

MORTE E VIDA DA FILOSOFIA

Henrique C. Lima Vaz, S.J.
Fac. Filosofia CES—SJ (BH)

Morte e vida da Filosofia é um título provocativo para uma aula que pretende encerrar uma semana de profundas e eruditas dissertações e discussões em torno de alguns problemas filosóficos fundamentais. É um título que procura pôr em relevo um perfil da situação da Filosofia na cultura contemporânea em que ela aparece de um lado como *in extremis*, quase a exalar seu último suspiro segundo diagnosticam alguns dos seus próprios cultores e, de outro, mostrando uma surpreendente vitalidade como atesta, por exemplo, essa Semana Filosófica que estamos encerrando. Situação paradoxal, essa, da Filosofia na cultura contemporânea! *Quasi moriens et ecce vivit!* É justamente em torno dessa situação que versará nossa aula conclusiva. Por quê? Em primeiro lugar porque estando a completar meio século, nossa Faculdade de Filosofia, na qual me matriculei há exatamente 48 anos, torna-se imperativo justificar as celebrações que comemoram essa data, para que elas não possam ser confundidas com um fim de velório diante do esquife dessa Filosofia cuja morte vem sendo anunciada há, pelo menos, 150 anos. Em segundo lugar por que, em contraposição à proclamada morte da Filosofia, é necessário demonstrar que ela vive pura e simplesmente porque é *vivida*, ou seja, porque a vitalidade extraordinária do pensamento filosófico produz seus frutos em todos os campos da cultura contemporânea, onde quer que se levantem aqueles problemas que só podem ser afrontados pela coragem de filosofar.

Talvez uma das razões para esse anúncio repetido da morte da Filosofia seja a dificuldade de encontrar o seu lugar socioepistemológico, como hoje pedantemente se diz, em meio a essa

profusão quase infinita de formas de cultura que dão ao universo simbólico do homem contemporâneo a feição de uma densa floresta onde as árvores se perdem na confusão inextricável dos ramos. Onde se situará aí a Filosofia, ela que, desde Platão e Aristóteles, pretendeu ao título de *scientia rectrix*, de saber arquetônico, e da qual se poderia dizer, como de Roma entre as outras cidades nos versos célebres de Virgílio, (...) *inter alias caput extulit... quantum lenta solent inter viburna cupressi* (Eclog. I, 25-26)? Na verdade, o enorme desenvolvimento do saber científico e a proliferação sem fim das formas de cultura se, de um lado, levaram alguns desiludidos filósofos a não encontrar mais o lugar da filosofia na floresta do conhecimento e a proclamar sua morte, de outro ofereceram as condições para que o persistente exercício do filosofar tomasse uma consciência cada vez mais nítida e, provavelmente, definitiva, do essencial *atopismo* da Filosofia, da impossibilidade de circunscrevê-la a um espaço metodológico abstrato onde ela teria seu lugar assegurado ao lado de outras ciências. Com efeito, o lugar da Filosofia, como o do centro da esfera infinita de Nicolau de Cusa e de Pascal, é *partout et nulle part*. Onde quer que, no imenso campo da cultura, brote a interrogação humana, ela brota de uma raiz filosófica. Vale dizer que a radicalização da *pergunta* (literalmente, descer às raízes), qualquer que ela seja, encontra um lugar possível da Filosofia. Nesse sentido, se é permitido assinalar para a Filosofia um lugar e um tempo de nascimento (convencionalmente, a Grécia no século VI a.C.) é justamente porque aí aconteceu um primeiro “descer às raízes”, quando a interrogação sobre o *kósmos* partiu em busca da *arquê* explicativa primordial, não mais recebida do *mythos*, mas demonstrada pelo *lógos apodeiktikós*, pela razão demonstrativa.

É caminhando à luz desse sol da Filosofia que se levantou na Grécia há 2.600 anos, e deixando-nos guiar por ele que nossa aula percorrerá três estágios: 1. Significação ideo-histórica da anunciada morte da Filosofia; 2. A vida da Filosofia; 3. Tradição e contemporaneidade na vida filosófica da Faculdade de Filosofia do CES—SJ

1. A morte da Filosofia

Pelo menos desde há 150 anos, quando o solene anúncio da morte da Filosofia foi proclamado pelo filósofo polonês Augusto von Cienkowski, o provável criador do termo *Historiosofia*, e pelo seu contemporâneo Karl Marx, esse tópico vem ocupando lugar de destaque na literatura que, paradoxalmente, continua a ser considerada filosófica. Outro filósofo polonês, este, nosso contemporâneo, o professor Leszek Kolakowski nos diz no seu recente *Horror*

1. Ver L. Kolakowski, *Horror Metafísico*, (tr. port.), Campinas, Papirus, 1990, p. 13.

*Metafísico*¹ que, no entanto, a Filosofia “seguramente e felizmente pode sobreviver à sua própria morte mantendo-se ocupada em provar que de fato morreu”. Tratar-se-ia, portanto, do primeiro caso de um defunto a fornecer seu próprio atestado de óbito já que, aparentemente, nem ele mesmo nem os outros vivos acreditam na sua morte. Mas se aceitarmos o auto-atestado do seu próprio óbito pela Filosofia, pelo menos daquela que, ao se declarar morta, sobrevive numa torrencial produção bibliográfica acerca das razões e circunstâncias da própria morte, teríamos de considerar esta Semana Filosófica e tantas outras pelo mundo e, mais, Colóquios, Congressos, Seminários, Faculdades que se dizem de Filosofia, uma seqüência de intermináveis ritos funerários em que a morta-viva Filosofia canta, ela mesma, a elegia do seu próprio fim.

Mas esse é o aspecto anedótico do tema da “morte da Filosofia”. Na verdade, ele é, à luz de uma sintomatologia da crise da nossa civilização, muito mais grave e sério. Não vamos disputar em torno de referenciais cronológicos, mas creio que podemos dizer que há pelo menos três séculos, desde os idos de 1700, o Ocidente mergulhou numa profunda crise de civilização, bem diversa, na sua essência e nos seus efeitos, de outras conhecidas pela humanidade ao longo da sua história. Essa crise foi bem caracterizada por Henri Bergson ao dizer, numa comparação que nos lembra fenômenos de teratologia do crescimento, que o corpo da civilização cresceu enormemente, mas a alma ficou pequena para tão grande corpo; e ela reclama então *un supplément d'âme*². Ora, por longo tempo a Filosofia, como exercício da Sabedoria ou forma mais elevada da “inteligência espiritual”³ teve seu lugar na própria essência da “alma” da nossa civilização.

2. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la Religion*, ap. *Oeuvres*, (éd. du Centenaire), Paris, PUF, 1959, p. 1239.

3. Sobre o conceito de “inteligência espiritual” ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 243-260.

Se quisermos usar uma metáfora geométrica poderemos dizer que a Filosofia foi, por longos séculos, um dos pólos da elipse que circunscrevia o espaço simbólico da Civilização Ocidental, o outro sendo o Cristianismo cuja morte se tenta também inscrever, de todas as maneiras, no obituário da História. Assim, o tema da morte da Filosofia pode ser considerado, com razão, um dos fios hermenêuticos mais seguros para nos conduzir ao coração da crise de civilização que vivemos. Não é nosso propósito aqui seguir passo a passo esse fio. Se, segundo a diagnose bergsoniana, nossa civilização mostra um corpo muito grande para uma alma muito pequena, parece evidente que esse grande corpo é formado sobretudo pela enorme acumulação de meios e recursos materiais postos à disposição do homem, ao passo que a pequena alma permanece obstinadamente presa à razão puramente instrumental e incapaz de definir fins e valores ade-

quados às dimensões e à audácia da aventura humana nesse mundo prodigiosamente dilatado. Ora, tomar como tarefa a busca dos fins e a proposição dos valores é a própria razão de existir da Filosofia e sua morte não pode deixar de ser anunciada quando a civilização volta as costas à interrogação sobre os fins e se entrega freneticamente à fruição dos meios. Acontece porém que, embora nascida e crescida num ciclo particular, o ciclo helênico-cristão da civilização humana, a Filosofia se mostra desde o seu aparecimento como um fato universal da Razão interrogante, um *factum rationis* primordial, como diria Kant. Quando o pensamento filosófico, após dois séculos, alcançou uma vigorosa e esplêndida maturidade com Platão e Aristóteles, o então jovem Aristóteles viu, com intuição profunda, essa unidade indissociável entre Filosofia e Razão desde o momento em que essa assume plena consciência de si mesma como Razão demonstrativa. O célebre dilema do *Protrético*⁴ permanece desde então inscrito à entrada do templo da Filosofia e há que submeter-se à sua lógica inflexível para nele entrar: só filosofando se pode tentar provar que não se deve filosofar. A Filosofia é, pois, imortal como a própria Razão, desde o momento em que essa se faz interrogante e demonstrativa; pois, fazendo-se tal, ela não pode deixar de descer às raízes de onde nascem as interrogações (que Platão e Aristóteles exprimiram com a atitude do *thaumázein*, do admirar-se) e onde se entrelaçam as razões primeiras de ser e de agir. Para que a Filosofia possa morrer é necessário que a busca dessas razões deixe de ser um dos pólos orientadores da inquietação humana. É preciso, pois, que o homem, segundo a imagem que dele começa a predominar na nossa civilização como epítome da crise a que acima nos referíamos, deixe de ser o *animal inquietum* e descanse afinal na planície sem fim dos bens que se oferecem à satisfação das suas necessidades vitais imediatas, tornando-se definitivamente um animal satisfeito. Aí a Filosofia morreria de inanição porque não é esse seu alimento substancial. A Razão teria cessado então sua atividade interrogante e o homem-robô dominaria a terra. Mas então não haveria ninguém para anunciar a morte da Filosofia porque não se encontraria lugar, nos programas que predeterminariam o comportamento humano, onde registrar esse obscuro trespasse.

4. Aristóteles, *Protreptikós* (*Fragmenta selecta*, ed. Ross, p. 28).

2. A vida da Filosofia

Enquanto não chegarmos lá — e a nossa esperança é a de que a humanidade nunca chegue a tal extremo — a Filosofia continua a *viver*, pois sua vida é consubstancial à nossa Razão interrogante. No momento em que o homem — e esse fato ficou registrado nos textos fragmentários que nos vieram da Grécia no século VI a.C. —

foi buscar na própria Razão, não apenas enquanto organizadora de símbolos, mas enquanto geradora de *razões*, as respostas às perguntas que a mesma Razão vinha fazendo. Desde que o primeiro brilho de inteligência luziu no olhar do *homo sapiens*, nasceu a Filosofia e, com ela, a Ciência. A partir daí uma inquietação de tipo diferente passou a habitar o espírito humano, e é essa inquietação que está na origem da Filosofia: não já apenas a inquietação em face do desconhecido, que é própria do primitivo, mas a inquietação pelo ainda não-conhecido e para cujo conhecimento a Razão se atira com prodigioso ímpeto, o que levou Platão a falar de um *eros* filosófico e a dizer que o filósofo deve lançar-se à busca da verdade “com toda a alma” (*syn olê tê psychê*, *Rep.* VII, 518 c) e Aristóteles a inscrever na porta de entrada da sua *Metafísica* “é a natureza que impele todos os homens para o saber” (*pántes ánthropoi tou eidénai orégontai physei*, *Met.*, I, 1, 980 a 18). Podemos denominar justamente essa inquietação uma “inquietação metafísica” pois ela atravessa de parte a parte a *physis*, a natureza visível e experimentável e penetra até as questões últimas que não podem ser circunscritas pelo contorno espaço-temporal da *natureza*. Kant reconheceu nesse *élan* infinito da pergunta uma necessidade incoercível da Razão humana e assim atingiu com profundo olhar, como grande filósofo que era, a própria fonte da vida da Filosofia.

A vida da Filosofia é, pois, a vida da nossa Razão interrogante formulando dentro do espaço do seu operar racional as perguntas essenciais e aí construindo a resposta, mas fazendo, ao mesmo tempo, a decisiva experiência intelectual de que a resposta está sempre preme de uma nova pergunta e de que, portanto, a inquietação sem fim recomeça. Esse o ritmo de vida da Filosofia, assim como o evocou magnificamente o filósofo alemão Peter Wust na sua celebrada obra *Ungewissheit und Wagnis* (“Incerteza e Risco”, 1ª ed., 1937). Em outras palavras, a Filosofia, na sua inquieta vida, não tem de se haver com o repouso do sétimo dia, mas com as surpresas dos seis dias da criação. A exaustão da pergunta filosófica numa resposta definitiva e final assinalaria, esta sim, o fim da Filosofia não como morte, mas como consumação, mas ao filósofo não cabe, por definição, falar sobre ele.

Sendo a vida da Filosofia a vida da nossa Razão interrogante, toda a História da Filosofia pode ser lida como o emergir, sob céus culturais diversos e sob constelações diversas das idéias diretrizes da civilização, das mesmas perguntas primeiras que a Razão tem diante de si e que renascem sob nova forma naquela conjuntura ideo-histórica. Perguntas germinais, das quais re-

cebe seiva e vida a árvore da Filosofia. Para evocar alguns paradigmas clássicos do pensamento filosófico ao longo da sua história, lembremo-nos de que Platão teve como alvo da sua pergunta fundamental a *Idéia*, Aristóteles a *Substância*, Plotino o *Uno*, Tomás de Aquino *Deus*, Descartes o *Cogito* e Kant como que reuniu nas quatro perguntas célebres as sementes de vida da Filosofia:

o que posso saber? Quid sciamus de rebus quibuslibet? — 1781
o que devo fazer? Quid mihi obest? — 1785
o que me é permitido esperar? Quid mihi sperandum est? — 1785
o que é o homem? Quid sit homo? — 1787

De cada uma dessas perguntas kantianas outras nasceram e se entrelaçaram para formar, usando uma comparação que vem de Descartes, a frondosa árvore da Filosofia contemporânea. Árvore cuja vida refuta, numa irretorquível atestação *de facto*, os anunciadores da “morte da Filosofia”.

Nossa Semana Filosófica foi, justamente, um desses fatos atestadores da vida da Filosofia, e se bem considerarmos seus temas fundamentais, veremos que eles podem ser organizados em torno das interrogações kantianas na sua refração na tradição filosófica ocidental na qual estamos situados e que é, para nós, nosso concreto *initium philosophandi*, e na atualidade viva do pensamento filosófico, em razão da qual estamos aqui reunidos. Considerando essa relação entre as perguntas kantianas e os temas da nossa Semana estaremos, ao mesmo tempo, nos encaminhando para a terceira parte da nossa aula.

A interrogação sobre *o que posso saber* situa-nos no terreno do tema *Ontologia e História*. Com efeito a Ontologia, entendida como ciência que se ocupa com os conceitos supremos da nossa Razão — o *ser*, suas propriedades e os princípios que regem o pensamento do ser — e com os conceitos que ordenam a multiplicidade dos *entes* — as *categorias* — designa classicamente a última fronteira, infinitamente remota aos olhos da experiência imediata, até onde pretende alcançar a audácia do saber humano. Já a História, ocupando-se com a temporalidade do ser humano, inscrita em eventos que têm lugar na Natureza e na Sociedade, parece desenhar um contorno aparentemente intransponível à legitimidade da nossa atividade cognoscente. Tal o dilema que Kant deixou como herança às filosofias que vêm depois dele e que se exprime na oposição entre *conhecer* e *pensar*. O titânico intento hegeliano de reunir Metafísica e História ficou como momento inaugural e emblemático de um dos grandes desafios teóricos que a filosofia contemporânea continua a ter diante de si e que procuramos reviver aqui nas nossas reflexões e discussões sobre Ontologia e História.

O tema *Ética e Cultura* move-se no âmbito da pergunta *o que devo fazer?* Ainda aqui é a instigação vinda de Kant, e que o Prof. Guido A. de Almeida evocou brilhantemente na sua exposição, a nos colocar face a face com o problema, hoje reformulado em contexto de extrema complexidade, que Hegel designou como passagem da Moralidade, onde reina a exigência kantiana da universalidade da norma, e da Eticidade ou da vida ética concreta, refratada na enorme pluralidade histórica das culturas. Retomando os termos da pergunta kantiana, é lícito, parece-me, caracterizar o centro das nossas preocupações em torno do tema *Ética e Cultura* como estando constituído pelo imperativo de conciliar a necessidade do *dever* com a contingência de um *fazer* solicitado pela infinita diversidade das situações num mundo em vertiginosa aceleração histórica.

O que me é permitido esperar? Eis aí uma pergunta que nos envolve inapelavelmente com a *vexatissima quaestio* sobre as relações entre *Filosofia e Cristianismo*. Trata-se, com efeito, na intenção kantiana, de repropor ao homem moderno aquele problema dos *fins* — fim da História e fim da vida humana — que dominou os espíritos na Antigüidade tardia, ao tempo da primeira expansão do Cristianismo, e que, segundo M. T. Varrão e Santo Agostinho (*De Civitate Dei*, XXI, 1) é o único objeto e o único alvo da Filosofia. Ora, na tradição cultural do Ocidente as duas grandes palavras que se propunham acalmar a inquietude dos homens e da sociedade sobre seus verdadeiros fins foram proferidas pela Filosofia e pelo Cristianismo. Donde a fecunda e mesmo grandiosa *concordia discors* que nos longos séculos da cultura cristã se estabeleceu entre as duas grandes mensagens espirituais que plasmaram a alma da nossa civilização e da qual nasceram a Teologia da História de um lado e a Filosofia da História de outro, essa não sendo, pelo menos segundo a tese conhecida de Karl Löwith, senão a secularização daquela. O exemplo de Kant e Hegel e, como prova *e contrario*, a recusa de qualquer terreno de diálogo entre Filosofia e Cristianismo que, sob formas diversas, vem sendo reiterada de Feuerbach a Heidegger, mostra que, na tradição Ocidental, a Filosofia tem no Cristianismo seu interlocutor privilegiado. De resto, ao retomarmos essa questão estamos aqui recuperando, de certo modo, toda a história da Filosofia, pois, como mostrou brilhantemente, entre outros, Werner Jaeger, ela tem na religião grega uma das suas origens; e como Etienne Gilson dedicou-se a provar à saciedade, foi o diálogo entre Filosofia grega e Cristianismo, sobretudo nos séculos de fé ardente e inquieta conhecidos como Idade Média, a abrir à Razão interrogante o caminho para as grandes questões que, a partir de Descartes, passaram a dominar a filosofia moderna.

Enfim, a pergunta *o que é o homem?*, na qual, segundo Kant, todas as outras irão desaguar, leva-nos ao próprio coração do tema *Antropologia e História* com o qual encerramos a nossa Semana. Pois é a pensar e a viver a História na infinita complexidade de todos os fios que a tecem, no irresistível movimento que a impele a tornar-se história *universal*, e no peso da imensa responsabilidade ética que ela coloca hoje sobre os ombros dos seus atores e protagonistas, que a Filosofia é convidada em nossos dias. Agora como nunca torna-se uma dramática necessidade para a Filosofia obedecer à injunção hegeliana de “captar o próprio tempo no conceito”. Nessa perspectiva, a interrogação sobre o homem distendido entre a *teoria* e a *práxis*, ou, para usar os termos kantianos, entre o *racional* e o *pragmático*, apresenta em nossos dias o paradoxo de elevar-se em meio à imensa soma de conhecimentos sobre si mesmo que o homem acumulou nas chamadas “ciências humanas”. Há aqui uma “douta ignorância”, mas em sentido inverso ao daquela que celebrou Sócrates: um não *saber* o que *é* o homem em meio a tantos *conhecimentos* que se acumulam *em torno* do seu mistério essencial.

É dentro do espaço conceptual circunscrito por essas quatro perguntas que se desenvolve o labor filosófico na nossa Faculdade. Como a vida filosófica é hoje aqui vivida, isto é, pensada, pois pensar é a vida da Filosofia, eis o tema que nos ocupará na terceira parte desta aula.

3. Tradição e contemporaneidade na vida filosófica do CES

Trata-se agora de considerar as reflexões anteriores no seu *Sitz im Leben*, ou seja, na vida da Faculdade que está completando 50 anos. Pretendo fazê-lo a partir da minha própria experiência e, portanto, da visão que tenho do que foi o desenrolar da vida filosófica nesses anos de vida da nossa Faculdade. Penso poder fazê-lo, pois aqui fui aluno e professor e porque vejo minha vida confundida, de certo modo, com a vida desta Faculdade desde a sua fundação (assisti à solenidade de ereção canônica da Faculdade em 1941 e, dois anos depois, nela me matriculei).

Para mim, o exercício do ato de filosofar é sempre uma “rememoração” (uma *Erinnerung*, como diria Hegel), e uma “atenção” que podemos chamar conceptualizante, ou seja, pensada, refletida e discursivamente explicada, à realidade. Duas dimensões que nascem da mesma origem do ato de filosofar — ou da decisão de filosofar, da qual fala Hegel — e que definem o espaço espiritual

onde a Filosofia tem a sua morada e onde vive. Filosofia é *anámnese* — recordação — e é *nóese* — pensamento. Na verdade, toda cultura é *anamnética*, pois nem os indivíduos nem as sociedades podem viver sem continuamente recuperar sua vida vivida — seu passado — para nele perscrutar as razões da sua vida presente. Mas a Filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente o seu próprio passado — unir *anámnese* e *nóese* — e, nessa rememoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem e, assim, cumprir o destino que, ainda segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência: captar o tempo no conceito — o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar. É essa modalização temporal do ato filosófico que torna a Filosofia estruturalmente *moderna*. A Filosofia que não o for não é Filosofia, mas inventário ou arqueologia de idéias mortas. Esse labor, que tem a sua insubstituível utilidade, cabe a eruditos, não a filósofos. História da Filosofia é outra coisa, está integrada no exercício do filosofar e, por isso, só um verdadeiro filósofo pode ser um grande historiador da Filosofia como Hegel o foi de maneira exemplar.

Assim, tradição e contemporaneidade entrelaçam-se indissoluvelmente no ato filosófico: no ato de pensar filosoficamente, seja meditando e investigando, seja ensinando, seja aprendendo. ☞

Ao longo dos meus primeiros anos nesta Faculdade, era o fio da tradição o que mais nos ligava ao ato de filosofar. Na verdade, estávamos presos pelo vínculo de diretrizes normativas a uma tradição eminentemente seletiva. Essa tradição veio a codificar-se, de certo modo, como que num conjunto de estereótipos conceptuais que encontrou guarida na produção manualística da chamada neoescolástica. Mas nem tudo aí era repertório de conceitos petrificados, e o próprio enunciado dos problemas, cuidadosamente organizados em sistema didático, deixava perceber a intensa vida filosófica do passado da qual eles nasceram e se alimentaram. É com saudade que me lembro do nosso manual de alunos da década de 40, a *Philosophiae Scholasticae Summa*, de Vincenzo Remer, um jesuíta italiano professor na Universidade Gregoriana nos inícios do século. Ele foi a porta pela qual entrei na obra imensa de Santo Tomás de Aquino: andando por ela foi possível beber alguma coisa nas fontes gregas do filosofar que borbulham por todas as partes nos escritos tomásicos. Era pois, já, alguma coisa como uma autêntica *Erinnerung* filosófica que Remer tornava possível: da minha parte pude experimentá-lo quando, no meu segundo ano de Filosofia, entreguei-me a uma leitura minuciosa, ao mesmo tempo dócil e interrogadora, do grande *Comentário à Metafísica*, obra-prima da

hermenêutica filosófica tomásica e, na verdade, um imenso mar conceptual onde vêm desaguar todos os rios da tradição grega.

De qualquer maneira, no depoimento que redigi em 1974⁵, pude comparar a sistematização neoescolástica, por volta de 1945, a um castelo de altas torres de cujos muros nos debruçávamos inquietos, observando as prodigiosas transformações do mundo em torno. Era, sem dúvida, a exigência da *contemporaneidade* que brotava da própria essência do ato filosófico, e que começava a afrouxar em nós o laço demasiado rígido da tradição. A partir dessa exigência, a vida filosófica nesta Faculdade iria cumprir, desde então, um itinerário que talvez possamos dividir em três jornadas: 1. A tentativa de releitura da neoescolástica a partir da contemporaneidade filosófica. Uma contemporaneidade que recua até Descartes, mas que encontra seus traços definitivos em Kant e nas vicissitudes do filosofar pós-kantiano. Fazíamos assim a experiência que já desde algum tempo vinha sendo tentada por ilustres pioneiros em centros de ensinamento da filosofia neoescolástica na Europa. Entre esses um nome tornou-se então para nós um símbolo, o do belga Joseph Maréchal, autor do grande confronto entre tomismo e kantismo que provocaria uma inflexão decisiva na filosofia e teologia católicas posteriores. 2. A *dissolução* da síntese neoescolástica como síntese didático-doutrinal. Essa dissolução anunciava-se já nos fins da década de 30 e tornou-se aparentemente irreversível no imediato pós-guerra. Dela foi talvez um eco inconsciente nossa inquietação na Friburgo de 1945. Seja como for, foi precipitada pelas grandes crises dos anos 60. Ao término do Concílio Vaticano II e, provavelmente, *praeter intentionem* da maioria dos que ali deliberaram e decidiram, ela estava consumada. 3. Chegou então o momento, e essa é a terceira jornada que ainda estamos vivendo, de reencontrar a *tradição na contemporaneidade*, como expressão de um autêntico exercício do filosofar e é esse, creio, o desafio que temos diante de nós e de cuja amplitude e alcance aos nossos olhos esta Semana Filosófica procurou dar algum testemunho.

É essa terceira jornada do já meio-secular caminho da nossa Faculdade que se apresenta mais digna de atenção para nós que a vive-mos, e a ela dedicarei as considerações finais desta aula.

Se bem observarmos, veremos que aqui se verifica, de modo provavelmente surpreendente para quem não se familiarizou com o ritmo fundamental da vida filosófica, a lei de circularidade que rege o exercício do filosofar em qualquer campo ao qual ele se aplique, e que não é senão a expressão da dialética do *anamnético* e do *noético*, da *rememoração* e da *reflexão*, intrínseca ao ato filosófico. Com efeito, o roteiro dos passos que a nossa Faculdade cumpriu de 1941 até aqui pode ser assim descrito: *caminho* na tradição,

5. Ver Carlos Palácio (org.), *Cristianismo e História*, São Paulo, Loyola, p. 415-425.

dissolução da tradição na contemporaneidade, reencontro (ou *su-prassunção* dialética) da tradição no coração da contemporaneidade. Partindo da tradição, e tendo vivido o fim ou a exaustão de uma forma de recebê-la e entendê-la, a ela voltamos para, a partir da sua compreensão renovada, podermos definir o lugar e a perspectiva da nossa presença no centro e não às margens da nossa desafiadora realidade. Seja-me permitido buscar na minha experiência pessoal a ilustração desse périplo ou desse *deúteros plous*, como diria Platão, que nos obrigou a deixar a calma de uma tradição placidamente adormecida e a remar penosamente por mares para nós desconhecidos, até reencontrar, já instruídos pela longa navegação, as águas que um dia deixáramos. Foi a partir de 1956, ano da aparição e da leitura apaixonada de *O Fenômeno Humano* de Teilhard de Chardin, quando os sinais precursores da exaustão doutrinal da neo-escolástica na sua codificação quase canônica se tornavam cada vez mais inequívocos, que me lancei, tendo diante de mim o exemplo de Maréchal e de outros, ao estudo intenso da filosofia moderna a partir de Descartes, e ao primeiro e realmente sério confronto com Kant. Descrevi esses primeiros passos no *Depoimento* de 1974 ao qual acima fiz referência. Eles me conduziram, nos anos em que as calmas alturas do retiro estudioso e docente de Nova Friburgo eram batidas pelas ondas de uma inquieta e mesmo tormentosa atualidade social e política, ao encontro decisivo com Hegel. Na verdade, aquelas ondas acabaram arrastando-me para longe do meu hoje tão saudoso *locus natalis* filosófico e foi na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG que o diálogo com Hegel se intensificou e quase totalmente me absorveu, na ambiência das comemorações, em 1970, do segundo centenário do nascimento do filósofo. Ora, foi justamente o encontro com Hegel e no momento em que se consumava a dissolução da síntese didático-doutrinal da neo-escolástica, que nos reconduziu à grande tradição da filosofia Ocidental. Hegel nos apontava esse caminho, e aquele de cuja obra, como de um grande continente de idéias, partiam as grandes rotas do pensamento contemporâneo, era o mesmo que nos convidava ao exercício da *Erinnerung*, da rememoração.

No entanto, é importante e mesmo necessário observar que o retorno que agora empreendíamos cumpria uma exigência do pensar hegeliano: o reencontro do começo deveria dar-se num nível mais elevado, e o movimento assumia, na verdade, uma forma helicoidal. Desta sorte, a tradição à qual Hegel nos fazia retornar abria-se num tempo do conceito muito mais profundo no seu passado e muito mais complexo na sua história do que a tradição escolástica de onde partíramos. Esse tempo do conceito

se constituía, na verdade, pelo entrelaçamento do tempo *histórico* e do tempo *lógico* que tecem a trama da tradição filosófica como intrínseca ao próprio ato de filosofar, e tal como Hegel a refez exemplarmente nas suas *Lições sobre a História da Filosofia*.

Retornar ao começo, remontando o tempo *histórico* e reconstituindo o tempo *lógico* era, para nós, voltar à manhã grega da Filosofia. Para mim, particularmente, era voltar a Platão, por onde comecei na minha tese de doutorado. Foi essa uma experiência intelectual fascinante, a de reencontrar, na serena calma do entardecer, quando o vôo da ave de Minerva pareceria dever cruzar apenas um céu de desmaiadas lembranças, um vivo clarão de aurora, a irradiação matinal daquele Sol inteligível que Platão elevou um dia, e para sempre, sobre o caminho da Filosofia Ocidental. Volta aos gregos: eis aí a primeira palavra de ordem a que devemos obedecer para que a tradição viva da Filosofia venha animar a vida filosófica que aqui queremos viver. É como sinalização eloqüente desse caminho que a nossa Faculdade se lança presentemente, sob a inspiração e animação do seu Diretor Marcelo Perine, ao audacioso projeto de dotar a cultura filosófica brasileira de uma tradução rigorosa e confiável da monumental *Storia della Filosofia Antica*, em 5 volumes, do grande historiógrafo italiano do pensamento antigo, Giovanni Reale. Não obstante as enormes dificuldades que se opõem à realização desse projeto nas difíceis circunstâncias atuais, teimamos em levá-lo adiante.

O caminho de volta da contemporaneidade à tradição não é, pois, o melancólico refúgio no passado na desesperança resignada de compreender o presente. É o desafio do presente, vivido como problema, que obriga a rememorar o passado e a captar no conceito o tempo que passa pela mediação refletida do tempo passado. Tal a lição que aprendemos na intensa meditação da hegeliana *Fenomenologia do Espírito*. Mas a tarefa a que nos entregamos, ao voltarmos, pela rememoração, à aurora grega da Filosofia Ocidental, não é uma tarefa de “desconstrução” tal como pretendem levá-la a cabo os artífices da autodenominada pós-modernidade — os mesmos anunciadores da “morte” da Filosofia — que tentam romper em mil pedaços o fio inteligível que corre ao longo do pensamento ocidental, para deixar-nos errantes e sem saída no labirinto do não-sentido. Voltando à manhã grega buscamos reviver nessa tarde carregada de nuvens da nossa modernidade a experiência auroral da qual nasceu a Filosofia: a experiência do *logos* na riqueza de *formas* com que ele se manifestava na primeira e intacta força da sua vida nascente, e que os *Diálogos* de Platão e as *Lições* de Aristóteles imortalizaram num prodigioso surto de criação intelectual. Para nós, portanto, o caminho da rememoração ou o reencontro do começo só pode significar a reinvenção — no sentido literal

do termo — do arquétipo platônico-aristotélico do filosofar. É na reconstituição das suas linhas fundamentais que, acreditamos, será possível definir igualmente, no terreno da nossa contemporaneidade, o lugar de uma nova experiência do *logos* e as condições de exercício do ato de filosofar, de modo a ser ele a comprovação da nossa presença viva como filósofos à história que vivemos como homens.

Trata-se, pois, para nós, de reinventar a experiência do *logos* nesse pequeno canto do mundo onde a nossa Faculdade assentou a sua morada. Começamos, assim, a redescobrir que, no caminho do *logos*, não se avança sem a dócil obediência às suas exigências primeiras tais como Platão as enunciou nas páginas imortais do *Fédon* ao advertir-nos contra o perigo da *misologia*, da aversão ao *logos*. Aí está a carta magna do pensamento ocidental, e aí nos é dito que o caminho do *logos* é, igualmente, o caminho da alma (*psyché*), pois a alma é “congenita” (*syggenés*) ao *logos*: é uma inquisição da verdade e um roteiro da imortalidade.

O primeiro anúncio do *logos* é o de que ele dá razão (*lógon didónai*), distingue e une: ou seja, o *logos* é *fundamento, ordem e finalidade*. Foi preciso voltar à lição platônica para não nos deixarmos arrastar por essa impetuosa vaga de *misologia* — ou de irracionalismo — que, no século XIX e no nosso subiu com a força de um devastador maremoto das conturbadas profundezas do espírito Ocidental. Em algum momento dos anos passados, quando se chegou ao termo da dissolução da síntese didático-doutrinal da neoescolástica, julgou-se que a Filosofia se teria reduzido a uma rapsódia de temas que ela iria repetindo, em monótona melopéia, como cego errante em torno das grandes cidades do saber moderno construídas pelas ciências humanas e naturais. Depois ela silenciaria ou não lhe restaria senão a última e paradoxal palavra anunciadora da sua própria morte. Para mim, que naquela época me entregava todo à dura escalada da montanha do Sistema hegeliano, confesso não ter existido esse risco. Mas quem poderá afirmar que a vaga misológica não tenha lançado ao menos a espuma da sua crista em numerosos centros de ensinamento de Filosofia na Igreja, e mesmo na nossa Faculdade, com a desconfiança para com o momento especulativo do labor filosófico, a exaltação inconsiderada da *práxis* e a impaciência rebelde diante da lenta paciência do conceito?

Seja como for, podemos considerar ultrapassado esse momento. Foi, sem dúvida, o reencontro do *logos* grego, nas suas exigências de *fundamentação, ordenação e finalização* (tema das aulas introdutórias ao curso de História da Filosofia antiga que, por

algum tempo, aqui ministrei) que orientou nossa experiência do *logos* para a recuperação da idéia de Sistema no sentido da articulação ordenada do pensamento, sem a qual não há leitura coerente da realidade, e a Filosofia se esvai em gratuitos jogos de linguagem.

Retornamos aqui às considerações da segunda parte desta aula, quando descobríamos a fonte de vida da Filosofia na atividade interrogante da Razão descendo às questões primeiras e essenciais. Sabemos que a Razão interroga para responder, e a resposta tem de ser adequada à amplitude da pergunta. Somente da audácia especulativa da resposta pode surgir uma nova pergunta, e a circularidade constitutiva do *logos* filosófico, celebrada de Platão a Hegel, desdobra-se na espiral ascendente da pergunta e da resposta e desta a uma nova pergunta, para desenhar a curva da vida filosófica. Interrogante e sistematizante: tal é o *logos* na pulsação elementar da sua vida, e é essa igualmente a pulsação elementar do trabalho da reflexão filosófica.

No intento de refazer a experiência do *logos* na nossa cotidiana tarefa de reflexão e ensino, tentamos estabelecer aqui um equilíbrio dinâmico entre a organização sistemática das disciplinas e a interrogação aberta sobre os grandes motivos temáticos que atravessam o pensamento contemporâneo. Ao fazê-lo, buscamos não reincidir naquela inconsciente submissão do *curriculum* neo-escolástico ao formalismo da divisão wolffiana da Filosofia, criticado aqui tão oportunamente pelo Prof. Cirne Lima. Na verdade, remontamos nesse passo, mais uma vez, uma das vertentes fundamentais do *logos* grego, pois é a Xenócrates, segundo escolarca da Academia, que podemos atribuir a clássica sistematização da Filosofia em Lógica, Física e Ética, que haveria de atravessar os séculos.

Desta sorte, vamos buscar no solo grego, brotando com sua seiva original, as perguntas germinais da Filosofia: *o que posso saber? o que devo fazer? o que me é permitido esperar? o que é o homem?* para poder dar-lhes, dentro das modestas condições nas quais se desenvolve aqui o nosso esforço, uma resposta articulada segundo as exigências do *logos*: assentada sobre *fundamentos* racionais, obedecendo a uma *ordem*, e orientada para um *fim*. Aqui estamos, ao termo de vinte e seis séculos de civilização da Razão, tentando rememorar a vida ardente dos seus primeiros passos, de onde procede seu prodigioso dinamismo. Mas, para nós, que *filosofamos* sob o signo do Evangelho, e para quem tem sentido aquilo de Pascal: *Platon pour disposer au Christianisme*⁶, essa rememoração, atravessada pelos desafios da nossa contemporaneidade, não pode deixar de demorar-se num outro momento singular, tão inaugural para a nossa civilização quanto aquele que viu nascer a Filosofia grega, ou

6. B. Pascal, *Pensées*, n. 612 Lafuma.

seja, o momento do encontro entre o *logos* grego e o *logos* cristão distendido entre o *kérygma* e a *didaché*, encontro cujo primeiro e mais empenhativo ensaio teve lugar em Alexandria e Cesaréia no século III sob a inspiração do grande Orígenes e que tão vivamente o Prof. Ulpiano Vásquez reconstituiu para nós. Foi-nos dado igualmente acompanhar, na brilhante exposição do Prof. Carlos Palácio, as vicissitudes históricas e as tensões teóricas desse diálogo que marca de maneira decisiva nossa civilização. Mas não nos alongaremos sobre o tema, porque nossa aula está terminando. Apenas desejo observar que, com a implantação do CES aqui em Belo Horizonte, pela primeira vez na história da nossa Faculdade de Filosofia, nosso labor filosófico encontrou um lugar ao pé da alta montanha da Teologia de onde descem para nós inspiração e questões, convidando-nos a viver intensamente a dialética agostiniana do *intelligo ut credam* como prolegômeno filosófico ao *credo ut intelligam*. É essa uma situação privilegiada que continuará marcando, assim espero, os próximos 50 anos da nossa Faculdade.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG