto tem importância nenhuma para o filosofar enquanto tal. O filósofo constata a nudez do rei porque não pode deixar de fazê-lo, e não porque queira favorecer o partido de oposição. Pode até ser que, levado pela própria Filosofia, o pensador adira ao partido de oposição; porém, isto será apenas consequência do filosofar. O

⁴ J. GUIMARÃES ROSA, *Grande sertão: veredas*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985, 9.

⁵ Fazemos aqui menção à história infantil “A roupa nova do rei”.

pensamento que se pretenda determinado por uma opção política poderá ser ideologia no sentido negativo que Marx dá ao termo⁶, poderá ser jornalismo ou panfleto, mas não Filosofia.

No entanto, a “abertura” em relação ao ser, a “clareira do ser” nomeada por Heidegger, que possibilita a consciência humana, determina, em vista deste fenômeno mesmo da consciência, que o homem se mova no mundo por meio de teoria e prática. Só é possível falar em prática supondo-se teoria. O animal, a rigor, não tem uma *prática*. Seu agir no mundo é sem reflexão, é constituído por respostas imediatas aos impulsos instintivos, às carências pelas quais é tomado: fome, sede, sono, sexo e, mesmo, sociabilidade. Só é possível nomear a *ação* como *prática* se tal ação supõe o distanciamento do mundo que dá lugar à teoria e que se define esse reforça por meio dela. A prática é a ação cujo sentido é dado pela teoria. Ora, mas se é assim, se a prática é determinada pela teoria (que, por sua vez, também é, pela prática, dialeticamente determinada) é possível pretender que a Filosofia, sendo a teoria por excelência, aquela que procura investigar com a maior radicalidade possível os fundamentos, é possível pretender que ela não tenha influência sobre a prática, sobre o agir do homem no mundo? Não, não é possível. A Filosofia se faz mundo sejam quais forem as mediações que se façam necessárias. E o filósofo acaba por intervir na vida dos homens, ainda que no mais das vezes, talvez, involuntariamente. Ainda que sua imagem para o comum da humanidade seja bem retratada por aquela história clássica sobre Tales de Mileto, a qual diz que o filósofo, tendo caído num buraco, ouviu de sua criada, que o ajudava a levantar-se: “- Se o senhor olhasse menos para as estrelas, saberia melhor o que se passa a seus pés...”⁷.

Dadas estas características da Filosofia, voltemos ao tema que motivou o percurso até aqui: a determinação do com-portamento do filósofo no que se refere ao convívio com os outros homens e no que diz respeito à organização política. Com vistas a isto abordaremos duas histórias a respeito de Heráclito, lembradas por Heidegger em seu texto “Der Anfang des abendländischen Denkens”⁸.

A primeira delas nos apresenta Heráclito junto ao fogo, aquecendo-se e recebendo a visita de estrangeiros. Percebendo hesitação nos visitantes, que não esperavam encontrá-lo em atividade tão prosaica, o filósofo os

⁶ Para Marx, em “A ideologia alemã”, as representações teóricas que os homens fazem de si mesmos são apenas “reflexo” do nível econômico, infra-estrutural, da sociedade, e freqüentemente tais representações são falsas, estabelecidas a partir dos interesses da classe que detém o poder econômico e, por conseqüência, o poder político.

⁷ G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 77.

⁸ M. HEIDEGGER, *Heráclito*, Rio de Janeiro: Relume Lumar, 2002, 36 e 37.

encoraja a entrar, dizendo: “Mesmo aqui os deuses estão presentes”. Heidegger interpreta estas palavras de Heráclito como um convite para que se perceba que o extraordinário, sendo aquilo que move e por onde se move o pensador, se inscreve e pode ser lido no que há de cotidianamente ordinário, comum — no aquecer-se junto ao fogo, por exemplo. Heidegger vai mais além: no “mesmo aqui” da exortação de Heráclito deve entender-se “apenas aqui” – *somente aqui*, no ordinário, se pode encontrar o extraordinário. Podemos, no entanto, afirmar que não tem sido outro o modo de proceder da Filosofia desde sempre. É sempre do simples e do banal que parte o pensamento para chegar ao que é fundamental, ao que é *physis*, idéia, substância, *cogito*, categorias *a priori*, espírito absoluto, clareira do ser. Pensemos em Descartes, na “Meditação Segunda”, considerando de que modo chegamos ao conhecimento: “Começamos pela consideração das coisas mais comuns e que acreditamos compreender mais distintamente, a saber, os corpos que tocamos e que vemos (...). Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colméia...”⁹.

Do mesmo modo, nos *Diálogos* de Platão, o estímulo primeiro da conversação é, freqüentemente, algum acontecimento banal. Os ambientes mesmos em que se passam os diálogos são normalmente cotidianos – e dado o modo como Sócrates entendia e exercia o filosofar, não poderia ser diferente. Também Hegel vem nos alertar: “Mas, precisamente, investigar aquilo que se supõe como conhecido, aquilo que cada um pensa que já sabe bastante, isto é o próprio da Filosofia”¹⁰. Na banalidade do dia-a-dia, naquilo que é cotidiano encontra o pensador estímulo e material para pensar. Por isto, de modo algum se deve esperar do filósofo isolamento do convívio humano numa atitude artificial, numa afetação de que a ele lhe interessa apenas o que é raro, incomum, extraordinário. Sendo assim, Heráclito, mesmo percebendo a motivação inadequada que levou os visitantes até ele, convida-os a entrar convidando-os à Filosofia – ainda que na certeza de não ser compreendido. Porém, certamente é preciso ver no convite do filósofo mais que a busca de uma distração egoísta pela companhia dos visitantes, assim como, também, mais que a procura, por parte do filósofo, pela Filosofia, pelo filosofar que a presença dos estranhos, por serem possíveis interlocutores, poderia proporcionar. Nestas hipóteses Heráclito considerá-los-ia como meio, ou para o entretenimento ou para o filosofar. Mas o grego vai além: se os convida à Filosofia, não é para simples benefício dele, pensador, nem tampouco pelo bem da Filosofia: há na chamada que lhes faz uma exortação a que filosofem por eles mesmos, para que se dêem conta do extraordinário, da invisível presença dos deuses.

⁹ R. DESCARTES, *Meditações*, in: “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 96.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Introdução à história da Filosofia*, São Paulo: Hemus, 1976, 32.

A segunda história mostra Heráclito jogando dados com crianças no templo de Artêmis. Cercado pelos efésios, espantados por vê-lo em atitude tão prosaica, tão pouco compatível com a que esperariam de um pensador, ou simplesmente de um adulto que deveria estar se dedicando a ocupações mais sérias, Heráclito lhes diz: “- Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da polis com vocês?”.

A partir desta história, Heidegger sugere uma determinação do pensamento de Heráclito “pela proximidade do jogo” e a possível revelação de “algo como um jogo (...) no pensamento pensante do a-ser-pensado”, isto é, na Filosofia. Não procurarei aqui interpretações neste sentido. Faço apenas um comentário sobre o conteúdo ético da atitude de Heráclito. Antes de mais nada, com relação às crianças: o filósofo buscou na companhia delas um real divertimento, à parte o fato de que, como sugere Heidegger, talvez também no jogo o pensador buscasse o pensamento. Ele estava todo inteiro ali, como companheiro de folguedo. As crianças não eram para ele um instrumento, um meio para afrontar ou “chocar” os efésios. Sua irritação, demonstrada nas palavras que dirige a estes últimos, nada tem de programada, de calculada; é real, pois foi antecedida pela surpresa de ver a brincadeira atrapalhada pelo assédio dos que cercaram a ele e aos pequenos. Seu comportamento no que se refere às crianças foi estritamente ético.

Terá sido também com relação a seus concidadãos? Seria ético o abandono por parte do filósofo da discussão dos problemas da cidade para se dedicar a um divertimento infantil? Se aceitamos a sugestão de Heidegger, de que também ali buscava o pensador o pensamento, a resposta deve ser afirmativa, pois pensar é o que se espera como atitude conseqüente do filósofo. Mas sabendo nós o que pode ser a atividade política como busca do poder pessoal sem preocupação autêntica com o coletivo, ou como mera exposição despudorada de vaidades, então mesmo se considerarmos o jogo com as crianças como simples passatempo, precisamos ver aí uma atitude ético-política mais correta do que seria a eventual participação nos mexericos politiqueros da cidade. A não participação no mal pode ser uma forma de manifestar o bem.

Claro que isto não pode ser levado a extremos. A omissão só pode ser a melhor opção até certo ponto. Mas, caso constate a impossibilidade de influir nos assuntos públicos, o que cabe ao pensador é se ocupar do pensamento com toda a radicalidade possível, e inclusive sem a preocupação imediata de se fazer compreendido. Para quem vive imerso no cotidiano, no rotineiro, no ordinário, pode ser imediatamente acessível o extraordinário? Lembremos da imagem que Platão apresenta na alegoria da caverna, de um dos prisioneiros arrastando-se até a boca da caverna e sendo temporariamente cegado pela luz do Sol, que não é ali outra coisa que a luz

do pensamento. Por isto foi Heráclito chamado de “o obscuro”, e por isto passou à história com a imagem de misantropo, de altivo e orgulhoso. Estes são qualificativos desde sempre próximos aos filósofos. Pois o pensador, sendo aquele que sabe o que é preciso prezar e preza, é também aquele que despreza. É aquele que desdenha e que renega todo interesse mesquinho e todo contentamento com o mediocre, refestelo no vulgar.

Nesta contradição vive o pensador e desta contradição vive o pensamento. Também Zarathustra sentiu necessidade de um dia ir juntar-se à humanidade¹¹. O filósofo não pode apartar-se completamente do convívio humano, pois a partir do diálogo, do simples e do comum medra a Filosofia. Mas frequentemente será incompreendido e com igual frequência lhe será necessário o isolamento. Porém a situação e o destino humanos não são nunca, para ele, indiferentes. A política está sempre presente como preocupação do pensador, mesmo que às vezes o mais coerente seja apartar-se da politiquice que se faz na ágora. Como lhe seria possível a indiferença com a situação política se sua procura é a da determinação da idéia de Bem, à qual se submete a de Justiça (Platão), se sua busca é expressar a comunhão que o Espírito Absoluto ganha consigo mesmo por meio da humanidade finita (Hegel), se seu intento é o de determinar o sentido do Ser que se expressa com primazia neste ente que é o *Dasein* (Heidegger)? À parte o sentimento de solidariedade e o horror emocional à injustiça por que possa ser tomado, é por coerência filosófica, por compromisso com a definição dos fundamentos do humano ser-no-mundo que a política chama a atenção do filósofo.

No que diz respeito a Heráclito, se Heidegger tem razão quando afirma que “no modo grego de pensar o cuidado com a presença dos deuses” era “a forma mais elevada de cuidar da polis”, então o pensador grego se mostrou o mais atencioso possível à política, posto que entregou à deusa, honrando-a, seus escritos, depositados no templo de Artêmis. Em seus deuses têm encontrado sempre as comunidades humanas sentido para elas mesmas. Os estranhos, estrangeiros, sempre o foram pelo fato de honrarem outros deuses. Portanto, podemos dizer que na dádiva silenciosa de Heráclito houve muito mais ética, muito mais política do que em vazios debates acalorados na praça pública.

Em nossos dias a democracia representativa, tal como entendida no ocidente, parece ser o modo de organização política da sociedade mais conforme às crenças estabelecidas pelas ciências contemporâneas, crenças tais como a de que não há mandado divino a investir monarcas e suas dinastias, e a de que as diferenças raciais entre os seres humanos são mais

¹¹ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, v. 4, herausgegeben von Colli und Montinari, Berlin: de Gruyter, 1988.

“cosméticas” do que qualquer outra coisa, isto é, são relativas meramente à aparência, não denotam desigualdades quanto às capacidades intelectuais, ou não são ao menos justificativas legítimas para escravidão ou desigual oferta de oportunidades. A democracia seria, portanto, a forma de organização política filosoficamente mais defensável – à parte o fato de que os modelos econômicos ligados a ela sejam desde há muito, por várias razões, criticáveis. E, de fato, parece haver uma relação constante entre a democracia e a Filosofia, entendendo-se a primeira como organização política em que pode haver livre expressão do pensamento. Historicamente esta relação é verificável: as cidades da Ásia Menor em que apareceram os que foram chamados de primeiros filósofos eram politicamente bastante abertas e a Atenas de Sócrates, Platão e do jovem Aristóteles é lembrada como berço da democracia. A Alemanha da segunda metade do séc. XVIII e começo do séc. XIX, embora fosse uma monarquia absoluta, tinha como vizinha a França da Revolução de 1789 servindo de inspiração para a geração de gênios que constituiu o Idealismo Alemão, e como governantes Frederico, o Grande, que governou de 1740 a 1786, era amigo de Voltaire e favorável à tolerância em matéria religiosa, e Frederico Guilherme II (n. 1744, m. 1793), que ao final do seu reinado “começara a introduzir as idéias do Iluminismo nas escolas e universidades”¹². Parece, portanto, que a Filosofia é favorecida por ambientes politicamente mais abertos – qual foi o pensador gerado em Esparta ou na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas? Mas o surgimento da Filosofia em meio à democracia, mais que uma ocorrência casual, talvez seja algo requerido pela própria ambiência político-social. Não quero afirmar com isto uma rigorosa relação de causa e efeito entre uma coisa e outra, mas sim sugerir que a democracia, uma vez que admite a mudança, a transformação, o contraditório, precisa da Filosofia para o auto-aperfeiçoamento que se pretende ser uma das características essenciais deste regime político.

Mas, caso aceitemos como verdadeiro que a democracia precisa, para sua manutenção e aperfeiçoamento, do pensamento filosófico, temos, então, respondidas as perguntas antes levantadas sobre a legitimidade da institucionalização do ensino de Filosofia e sobre os motivos pelos quais o filósofo devesse receber seu sustento da comunidade – quem sabe mesmo ser, a expensas do Estado, nutrido no Pritaneu¹³. É um pressuposto da democracia que haja cidadãos conscientes, capazes de reconhecer seus direitos, lutar por eles e exercer a crítica na participação política. Ora, a crítica mais radical e a consciência mais aguda encontram-se no pensamento filosófico. Mesmo que se considere estes pressupostos da democracia como parte de um projeto iluminista-positivista que dá hoje sinais de cansaço, é possível entender atualmente a democracia de outro modo?

¹² In “Os Pensadores”, vol. *Hegel*, São Paulo: Nova Cultural, 1991, VIII.

¹³ PLATÃO, *Defensa de Sócrates*, Madrid: Aguillar, 1981, 214.

Quanto ao imperativo ético, ao *Tu debes* que se disse acima ser inerente à ética, de que modo se apresentaria com relação ao filósofo? Bem, ao filósofo, também foi dito antes, cabe fazer Filosofia antes de mais nada. Poder-se-ia, então, pelo menos exigir dele coerência entre suas ações e seu próprio pensamento. Mas esta é uma exigência supérflua, pois o pensador não pode viver de outro modo. Fidelidade do agir em relação ao pensar é uma condição do ser filósofo, e a eventualidade da discrepância entre ambos traz para o pensador a angústia maior. Pois “fazer” Filosofia significa *viver* Filosofia, Heráclito o mostrou. Para alguns esta é a única possibilidade. Mas, é possível – e creio que Hegel o afirmaria –, é possível que só aí exista mesmo liberdade.

Endereço do Autor:

Rua Silva Teles, 31 apto. 201
20541-110 Rio de Janeiro — RJ

