

A NECESSIDADE DA FILOSOFIA

Epitácio Fragoso Vieira

R E S U M O

Justifica o estudo da Filosofia em bases novas e de modo que lhe seja restituído o **status** acadêmico que lhe é devido. Lamenta o desprezo pela Filosofia ainda detectável em certos meios acadêmicos, por causa da defasagem dos estudos filosóficos diante do avanço científico e tecnológico neste século. Procura mostrar que a Filosofia atende às seguintes necessidades: (1) fundamentação lógica das ciências; (2) evita a fragmentação do saber em universos estanques ou superespecializados; (3) contribui para a elaboração de modelos interpretativos do universo, o que é uma necessidade antropológica da cultura; (4) é uma necessidade educacional, na medida em que fornece ao educando os elementos necessários para a sua autonomia existencial, que é o fim humanístico da educação; (5) finalmente, constitui, para o homem, um chamamento à reflexão, que é uma necessidade moral para o indivíduo e a sociedade.

* * *

O grande avanço científico e tecnológico, com seu cortejo de mudanças bruscas a que se deu o nome de rapidações, e por outro lado a deplorável defasagem dos estudos filosó-

ficos, fossilizados em manuais bolorentos, alheios à realidade, levaram o mundo hodierno a um profundo desprezo pela Filosofia. Mas esse desprezo é injustificável, pois não se deve confundir a filosofia de tais manuais com a Filosofia em si, ou a atividade filosófica como tal, que se faz extremamente necessária numa civilização em mudança, como a nossa.

O fosso cavado entre Filosofia e Ciência a partir do século XIX já começa, felizmente, a ser aterrado. Já é quase um truísmo da comunidade científica falar-se da fundamentação lógica e dos pressupostos epistemológicos das ciências, e para a solução desse problema os próprios cientistas das chamadas ciências naturais já recorrem à Filosofia. É dela que as ciências particulares recebem os elementos indispensáveis para a delimitação de seu objeto, o estabelecimento de sua metodologia, a precisão de sua nomenclatura e o arranjo coerente de seu corpo de verdades. Neste caso, como dizia FARIAS BRITO, “a Filosofia é a fonte comum onde encontram sua justificação os princípios fundamentais de todas as ciências, que nestas condições dependem dela” (1957, pág. 56).

Para alguém ser um bom cientista, é necessário ter preparo filosófico. É impossível ser cientista sem ser filósofo. O cientista deve ter uma sólida formação filosófica. Aliás, até certo ponto, a Filosofia está presente no começo e no fim do trabalho científico, e também no meio, ou ao longo de seu processo. No começo, para a formulação das hipóteses que devem ser apoiadas num marco teórico, dentro de uma lógica da pesquisa. Ora, para se dominar a lógica da pesquisa científica, como a de POPPER (1975), a de KOPNIN (1972) ou a de qualquer outro autor que trate com seriedade do assunto, é preciso que se tenha um seguro embasamento filosófico. Na etapa final do trabalho científico, o espírito, a atitude e o conhecimento filosófico mais do que nunca se tornam imprescindíveis, pois aí se cuida da interpretação dos dados da pesquisa, de onde

ele tirará suas generalizações, que serão apresentadas como conclusões e verdades científicas. Na verdade, mesmo no meio do processo, na fase da coleta de dados, a Filosofia se faz necessária com o seu espírito crítico, sua atitude de suspeita ou de dúvida metódica, pois do contrário a própria escolha das amostras da realidade poderia ser feita de modo a encaixá-la no leito-de-procusto (1) da subjetividade ou da ideologia do autor, filtrada da cultura em que vive. O cientista precisa do preparo filosófico para desenvolver a capacidade de reflexão crítica, e de autocrítica, a fim de refletir criticamente sobre os dados de sua pesquisa, fazer uma re-leitura de seu texto e proceder a uma hermenêutica de seu discurso, para depurá-lo e escoimá-lo dos elementos ideológicos de que ele porventura esteja inçado, como freqüentemente acontece. Desse modo, e como defende RICOEUR (1977), é a Filosofia que ajuda o cientista, sobretudo o cientista social, a procurar superar o plano ideológico (o da **doxa**) do conhecimento para atingir o nível científico, ou **episteme** (na linguagem de Aristóteles). Eis aí, segundo RICOEUR, a função hermenêutica da filosofia, que se torna cada vez mais relevante no mundo atual. É a Filosofia como hermenêutica que compete dar ao cientista os elementos necessários para que ele proceda à exegese do texto e do discurso científicos, na busca da solução dialética do problema da relação entre ciência e ideologia. Essa função hermenêutica da Filosofia se faz sobremodo imprescindível no mundo hodierno, principalmente por dois motivos. Como acertadamente observou DURKHEIM (1972), certos valores ascendem em certas épocas para caracterizar uma cultura e, como ele

(1) Procusto foi um personagem da lenda grega que supliciava suas vítimas num leito de ferro: se a pessoa apanhada era maior do que o leito, Procusto cortava-lhe as pernas; se era menor, e'e a espichava de modo que a vítima ficasse exatamente do tamanho da cama.

notou, um desses valores em nossos dias é certamente o da ciência. Outro valor que ascendeu ao topo axiológico da cultura contemporânea, e que passou despercebido a Durkheim, é o valor político, ou o valor do Estado. O Estado moderno, burocrático, tende a se tornar totalitário ou autoritário (se de direita, se de esquerda, é secundário), como prevê o 1984 de ORWELL (1979) ou como já profetizava Hobbes em seu *Leviatã*. Na verdade o Estado moderno tende a controlar todos os aspectos da vida humana na medida mesma em que ele é chamado a ocupar o lugar de Deus, como fonte última da autoridade, negado pelo secularismo dos nossos dias. Curiosamente, o Estado começa a adquirir os atributos próprios da Divindade: ele está presente em toda parte pela sua rede burocrática (é ONIPRESENTE), ele sabe da vida de todo o mundo através de seus serviços de informação secreta (é ONISCIENTE) e tem todo o poder sobre os cidadãos, quer pelos atributos já mencionados, quer pelo seu aparato policial-militar (é ONIPOTENTE). Se esse Estado forte fosse um Estado justo, que realmente cuidasse do bem comum, tudo ainda estaria bem, e ele talvez representasse o estágio final da encarnação de Deus, como pensava Hegel. Mas acontece que o Estado moderno tende a ser acentuadamente injusto, pois dentro da sociedade civil uma minoria se agiganta pelo poderio econômico, que se alia ao tecnológico e ao militar, e tem condições de manipular as estruturas do poder e colocar o Estado a serviço de seus interesses particulares, em terrível detrimento do bem comum.

Que tem isso a ver com Filosofia, Ciência e Ideologia? Tem muito. Toda injustiça, claramente vista como injustiça, é fonte de revolta. E como Prometeu desafiou o deus do Olimpo, o operário de hoje poderá se insurgir contra o Estado dos cartéis. O Estado injusto, por isso, precisa mascarar a sua injustiça e enganar a opinião pública para manter o povo na ilusão de que ele é o guardião do bem comum, o Benfeitor de todos. Essa forma privilegiada de dominação do povo

é exatamente a inculcação da sua ideologia, que tem sempre duas faces: o lado manifesto do discurso formal dos valores proclamados (como dizia Anísio Teixeira), onde se vendem como verdades as “belas mentiras” (1981), e a face oculta dos valores reais, que ficam por detrás dos bastidores, como motivos inconfessáveis. Mas o ideológico não é aceito se não se revestir das formas do científico, que é o valor dominante. De certo modo, hoje se vive a ditadura da ciência como na Idade Média se viveu a ditadura da religião. Quando algo é dado como “cientificamente provado”, a atitude normal do homem de hoje é aceitá-lo sem senso crítico, do mesmo modo como o homem medieval se curvava diante da autoridade da religião. Mas, existe ciência e “ciência”, como existe religião e “religião”. Como o Estado medieval se serviu da religião para legitimar o seu discurso ideológico (e por isso corrompeu a religião), o Estado moderno se serve da ciência, e por isso, logo depois do nascimento, se teve a morte das ciências humanas, como assinalou HILTON JAPIASSU (1978). Eis porque o cientista, sobretudo o cientista social, se quer realmente fazer ciência, precisa pedir à Filosofia a reflexão e o senso crítico para não cair na tentação de mutilar os dados da realidade em cima do leito-de-procusto do ideológico. Aham alguns que nem mesmo a Filosofia pode escapar à filtração ideológica, e que, enfim, ela é parte da ideologia. Tal não é a posição de RICOEUR nem a do autor do presente artigo. É claro que o filósofo, enquanto humano e condicionado pela cultura, corre o risco de ficar no plano ideológico, de olhar para o fundo da caverna e pensar que as sombras são a realidade. Mas há filósofo e “filósofo”, como há filosofia e “filosofia”. É próprio da verdadeira filosofia despertar no homem o senso crítico, a dúvida sobre si e sobre todas as coisas, e é a partir dessa dúvida radical, quase sempre acompanhada de uma densa angústia existencial, que o filósofo se põe a procurar a sua identidade, perdida e soterrada debaixo das sedimentações da endoculturação pela qual

lhe foi inculcada a ideologia do seu tempo. Ele emerge finalmente do fundo da caverna, descobre enfim a realidade, ofusca-se com sua luz, sofre a crise existencial desse impacto, mas termina aprendendo a encarar a realidade de frente. A História da Filosofia, diferentemente do que parece querer demonstrar CHAUI (1981), fornece provas de filósofos que tiveram espírito crítico e contestatário em relação à ideologia do seu tempo, e até pagaram um preço alto, como no caso de Sócrates, Spinoza e tantos outros.

Além dessa função de despertar o senso crítico, condição indispensável para o cientista não cair no plano ideológico, a Filosofia desenvolve o espírito do diálogo, da atitude interdisciplinar, o que é de suma importância para se conseguir uma síntese superior da cultura. Ressalte-se que, na linguagem filosófica, o termo síntese aí empregado não é sinônimo de resumo, de enciclopedismo, como quiseram fazer HENRIQUE ALSTED e FRANCIS BACON, o que hoje seria inteiramente utópico. Procuremos ilustrar o que se quer dizer com essa idéia de síntese filosófica. Perguntemos com seriedade acadêmica o que é educação e lembremos três vias que se podem percorrer para responder a essa pergunta, o que constitui o que chamamos o ABC da Pedagogia. A via A era o da filosofia tradicional da educação, contra a qual se levantaram Dewey e Durkheim. Nos manuais tradicionais, o conceito de educação não é obtido a partir de uma análise científica do fato educacional, mas é derivado da cúpula de um sistema filosófico, ao qual a realidade do educando tem de se adequar. Determinado sistema filosófico, como o Tomismo, tinha o seu conceito unitário e universal de homem, pretendia ter o conhecimento da natureza essencial do homem, fazia uma idéia do que devia ser “o homem educado” e queria plasmar essa idéia no aluno, procurando conformar o educando a uma imagem prévia, muitas vezes totalmente alheia à sua realidade. Era um verdadeiro leito-de-procusto. DURKHEIM

(1972) propõe a segunda via, a via positivamente científica. Melhor do que qualquer outro, ele insistiu em criar “a ciência da educação”, lembrando sempre que a educação deve ser vista como **fato**, como **coisa**, social e historicamente acontecida e que só após um estudo científico (sociológico) do fato, da coisa chamada educação, é que se pode e se deve definir educação. Surgiu, pois, o estudo científico da educação. Mas, ao contrário do que previa Durkheim, apareceu não a ciência, porém as ciências da educação: Sociologia Educacional, Psicologia Educacional, Biologia Educacional, etc. Ora, a educação não é apenas um fato, bruto, simples, estático, consumado, como a queda de uma pedra. Como fato social, é também um fenômeno cultural, complexo, dinâmico e plurifacetado. Ora, sendo próprio das ciências o seccionarem uma parte de um todo complexo para a estudarem em profundidade, diversas ciências começaram a estudar o fenômeno educativo, cada qual pelo seu ângulo. A educação pode ser estudada pelo sociólogo, pelo antropólogo, pelo biólogo, pelo psicólogo, pelo economista, pelo cientista político, pelo geógrafo, pelo historiador, e cada um deles dará uma definição diferente de educação. Ponham-se esses oito cientistas a uma mesa redonda e provoque-se a discussão a partir da pergunta objetiva e espicaçante: **QUE É EDUCAÇÃO?** Eles passarão oito horas ou oito semanas discutindo e provavelmente não chegarão a um consenso. É aí que entra a especialidade do filósofo, do moderno filósofo da educação, que vai conduzi-los pela via **C** (a **B** foi a de Durkheim). O filósofo é o especializado em generalidade, ele é o específico do geral. Ponha-se o filósofo no meio da mesa, sentado mesmo à maneira de Buda, comece ele a extrair do conceito que cada cientista está emitindo sobre educação as notas essenciais que são comuns a todos eles e eis que se vai obtendo um conceito global, uma compreensão abrangente do que seja educação, pela redução eidética — como dizia Husserl e como propõe CIRIGLIANO (1972). É claro que esse filósofo não

será o do método tradicional (via A), pois ele está acatando, ouvindo e acolhendo as informações trazidas pelos cientistas para, a partir delas, e com eles, definir o que é educação. É claro que ele deve liderar a discussão e conduzir o diálogo com senso crítico para uma reflexão criativa sobre os dados postos sobre a mesa, a fim de que nenhum permaneça no seu reducionismo (o reducionismo sociológico de Durkheim, por exemplo) e assim se chegue a uma síntese superior e a um conceito global de educação. Sem dúvida, esse filósofo precisa ter bastante senso crítico sobre si mesmo para não arrastar os cientistas (ou os seus dados) para o leito-de-procuro da via A. É preciso que ele seja dialético (fenomenológico-dialético), tenha os pés fincados na realidade e ouça com atenção e respeito o que cada um dos oito cientistas tem a dizer. É escusado dizer que esse filósofo também precisa ter um bom treino científico e que esses cientistas também possuam certo preparo filosófico, para que o diálogo seja possível, para que a linguagem do discurso seja inteligível a todos. Essa interação entre ciência e filosofia, e esse papel coordenador do filósofo, constituem uma grande necessidade nos nossos dias. Como diz JAPIASSU:

“Um dos problemas fundamentais de nossa cultura é o da fragmentação das linguagens: linguagem do cientista, linguagem do técnico, linguagem da vida cotidiana, linguagem do artista, etc. E colaborar decididamente para salvar a unidade da linguagem é a responsabilidade do filósofo” (in RICOEUR, 1977, pág. 8). (2)

Mas a fragmentação da linguagem reflete a fragmentação da cultura, e nesse labirinto da cultura nos perdemos

(2) Esse texto de Japiassu me sugere agora a idéia de que à mesa com o filósofo e os cientistas deveriam ser convidados a sentar-se também a dona de casa, o operário, o artista (erudito ou popular), etc.

todos porque perdemos o fio condutor da Filosofia. Assim, a Filosofia é uma necessidade epistemológica da cultura. Sem que ela exerça o seu papel “holístico” de síntese e reflexão, o saber humano se espedaça em fragmentos cada vez mais especializados e estanques, tornando assaz difícil o diálogo interdisciplinar tão necessário para a integração da cultura e para se chegar a uma cosmovisão e a uma lucidez tão requeridas pela dimensão mundial e internacional dos problemas de hoje. Sem a Filosofia, como disse MARTINS,

“Não há verdadeiramente cultura, no melhor sentido humanista, senão simples acumulação de conhecimentos, sobre determinado setor da realidade, sem o poder de sugerir uma visão total e integradora do mundo e da vida” (1969, pág. 15).

A Filosofia é também uma necessidade da cultura no sentido antropológico do termo, e não apenas no sentido clássico de saber humano. Uma das principais lições que se aprende com o estudo da Antropologia é que toda cultura precisa ter um sistema simbólico, ou seja, um modelo interpretativo do universo. A longo prazo (e quiçá no dia-a-dia), um povo carece tanto de símbolo quanto de pão. CASSIRER (1972) propõe mesmo que o homem seja definido como o “*animal symbolicum*” e ERICH FROMM cataloga o símbolo entre as cinco necessidades básicas do homem (1976, págs. 73-75). Segundo reconhece KNELLER (1970, pág. 12), uma cultura não sobrevive se ela perde o seu modelo interpretativo e não logra elaborar um novo modelo substitutivo. Um exemplo bastante claro é a época dos sofistas, fase de transição crítica na cultura grega, quando a Grécia já havia rompido com o modelo mítico de interpretação do universo e tentava ainda, inutilmente, construir ou elaborar o seu modelo racional. Alguém poderá dizer que a cultura grega entrou em crise não por causa da perda do seu modelo mítico,

mas por causa de fatores econômicos, sociais e políticos. Na verdade, foram essas transformações no plano adaptativo e associativo (que constituem o **dever** da **praxis**) que tornaram obsoleto o modelo mítico. Mas se os gregos tivessem em tempo conseguido um modelo racional que pensasse, representasse e interpretasse o novo momento de sua **praxis**, provavelmente não teriam tido, tão cedo, a decadência e o final que tiveram. Em geral, as chamadas culturas primitivas possuem um modelo mítico e quando evoluem ou passam para o estágio da civilização, elas rompem com o modelo mítico e buscam um modelo racional. O modelo mítico goza de maior longevidade porque a mudança cultural ou as mutações da **praxis** nas sociedades ágrafas ocorrem mais lentamente, e porque o modo de apreensão da realidade no modelo mítico é diferente do que se tem no racional. No mítico, predomina o sentimento, a imaginação, e os fenômenos naturais que eles não podem explicar racionalmente são atribuídos a causas sobrenaturais, como os deuses. No racional, predomina o raciocínio discursivo ou a análise científica, e os fenômenos naturais se tentam explicar prescindindo-se da referência ao sobrenatural. O modelo racional não goza da longevidade do mítico. Primeiro, porque a sociedade tecnologicamente avançada muda tão rapidamente que o seu modelo fica defasado. O Logos já não acompanha a Praxis. (3) Segundo, porque o homem querendo explicar tudo apenas pelo raciocínio discursivo ou por experimentos empíricos, esbarra por vezes em aspectos antinômicos do real, produzindo o ceticismo gnosiológico. Mas o grande problema de superestrutura de uma civilização em mudança acelerada é que o Logos não consegue sempre acompanhar a Praxis. É função do Logos, representado pela **intelligentsia**, acompa-

(3) Esses dois termos formam o título de um livro de um filósofo francês publicado pela Editora Paz e Terra. Parece-me muito sugestiva a idéia do título, de harmonizar a filosofia do **logos** (clássica) com a filosofia da **praxis**, mas não cheguei a ler o livro.

nhar as transformações da Praxis para pensá-las, interpretá-las e elaborar suas sínteses representativas, cuja soma final dará o seu modelo interpretativo do universo. Mas a **intelligentsia** precisa se precaver contra a tentação do positivismo científico, que é a tentação de privilegiar excessivamente a Razão em detrimento do Sentimento e da Imaginação, que são outras formas de apreensão do real. É preciso permitir também que o Logos trabalhe com a Arte e a Religião. O discurso do modelo racional, embora tecido com a agulha e as linhas da razão, também deve incluir alguns fios multicores do poético e do místico. Enfim, a ruptura com o modelo mítico não pode ser total. Não pode haver cultura sem mito. Pode-se racionalizar e atualizar o mito, ou criar outros mitos, mas não se pode destruí-los inteiramente. Mas no labirinto de tudo isso, é pelo fio condutor da Filosofia que se pode chegar a uma saída. A contribuição da Filosofia para a construção do modelo racional em sociedades como a nossa é certamente a mais importante. E urge que se dê à Filosofia as condições necessárias para a realização dessa tarefa, pois uma das causas da decadência do ocidente é precisamente esta: nós perdemos o nosso modelo interpretativo do universo quando rompemos com a metafísica aristotélico-tomista e ainda não conseguimos elaborar um modelo sucedâneo. Parece de todo inviável a tentativa de recuperar o modelo tomista e o novo modelo, se porventura vai se gerando, ainda está por demais embrionário dentro do caos gnosiológico dos nossos dias (Dialética, Materialismo Dialético, Fenomenologia, Existencialismo, Estruturalismo, Positivismo Lógico, Filosofia da Análise, Epistemologia Genética, etc., etc.). Enquanto isso, a nossa parte pensante, a **intelligentsia** brasileira, continua privada de seu instrumento básico para acertar o relógio do Logos com o relógio da Praxis, porque ainda não foram dadas à universidade brasileira as condições adequadas para que recoloque a Filosofia no seu devido lugar, com um pensar filosófico vivo, emergente do real, in-

dependente de pressões políticas e atualizado. De qualquer modo, é com alegria que já lemos na revista VEJA (1979) pronunciamentos de intelectuais brasileiros a favor de uma revitalização dos estudos filosóficos nas universidades e até mesmo nas escolas de 2.º grau. Como diz DE LIMA VAZ na apresentação do importante trabalho de SALMAN (1969, pág. 9) é à Filosofia que cabe, por definição, a tarefa de criar “os instrumentos teóricos que permitam uma reflexão verdadeiramente empenhativa sobre o sentido global da nossa sociedade em mudança”. É o acerto do relógio.

A Filosofia é também uma necessidade educacional. Para Dewey, a própria Filosofia é definida como a teoria geral da educação. A ausência de um modelo interpretativo do universo, desintegrando a cultura, reflete-se conseqüentemente na educação, para a qual em vão se tenta definir uma linha filosófica que dê sentido coerente e sistemático à ação educativa. Em sua tese de doutoramento, SAVIANI (1975) provou que o Brasil, a rigor, não possui ainda um **sistema educacional**, mas apenas uma estrutura de ensino, o que significa que no setor educacional o Logos também não está acompanhando a Praxis. Saliente-se ainda que a Filosofia é uma necessidade educacional não somente a nível do sistema, mas a nível do indivíduo. Se se define educação como “o conjunto de técnicas, atividades e experiências por que passa o educando para chegar àquele grau de maturação além do qual está habilitado a exercer sua autonomia existencial, como personalidade emancipada, como ser social e como ser produtivo” (VIEIRA, 1974, pág. 10), é fácil ver que o fim humanístico da educação — o de alcançar a **autonomia existencial** — dificilmente será colimado se o aluno não for iniciado no pensar filosófico, no desenvolvimento do pensamento reflexivo e crítico. E aqui, neste contexto pedagógico, a Filosofia deve ser vista menos como Sistema, como um produto acabado, historicamente legado por escolas filosó-

ficas, mas como Reflexão, crítica e criativa, numa constante disponibilidade para o real, como uma leitura e uma hermenêutica da própria existência, a partir do homem concreto. Na verdade, como dizia Huxley, uma educação que **ensina o que pensar** e não **como pensar** é uma educação de “escravos e senhores” (in VIEIRA, 1974, pág. 8). Parece-nos conveniente citar mais uma parte do trabalho que acima referimos, para mostrar como o contributo da Filosofia é imprescindível para a formação do educando dentro de um humanismo integral:

“Quando se analisa o comportamento da pessoa educada, da pessoa que teve a felicidade de passar por um processo educacional adequado, desde o lar até o fim de sua escolaridade, vê-se que o que a caracteriza é a capacidade de assumir-se, de tomar decisões, de saber reagir em situações diferentes, de assumir, no dizer de ARISTÓTELES, “o ofício da vida”. É a isso que se chama autonomia existencial e é isso que a educação deve visualizar como o seu fim humanístico. O que caracteriza a pessoa em quem o processo educacional falhou é a dependência, a insegurança, a dificuldade de se adaptar a novas situações e a tendência a radicalizar-se ou numa individualidade neurótica, anti-social, ou numa adesão cega ao grupo, à coletividade, num perder-se-na-multidão. Ou abre mão da sociedade para ser fiel a si mesmo, ou abre mão de si mesmo para ser fiel à sociedade. Não logra a felicidade de conseguir “a equação pessoal do universo”, isto é, aquela experiência de integração pela qual o indivíduo se harmoniza, ao mesmo tempo, consigo mesmo e com o meio” (VIEIRA, 1974, pág. 10).

Finalmente, há um outro sentido em que a Filosofia assume um caráter essencialmente humano e, de certa forma, tão vital como o comer e o beber. Ela constitui um chamamento à reflexão moral e transcendental. Ela convoca o homem continuamente a refletir sobre si mesmo, sobre o mundo que o cerca, sobre a razão das coisas, sobre o sentido da vida, e sobre como agir diante de tudo isso. WEBER (1974, pág. 169) percebeu bem este aspecto existencial da Filosofia quando reconheceu a impotência da ciência ao acolher o seguinte pensamento de Tolstói: “A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?”. Dentro de nossa tradição científica, tributária do positivismo, já é um lugar-comum dizer que a ciência não emite juízo de valor, que ela trata apenas do **que é** e não do **que deve ser**. Assim, abre-se uma lacuna que, numa sociedade secularizada (em que os fundamentos religiosos da moral já ruíram), só pode ser preenchida pela reflexão filosófica. E esta deve ser ativada antes que seja tarde demais. Nesta época de “robotismo”, como chama ERIC FROMM (1976), é preciso sacudir o homem e chamá-lo à reflexão. Uma das principais características do nosso século é “o desamor aos clássicos” e o superficialismo, um fenômeno já observado por MILLS (1975) e exaustivamente estudado por HOFSTADTER (1967). O traço característico do homem hodierno é a louca tentativa de evitar pensar. MARIO DE ANDRADE exprime essa tendência nos seguintes versos:

Eu danço manso, muito manso,
Não canso e danço,
Danço e venço
Manipanso...
Só não penso...
Quando nasci, eu não pensava e era feliz (1966,
pág. 166).

O homem moderno tem aversão à metafísica e evita filosofar porque, filosofando, chega inevitavelmente à ordem metafísica, (4) onde está a sua ferida interior. Fugindo de seu próprio pensamento, para não reabrir a ferida metafísica, o homem foge de si mesmo, abdica da razão e corre o risco de tornar-se um robô. É o indivíduo que vive apenas a dimensão da horizontalidade, que evita olhar para cima ou para dentro de si mesmo. É aquele que dá às inquietações metafísicas o nome de “masturbação mental” (CONY, 1966) e diz: “Jamais me preocupei com problemas do espírito. Belo para mim é bife com batatas fritas”. (CONY, 1967, pág. 1). É “o estrangeiro” de Camus, aquele personagem que age mecanicamente e do mesmo modo como atira num indivíduo qualquer, atordoado pelo calor do sol, poderia apertar um botão que representasse o extermínio da raça humana.

O grande problema do mundo atual é ainda o fosso criado entre a Tecnologia e o Humanismo, entre a Ciência e a Filosofia, entre a Razão e a Fé, entre a Matéria e o Espírito. Dizem que no próximo século não haverá lugar para a arte, para a filosofia, enfim, para “as coisas do espírito”. Se isso acontecer, será a morte do homem. Aliás, os sintomas dessa morte existem e se delineiam culturalmente a partir do século XIX. A época que escreve a crônica da “morte de Deus” se esquece de que deve registrar também “a morte do homem”. Quando Nietzsche proclamava a morte de Deus (in ALTIZER, 1967, pág. 43), já Antero de Quental (1972, pág. 96) chora-

(4) Aqui se impõe uma explicação. Parece que me contradigo porque antes dissera ser inviável a tentativa de recuperar o modelo aristotélico-tomista e agora me ponho a defender a metafísica. A metafísica pode ser vista como um método e uma doutrina, e como a Filosofia Primeira ou Ontologia. Considero superada a metafísica como o método usado pela Escolástica e como a doutrina que construíram com esse método. Mas a Metafísica como sinônimo da Ontologia é a própria essência da Filosofia, que defendo.

va a morte do homem. Chamado o poeta das inquietações metafísicas, sentindo por toda a cristandade moribunda, ele diz para a morte que vem buscar o seu corpo: “A minha alma já morreu”. E hoje, quando os teólogos escrevem a “teologia da morte de Deus” (ALTIZER, 1967), os cientistas sociais escrevem a “psicanálise da morte do homem”. Escreve ERICH FROMM: “No século XIX o problema era o de Deus estar morto; no século XX, é o do homem estar morto” (1976, pág. 344). Se os teólogos e os cientistas não estivessem tão fechados em suas óticas particulares, poderiam ver que “a morte de Deus” e “a morte do homem” ocorrem simultaneamente. Segundo TEILHARD DE CHARDIN, e de acordo com TILLICH (1967), Deus e Homem, como Espírito e Matéria, são inseparáveis. CHAUCHARD, expondo o pensamento de Teilhard de Chardin, insiste em que Deus está no coração da matéria, “presente secretamente no coração dos seres” e que no homem Deus está “mais íntimo do que o próprio homem” (1965, pág. 6). E argumenta: “Ora, a ciência não se ocupa de modo algum de uma matéria separada do espírito, produtora do espírito ou comandada pelo espírito, porque na realidade espírito e matéria não são separados” (pág. 144). E postula: “O espiritual não se manifesta senão na organização permanente desta matéria flutuante” (pág. 53).

No interior de tudo quanto existe está Deus, o fundamento ontológico de todos os entes. Aos entes do reino natural, que não tomam consciência dessa secreta presença do Ser, não é dada a liberdade de oporem-se a Ele. Mas ao homem, que transitou do reino da natureza para o reino da cultura, ao homem que toma consciência da presença do Ser, é dada a possibilidade da opção existencial: aceitar a presença interior do Ser e dar expressão a ela (ser a encarnação de Deus, como foi o Homem de Nazaré), ou recusar-se ao Ser, alienar-se DELE (isto é, matar a Deus). Separando-se de

Deus por essa recusa que é o pecado, o homem perde o seu ser. Já não é: apenas **existe**. Por outro lado, Deus perde a sua existência, a sua forma de expressar-se por excelência, pois o homem representa o ponto máximo da complexificação da matéria pela qual Deus se presentifica e toma corpo. Deus fica privado de sua inserção pessoal na História, perde sua “imagem”, sua “representação visível” e torna-se uma abstração. Já não **existe**: apenas é. Assimilando-se Tillich e Chardin, pode-se chegar à conclusão seguinte: Fora de Deus, o homem não é: apenas **existe** (está aí, sem essência, sem sentido, como diria Sartre). E fora do homem, Deus não **existe** (não acontece para nós, não tem inserção pessoal na História): apenas é (subsiste por si mesmo, em si mesmo, autárquico, sem relação com ninguém). Portanto, ao romper com Deus, o homem morre essencialmente (pois perde o ser) e mata a Deus existencialmente (pois lhe nega a participação na História, na Existência).

Ora, o pecado filosófico é a recusa a pensar. Recusar-se a pensar é fugir da realidade íntima, do fundo metafísico onde está Deus. Fugindo de si mesmo e de Deus, e conseqüentemente privando-se do ser, o homem perde a comunhão com o próximo, pois o que há de comum entre ele e o seu semelhante não é a individualidade, mas o ser. O ser é um só, as individuações são inúmeras. A consciência de que o ser que encontro em mim é o mesmo que se acha em Deus e em todos os homens é uma experiência que me faz ver como irmão qualquer pessoa que passa na rua e ter por ela tanto amor e respeito como tenho por mim. O ser circula de Deus para mim e de mim para o próximo e vice-versa, enchendo e tornando o meio divino. Se corto a circulação do ser, fugindo de mim mesmo e do outro, o ser se esvai e eu fico numa elevação seca, qual ilhota no meio do mar, sem possibilidade de comunicação, perdido no oceano, na solidão dos mares.

A Filosofia, pois, como convite à reflexão, à meditação, pode conduzir o homem a uma nova forma de religião, profundamente espiritual e humanística, em que o homem se reencontra consigo, com Deus e com o próximo. E mais do que qualquer outra, esta é a experiência que faz o homem amar e agir responsavelmente. E esta é a maior necessidade dos nossos dias, vale dizer, de todos os tempos.

R E F E R Ê N C I A S

Altizer, T. J. J., & Hamilton, W. **A Morte de Deus**. Rio: Paz e Terra, 1967.

Brito, F. **Finalidade do Mundo**. Rio: Instituto Nacional do Livro, 1957.

Camus, A. **O Estrangeiro**. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s/d.

Chauchard, P. **O Homem em Teilhard de Chardin**. São Paulo: Herder, 1965.

Chauí, M. S. **O Que é Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

Cirigliano, G. **Fenomenologia da Educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

Cony, C. H. **Informação ao Crucificado**. Rio: Civilização Brasileira, 1966.

Cony, C. H. **O Ventre**. Rio: Civilização Brasileira, 1967.

De Andrade, M. **Poesias Completas**. São Paulo: Livraria Martins, 1966.

- De Quental, A. **Sonetos**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1972.
- Durkheim, E. **Educação e Sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1972.
- Editora Abril. **Veja** (551), 28.03.79. São Paulo: Abril, 1979.
- Fromm, E. **Psicanálise da Sociedade Contemporânea**. Rio: Zahar, 1976.
- Hofstadter, R. **O Anti-intelectualismo nos Estados Unidos**. Rio: Paz e Terra, 1967.
- Japiassu, H. **Nascimento e Morte das Ciências Humanas**. Rio: Francisco Alves, 1978.
- Kneller, G. F. **Introdução à Filosofia da Educação**. Rio: Zahar, 1970.
- Kopnin, P. V. **Fundamentos Lógicos da Ciência**. Rio: Civilização Brasileira, 1972.
- Martins, J. S. **Preparação à Filosofia**. Porto Alegre, RS: Globo, 1969.
- Mills, W. **A Elite do Poder**. Rio: Zahar, 1975.
- Nosella, M. L. C. D. **As Belas Mentiras: A Ideologia Subjacente aos Textos Didáticos**. São Paulo: Ed. Moraes, 1981.
- Orwell, G. 1984. São Paulo: Nacional, 1979.
- Popper, K. R. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 1975.

Ricoeur, P. **Interpretação e Ideologias**. Rio: Francisco Alves, 1977.

Salman, D. H. **O Lugar da Filosofia na Universidade**. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1969.

Saviani, D. **Educação Brasileira: Estrutura e Sistema**. São Paulo: Saraiva, 1975.

Tillich, P. **A Coragem de Ser**. Rio: Paz e Terra, 1967.

Vieira, E. F. **Fundamentos Filosóficos**. In **Proposta Curricular do Ensino — 1.º Grau, Vol. I — Fundamentação**. Recife: Secretaria de Educação, 1974.

Weber, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio: Zahar, 1974.