

Filosofia e forma da ação

Uma entrevista de Henrique Cláudio de Lima Vaz
aos *Cadernos de Filosofia Alemã**

A Forma da Ação: uma busca que talvez indique algo do pensamento do Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, no esforço para encontrar a nervura ética da história. É um percurso em que o equilíbrio entre a ação e o pensamento aparece primeiramente como uma profunda crença na Filosofia, atitude que, por sua vez, é sustentada por uma concepção suficientemente ampla da racionalidade, marcada pela recusa das modas e dos alinhamentos teóricos circunstanciais. Somente a conjugação destes dois fatores poderia resultar numa tão autêntica expressão crítica do filosofar. Assim como a tradição, adequadamente interrogada, libera a atualidade da reflexão, assim também a crítica do presente, lúcida e penetrante, projeta as possibilidades históricas da filosofia no horizonte da cultura. Solidamente apoiada num conhecimento extenso e profundo das matrizes mais significativas do pensamento ocidental, a reflexão se debruça, com curiosidade, prudência e coragem, sobre as mais variadas questões que escandem a história do pensamento, sem que nunca a familiaridade do erudito sufoque o espanto do filósofo.

A trajetória de Lima Vaz coincide com a consolidação dos estudos filosóficos nas Universidades brasileiras: sua contribuição só será talvez inteiramente avaliada quando a importância da obra superar a discricção do autor. Coincide também parcialmente com os anos de arbítrio, de repressão e de censura. A integridade do intelectual que busca na história do pensamento os meios de compreender e intervir, sem nunca ceder às seduções do imediatismo, constitui exemplo eloquente da política como ética do compromisso: do desprendimento e da generosidade que compõem a atitude de alguém que, nas suas adesões e nas suas recusas, preserva como instância fundamentalmente inspiradora o valor do pensamento.

Franklin Leopoldo e Silva**

* Realizada em Belo Horizonte, em 12 de maio de 1997, por Anderson Gonçalves, José Luis Herência, Luis Sérgio Repa e Sílvio Rosa Filho. Agradecimentos a Maurício Marsola, Taísa H.P. Palhares e Tessa Lacerda pela transcrição das fitas.

** Professor do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP.

I – Hegelianismo e tradução

O senhor é considerado um dos principais nomes do hegelianismo brasileiro. Uma contribuição decisiva para a divulgação do pensamento hegeliano foi, sem dúvida, sua tradução da Fenomenologia do espírito, publicada parcialmente na coleção “Os Pensadores”. Até então, o público brasileiro contava apenas com a antiga tradução da Enciclopédia, realizada por Lívio Xavier. No entanto, a edição da Abril Cultural não pôde suprir a carência de acesso direto às obras do filósofo. Somente nos últimos anos esse panorama se modificou, devido ao empenho de Paulo Meneses (tradutor da Fenomenologia do espírito e da Enciclopédia das ciências filosóficas) e de Marcos Müller (que tem publicado aos poucos a Filosofia do direito). A que razões o senhor atribui esse atraso hegeliano no Brasil, tendo em vista que outros filósofos alemães tiveram melhor sorte, como por exemplo Kant e Nietzsche?

Antes de mais nada, desejaria chamar atenção para o fato de que não me considero um especialista em Hegel, um hegelianista no sentido estrito da palavra. Um especialista faz de determinado campo de estudo um campo prioritário. Além do mais, é alguém que se preparou com cursos adequados para o campo da especialidade à qual se dedica, e dispõe de instrumentos adequados para pesquisar nesse campo. Ora, em primeiro lugar, não faço do estudo de Hegel uma ocupação prioritária em minhas pesquisas. Em segundo lugar, não tive uma formação especializada no estudo de Hegel, nem curso especializado, no exterior, sobre Hegel. Em terceiro lugar, como suponho ser caso geral no Brasil, não disponho de todos os instrumentos bibliográficos necessários para realizar uma pesquisa especializada em estudos hegelianos, que cobrem um campo muito vasto, têm uma bibliografia impressionante, em incessante aumento. Logo, não sou especialista em Hegel. Posso dizer mesmo que, em Hegel, sou uma espécie de autodidata, embora tenha contado com professores especializados, sobretudo europeus. Então, direi alguma coisa sobre esse meu encontro com Hegel.

Ele se deu um pouco fortuitamente. Em primeiro lugar porque, a partir de 1956, quando iniciava meu magistério na Faculdade de Filosofia em Nova Friburgo, fiz um projeto de estudo sistemático da Filosofia Moderna, começando com os antecedentes de Descartes e o próprio Descartes; evidentemente, no curso desse estudo, não podia deixar de me encontrar finalmente com a montanha hegeliana, que estava barrando meu horizonte. Tive que, de alguma maneira, tentar a escalada dessa montanha. Esse foi o primeiro encontro mais substancial com Hegel, por volta de 1958. Acontece que, naquela mesma época, começava no Brasil uma discussão mais comprometida com o programa do marxismo. Em 59, foi fundada a revista *Síntese* no Rio, no Instituto de Estudos Políticos e Sociais da Universidade Católica. Fui convidado a escrever algo sobre o marxismo. Meu conhecimento de Marx também era muito precário, mas empenhei-me durante alguns meses num estudo mais acurado e percebi imediatamente que seria impossível uma leitura um pouco mais profunda de Marx sem o estudo de Hegel. Lendo os *Manuscritos* de Marx, percebi que a *Fenomenologia* ocupava um lugar importante na formação das concepções marxianas. Foi aí que me dediquei ao estudo da *Fenomenologia*, primeira obra de Hegel que estudei mais a fundo, página por página; mas não pensei, naquela época, em traduzir a *Fenomenologia*.

Esse primeiro episódio de meu encontro com Hegel foi interrompido em 64, quando fui obrigado a sair de Nova Friburgo, devido a circunstâncias ligadas aos acontecimentos políticos da época, e vim refugiar-me aqui em Belo Horizonte. Fui convidado pelo professor Arthur Versiani Velloso para ensinar no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Convite audacioso, porque já naquela época o meu nome, como o de muitos outros, estava envolvido em inquéritos, chamados naquela época de Inquérito Policial-Militar (IPM); mas o professor Velloso não levava em consideração esse tipo de pormenor. Houve um momento em que quase fomos apontados compulsoriamente. Mas depois, parece que por intervenção do então ministro da justiça, Milton Campos, a UFMG foi a universidade que menos sofreu em termos de repressão, e eu nela permaneci.

Em 1969, tratou-se, em nosso Departamento, de uma possível comemoração do segundo centenário do nascimento de Hegel, ocorrido em 1770. Fui encarregado de preparar a comemoração e julguei que a melhor maneira de fazê-lo seria promover o estudo de uma área de idealismo alemão, na qual Hegel ocupasse um lugar privilegiado. Foi aí que fizemos um projeto – que levou dez anos para ser executado – de estudo das obras publicadas de Hegel, a começar pela *Fenomenologia*, a *Ciência da lógica*, a *Enciclopédia* e a *Filosofia do direito*. Era uma espécie de disciplina optativa, um estudo no qual os alunos se comprometiam, na medida do possível, a seguir uma leitura mais minuciosa e exegética dessas obras que, para nós, eram muito difíceis. Pode-se dizer que não optei pela *Fenomenologia*, ela é que veio ao meu encontro por ser a primeira grande obra publicada por Hegel.

Logo percebi que a tradução de Hyppolite era uma boa tradução, perfeitamente utilizável, mas não atendia plenamente às nossas exigências daquele momento. Então, comecei a traduzir por minha conta a *Fenomenologia*. Consegui traduzi-la toda em manuscrito, mas sem nenhuma pretensão de publicá-la, porque era uma tradução destinada ao uso nas aulas. Acontece que, naquela época, a Editora Abril lançou a idéia da coleção “Os Pensadores”. Eu tinha um amigo na Abril e ele, não sei como, soube que eu estava fazendo esse trabalho e insistiu em publicar minha tradução, mas eu me recusei, pois achava que ela ainda não era capaz de suportar os olhares do público – do público entendido, claro. Então, propus uma publicação parcial (o “Prefácio”, a “Introdução” e o capítulo primeiro), isto porque o resto da *Fenomenologia* não estava em condições de ser editado.

Continuamos o nosso estudo; alguns alunos desistiram, outros perseveraram até o fim. O projeto começou em 1970, ficou interrompido alguns anos, quando me mudei para o Rio; depois voltei, o retomamos, e só terminou em 86 – ano em que me aposentei da UFMG. Então, concluí todo trabalho sobre Hegel no Departamento com um curso, “O sistema da maturidade de Hegel”, já independente de leitura de texto, uma espécie de curso sintético.

Quanto à demora na tradução de Hegel, atribuo isso, em primeiro lugar, ao fato de que o contato direto com a obra hegeliana é muito mais difícil do que, por exemplo, com a obra de Kant, que tem um caráter bem mais acessível, e além do mais teve uma divulgação em termos universitários muito maior; e mesmo com a obra de Nietzsche, que é uma obra

fascinante: é muito mais fácil ler Nietzsche do que Hegel, em termos de atração pessoal pela leitura.

Mas não teria faltado um germanista, especialista em Hegel?

Talvez, mas mesmo que houvesse esse germanista não sei se ele teria ambiente; Lívio Xavier fez uma tradução meritória, mas não teve impacto, nem ressonância. Devemos também lembrar o seguinte: a obra de Hegel, fora da Alemanha, levou muito tempo para tornar-se uma referência maior nos estudos de filosofia. Na França, com exceção das traduções de um napolitano, não de um francês, Augusto Vera – em meados do século passado ele traduziu várias obras de Hegel, traduções bem legíveis –, a *Fenomenologia*, por exemplo, levou mais de cem anos para ser traduzida; a *Ciência da lógica*, traduzida por Jankélévitch, mais ou menos a mesma coisa, o mesmo valendo para a *Enciclopédia* e a *Filosofia do direito*.

Só a partir da década de 30, por um conjunto de circunstâncias às quais não é estranha a presença dominante do marxismo na universidade francesa, Hegel passou a ser um autor procurado, e logo as traduções foram surgindo. Na Itália, tivemos uma tradução de Benedetto Croce da *Enciclopédia*, mas a *Fenomenologia* só foi traduzida em 1933, por De Negri. Só após a Segunda Guerra é que Hegel se tornou, por assim dizer, um *best-seller* filosófico, por muitas razões, mas certamente não pela facilidade de seus escritos – isto, aliás, sempre foi um obstáculo. Nesse sentido, o Brasil não está tão atrasado assim, como poderia parecer. Mesmo em língua espanhola, a tradução de Wenceslao Roces da *Fenomenologia* é posterior à Guerra; e a tradução de Rodolfo Mondolfo, da *Lógica*, na Argentina, também é do pós-guerra.

Quanto à tradução da *Enciclopédia* pelo professor Paulo Meneses, sobre ela escrevi uma resenha na *Folha* elogiando-a, porque realmente é uma boa tradução – toda tradução de Hegel é passível de melhorias e também de discordância por parte dos conhecedores de Hegel; não há tradução de Hegel que possa satisfazer inteiramente a todos. A de Paulo Meneses é muito bem feita, trabalhada durante vários anos, com a ajuda de pessoas entendidas. Foi uma tradução que se beneficiou da colaboração de vários e é uma tradução excelente, melhor que diversas traduções em outras línguas. Melhor, por exemplo, do que a francesa de Gibelin, que é, no entanto, bem legível; a do Paulo, porém, é bem superior. Das que conheço, a única tradução que comparo com a do Paulo Meneses é a do Bourgeois.

Com a tradução da *Fenomenologia* aconteceu algo parecido; convenci-me de que não dava para retomar meu manuscrito e prepará-lo para a edição. Como o professor Paulo Meneses estava há vários anos fazendo um seminário sobre a *Fenomenologia* na Universidade Católica de Pernambuco, do qual resultou o precioso *Roteiro para uma leitura da 'Fenomenologia do espírito'*, e como ele tinha um colaborador alemão disposto a ajudá-lo, tentei convencê-lo: “você está com tudo nas mãos para fazer uma tradução”. Ele se animou, realizou uma tradução muito boa. Pode-se discordar, como o Marcos Müller, da tradução de vários vocábulos, mas esse é um problema de opção do tradutor. Em geral, os hegelianos brasileiros, inclusive nosso professor José Henrique Santos, acharam estranho e não concordaram com a tradução do termo *Entäußerung*, traduzido por *extrusão*, uma palavra que quase ninguém conhece. Foi preciso que ele explicasse, no

prefácio do *Roteiro*, o que é *extrusão*: uma palavra genuinamente portuguesa (do latim *extrudere*) tirada da vulcanologia, e significa a lava que irrompe irresistivelmente do vulcão. *Entäußerung*, para Hegel, é uma espécie de saída irresistível, por exemplo, do Lógico para a Natureza; ao passo que *Entfremdung*, como alienação, é uma perda. Hegel jamais diria, como se diz nos compêndios de História da Filosofia, que a Lógica se aliena na Natureza. Não usaria, como na *Fenomenologia*, o termo alienação – aliás, alienação na *Fenomenologia* ocupa um lugar bem determinado. Seria totalmente anti-hegeliano entender, por exemplo, a sucessão dos momentos da *Fenomenologia* como sucessivas alienações, não teria sentido nenhum. Alguns falam de *exteriorizações* ou *externações*; Paulo traduz por *extrusões* – uma questão vocabular, aberta à discussão.

E quanto ao termo aufheben, traduzido por suprassumir?

Paulo achou interessante a tradução proposta por um autor canadense, ou seja, que se usasse *sursumer* em francês. Procurou o que poderia corresponder em português a *sursumer*, uma palavra inexistente no dicionário francês, e encontrou *suprassumir*, que quer dizer elevar mas, ao mesmo tempo, assumir, conservando consigo. São opções de vocabulário que não incidem sobre o mérito da sua tradução.

Uma diferença marcante entre, por um lado, a Fenomenologia do espírito, e, por outro, a Enciclopédia e a Filosofia do direito, diz respeito aos conceitos de moralidade [Moralität] e eticidade [Sittlichkeit]. Na Fenomenologia, a crítica da visão moral do mundo culmina na passagem para a religião, ao passo que, nas duas outras obras, o problema tem uma outra solução, cujo eixo é a vida familiar, a sociedade civil e o Estado. Lukács sugere que isto tem a ver com a situação histórica em que Hegel redigiu a Fenomenologia, não podendo contar, então, com o Estado como instância suprema da vida ética. A Fenomenologia apresentaria alternativas que não foram seguidas pelo filósofo?

A respeito da diferença entre o desfecho da *Fenomenologia* e o desfecho do Sistema da Eticidade, da *Sittlichkeit*, na *Enciclopédia*, acho que são duas perspectivas diferentes porque a formação da consciência na *Fenomenologia* é estudada justamente do ponto de vista do que espera a consciência ao termo de sua formação, o Saber absoluto. Portanto, a perspectiva da *Fenomenologia* é passar por aquelas experiências, que Hegel chama de *Erfahrungen*, experiências da consciência que vão sucessivamente, por assim dizer, fazendo a consciência caminhar até o estágio em que, nela, se identificam verdade e certeza, o estágio do Saber absoluto. Aí, a Religião ocupa, para ele, um lugar imediatamente anterior ao do saber absoluto, porque ela já é uma espécie de versão, no plano da representação, como ele dirá mais tarde, do que será o Saber absoluto. A Religião anuncia a posse da verdade absoluta. Nesse sentido, ela é, para Hegel, uma experiência decisiva na formação da consciência. Na *Enciclopédia*, há uma perspectiva sistemática: ela já supõe a consciência chegada ao nível do Saber absoluto. Então ela vai desenrolando, não já experiências da consciência, mas momentos lógicos da constituição do real como tal: primeiro o lógico, depois o real, porque tudo é dominado por aquela equação que está no “Prefácio” da *Filosofia do direito*, o racional é o real, o real é o racional. A *Sittlichkeit*, para Hegel, termina no Estado porque a *Sittlichkeit* está na ordem do Espírito finito, mas depois vem o Espírito absoluto, quer dizer, a transgressão da *Sittlichkeit* pelo Espírito

absoluto, e aparece a Religião como segundo momento do Espírito absoluto. A Arte, a Religião e a Filosofia são realmente o termo do discurso da *Enciclopédia*, mesmo porque a Filosofia – com a idéia de que a Filosofia, como ele mostra naqueles três silogismos finais, é uma volta ao princípio, à Lógica – é toda realidade lógico-real dialeticamente desdobrada. Logo, não há uma oposição pelo fato de Hegel, na *Enciclopédia*, não colocar a Religião [na *Sittlichkeit*] a não ser em termos institucionais (há aquela famosa nota do § 270 da *Filosofia do Direito* em que ele fala da relação entre Religião e Estado) e não do ponto de vista da significação da Religião. Ela não entra, para Hegel, na linha da dialética da *Sittlichkeit*, porque vai ter seu lugar como representação no Espírito absoluto. Hegel faz, inclusive, aquela inversão de posições com relação ao que pensava ao chegar a Iena, de que a Religião era o ápice e a Filosofia não era capaz de resolver as cisões da vida, que era seu grande problema. Mas, depois, inverteram-se os termos porque a Filosofia se mostrou, a partir do *Escrito sobre a diferença*, como a força mais poderosa de unificação. Ela se torna então o ápice de todo o processo.

Portanto, não haveria uma diferença substancial entre a Fenomenologia e o Sistema?

Há um problema de natureza histórica e outro de natureza mais sistemática. Do ponto de vista sistemático, Hegel realmente pensou em fazer da *Fenomenologia*, como assinalado no título original, a primeira parte do sistema; porém a *Fenomenologia* – e essa é uma espécie de cruz dos intérpretes – não obedeceu ao projeto inicial de Hegel. A partir da noção de Espírito, como diz Theodor Häring, Hegel parece ter perdido o controle da própria escritura e esta cresceu demasiadamente. Aliás, ele confessa isso numa carta a Schelling. Assim, aparentemente, desistiu de fazer dela uma primeira parte, no sentido quase didático, do sistema. Depois, quando escreveu a *Enciclopédia*, colocou uma parte da *Fenomenologia* na Filosofia do Espírito subjetivo, mas a *Fenomenologia* como tal, de 1807, ficou de certo modo, em termos de integração na obra de Hegel, como uma espécie de primeiro ensaio, primeira tentativa talvez até mesmo do sistema. Por isso, vários intérpretes se demoram nessa questão de saber se é possível fazer corresponder, à lógica subjacente da *Fenomenologia*, a Lógica já desenvolvida do sistema de maturidade. Mas Hegel não renunciou à *Fenomenologia*, não a abandonou como uma espécie de primeira tentativa frustrada; ao contrário, no fim da vida ele preparou uma segunda edição, que não pôde ser levada a efeito. A *Fenomenologia* de Hegel, vejo assim, é uma leitura da visão do mundo hegeliana, pela perspectiva da consciência que se forma. Perspectiva tipicamente moderna, no sentido da filosofia do sujeito, uma perspectiva em confronto permanente com os idealistas alemães, sobretudo com Fichte e Schelling e, de alguma maneira, com Kant também, ao passo que o sistema é o que começa depois da *Fenomenologia*: uma vez que a consciência atinge o Saber absoluto, ela pode tentar essa espécie de transcrição do real no racional, que é o Sistema. Então, não há uma oposição entre *Fenomenologia* e Sistema, embora haja um problema até hoje aberto à pesquisa e à reflexão dos hegelianos, sobre a integração mais harmoniosa ou mais orgânica entre *Fenomenologia* e Sistema; Hegel devia ter isso na cabeça, mas aparentemente não o transmitiu-nos.

Do ponto de vista histórico, o fim da *Fenomenologia* foi escrito em situação muito tumultuada, quando os franceses estavam entrando em Iena, daí todo aquele *décor* romântico para o fim da *Fenomenologia*. A partir de então, Hegel ficou sem emprego, tem de ser jornalista em Bamberg. Sua correspondência daquela época mostra que ele estava num momento de opções. Creio que seu amigo Niethammer o encaminhou para sua verdadeira vocação, a de professor. A publicação da *Fenomenologia* se deu nesse contexto...

...contexto em que a Alemanha não dispunha de um Estado constituído, ao contrário do caso posterior da Enciclopédia.

Foi um contexto em que aparentemente se sentiu sem rumo na sua atividade. O contexto de publicação da obra, capaz de fazer com que o público tivesse certa sensibilidade para a sua leitura, ficou tumultuado: a invasão napoleônica, depois a guerra de libertação da Prússia, Fichte com seus apelos patrióticos, tudo isso deixa a *Fenomenologia* numa espécie de limbo do qual ela só começou a sair em 1812 (ano da sua primeira recensão), cinco anos após a publicação. Tanto que na história do hegelianismo do século XIX, com exceção Marx, não sei se ela ocupou lugar devido no estudo de Hegel ou mereceu tanta atenção, a não ser de historiadores discípulos de Hegel, como Rosenkranz. Só a partir do começo deste século, com a obra de Dilthey e de seus discípulos, ela começou a emergir; depois passou a ocupar um lugar de primeiro plano e, finalmente, cedeu de novo lugar ao Sistema na última fase da história do hegelianismo.

II – A história e o pensamento

O senhor já disse que o historicismo faz da História um mito de substituição de uma idade não-religiosa, sendo isso mesmo a matriz fundamental do pensamento ideológico – tal historicismo não daria conta, nos termos de Paul Veyne (citado pelo senhor), das “intrigas sublunares”. Como alternativa a essa fuga às regiões noturnas dos mitos de substituição, o senhor propõe um retorno ao Hegel da Lógica e da Enciclopédia, valendo-se de um verso de Píndaro: “Pois pensar é o mais excelente kairós”. Ainda seria essa a alternativa para se pensar a história? Quais seriam as determinações desse pensar como o melhor dos kairói? Nesse quadro, como se explica que a consciência teórica, como forma mais radical de consciência histórica, possa ter um conteúdo prático?

Quando escrevi o texto “A História em questão” (*Síntese* nº 1), levava em conta o que naquela época se tinha como uma espécie de evidência historiográfica: o declínio do historicismo. Eu vinha de certa afinidade com o historicismo, embora mantendo um espaço para minha formação aristotélico-tomista. Comecei a estudar as razões do declínio do historicismo. O livro de Paul Veyne, *Comment on écrit l’Histoire*, e o de Max Müller, *Erfahrung und Geschichte*, me desafiaram a refletir sobre a significação do historicismo, mas sob dois pontos de vista diferentes: porque Veyne é um historiador especializado em economia da Antiguidade, não um filósofo; e Müller é um filósofo proveniente da escola de Heidegger, foi aluno de Heidegger, e era um filósofo de inspiração agostiniana; portanto, dois horizontes bem distantes. Foi uma espécie de desafio, para mim, escrever sobre os dois no mesmo artigo. Meu ponto de partida foi que, de fato, o historicismo

(como, aliás, Dilthey pretendia) era uma espécie de sucedâneo da metafísica; ao se entender assim, de alguma maneira também se tornava uma metafísica, só que, como se diz em francês, uma metafísica *qui n'ose pas dire son nom* (porque era proibido usar a palavra 'metafísica'), uma espécie de metafísica da história. Contra essa leitura metafísica, que tinha suas raízes em Hegel mesmo (embora os historicistas exercessem uma crítica ao que chamavam de totalização da história em Hegel, suas raízes são hegelianas, marxistas etc.), contra essa espécie de metafísica disfarçada da história, Veyne se ergue como historiador, para dizer que a história não é uma ciência, mas uma retórica, porque se ocupa do que ele chama de intrigas sublunares, isto é, fatos que são de tal maneira contingentes que não permitem um tratamento científico, pois, para ele, a ciência tem um paradigma insuperável, o paradigma galileano que supõe uma neutralização do observador, do cientista, uma redução às entidades mais simples, sobretudo às entidades que são matematizáveis. Como o historiador não pode fazer isso, ele teve a convicção de que a história é simplesmente uma retórica e não uma ciência. Müller parte do fato de que a história não suporta um tipo de conceptualização que é próprio da metafísica, uma vez que a conceptualização metafísica deve, de alguma maneira, abolir o tempo – como o próprio Hegel tinha visto, pois no fim da *Fenomenologia*, no capítulo sobre o saber absoluto, ele diz que o tempo é o lugar do conceito; quando começa a *Ciência da lógica* não há propriamente tempo no sentido empírico, o discurso da *Enciclopédia* não se dá no tempo. Müller o critica sob esse ponto de vista: a história não pode ser uma metafísica, não é fundamento absoluto. Há uma experiência da historicidade no homem (é o ponto central de Müller) que não é redutível a uma conceptualização rigorosamente metafísica. Faço uma exposição desses dois comentadores e, no fim, sendo espectador do declínio do historicismo, sugiro que a releitura de Hegel, sobretudo da *Lógica* e da *Enciclopédia*, pode nos dar uma chave para pensar a História, não em termos metafísicos, nem em termos historicistas que tendam a certos relativismos, no sentido diltheyano, mas uma leitura da História na qual se jogue com a dialética fundamental da Lógica da Essência, que é a identidade e a diferença, em que entra justamente o momento da *Entäußerung*. Hegel pensa a totalidade em movimento. Há uma leitura fixista de Hegel que acha que, uma vez cumprido o ciclo da *Fenomenologia* e o do Sistema, tudo está fechado, acabado. Mas isso não está de acordo com a dialética da identidade e da diferença, pois Hegel diz que, quanto mais identidade, tanto mais nascimento das diferenças. A alma do pensamento hegeliano é justamente aquela expressão dos tempos de Iena: identidade da identidade e da não-identidade. A identidade não é, para Hegel, a identidade parmenidiana, que é uma identidade estática; é uma identidade que trás dentro de si uma espécie de inquietação, como ele mesmo diz, uma inquietação do conceito, e ela tende a sair de si, na diferença; só que a diferença hegeliana não é uma diferença que se opõe, porque na diferença a identidade é conservada, mas diferentemente; é a tal dialética do mesmo e do outro, a diferença é o *outro* do *mesmo*. E, portanto, a História poderia ser pensada assim, porque ela tem de ter uma coerência qualquer, senão seria uma rapsódia, não se poderia comparar um episódio passado com o presente, um não teria nada a ver com o outro. Na perspectiva de Veyne, a História tende a uma pulverização, ela se torna simplesmente um conto, até um conto mais ou menos de fadas, porque nada se pode prever do que vai acontecer logo depois. Na perspectiva de Müller, é menos radical; Müller, porém, faz a História depender de-

mais da experiência da historicidade; não é a historicidade do homem que fundamenta a História, é a História, quer dizer, o fato de o homem existir no tempo, que faz com que ele tenha a experiência da historicidade. Então, naquele artigo, faço uma simples sugestão. Eu sempre volto a refletir sobre isso. Ainda não tive ocasião, nem talvez tenha condição de empreender uma reflexão mais empenhativa sobre esse problema da História, que podemos chamar uma Filosofia da História.

No fim, vocês fazem uma pergunta sobre consciência teórica como consciência histórica. Na verdade, acho que essa idéia começou a surgir nas discussões daquela época de 64. Havia então os praxistas, que queriam a ação imediata, e os que nós poderíamos chamar (não sei como se chamavam na época) os teóricos ou teorizadores, que queriam, pelo menos, trabalhar com uma visão mais teórica da realidade brasileira e mundial. Mais ou menos, foi o que aconteceu também nos princípios do partido bolchevique, no momento em que Lenin foi obrigado a afirmar que não há ação revolucionária sem teoria revolucionária. Era alguma coisa análoga. Então, elaborei um pequeno texto, que deve ter sido confiscado nas buscas feitas nas residências de membros da Ação Popular, no Rio de Janeiro, já que, ao que me consta, a organização não possuía sede. Era um pequeno texto no qual eu procurava desenvolver essa idéia, primeiro mostrando que nesse contexto não se deve adotar a divisão rígida que há, por exemplo, em Aristóteles, entre saber teórico e saber prático, porque o saber teórico de Aristóteles é a Metafísica e não é esse nosso problema. Consciência teórica aqui significa aquela consciência que dispõe dos instrumentos mais adequados para conhecer e analisar a realidade, portanto, para agir sobre ela. A consciência teórica é uma dimensão, nesse sentido, da consciência histórica, chamada na época de consciência prática. Quanto mais rigorosa ela for, quanto mais penetrar na realidade pela informação, pela análise, pela correta teorização, tanto mais a sua ação será eficaz. Era isso que se discutia na época a propósito da questão da consciência teórica como consciência histórica. De fato, abandonei mais tarde a expressão “consciência histórica”, porque dava margem a muitas ambigüidades. Os membros da Ação Popular, que depois evoluíram na direção do marxismo-leninismo, julgavam inclusive que isso era um idealismo do mais delirante; pois assim é a consciência que determina a História, ao passo que Marx tinha dito que é a realidade que determina a consciência. Acabei por não lutar por uma expressão. A última vez que falei “consciência histórica” foi numa palestra para estudantes, na Universidade Federal de Juiz de Fora. Isso foi antes do AI-5, porque depois do AI-5 cessaram minhas atividades fora do Departamento. Foi levantado esse problema: “por que o senhor usa o termo ‘consciência histórica’? Como o Sr. põe consciência como substantivo e história como adjetivo, parece que a consciência é mais importante.” Deu-me muito trabalho explicar e resolvi abandonar o uso da expressão.

O senhor poderia esclarecer sua participação na Ação Popular?

A questão da Ação Popular deve ficar bem esclarecida: nunca fui membro da AP, nunca me inscrevi; fui uma espécie de acessor informal. Havia muitos amigos vindos da Juventude Universitária Católica (JUC), e foi uma participação, não da reunião do grupo como tal, mas de encontros, conversas, sobretudo no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Belo Horizonte. Minha participação na Ação Popular foi informal, mas colaborei na redação de alguns de seus documentos. Naquele tempo, já se anunciava uma divisão entre

os que realmente se encaminhavam na direção do leninismo e outros que mantinham uma atitude crítica com relação ao marxismo, que era minha atitude e que explicarei depois, quando falarmos sobre Marx.

Nos anos oitenta, o senhor contrapõe duas noções de história: a historia magistra vitae e a história-ciência. Esta se degrada em ideologia, na qual ciência e mito se mesclam numa história em que a idéia de revolução funciona como mito do começo absoluto e, no fim das contas, pretende destruir a tradição; a primeira, por sua vez, possibilitaria uma ação política por estar no registro da tradição, o ethos seria base de organização qualitativa para qualquer ação, inclusive numa perspectiva axiológica. Entendida “no sentido eminentemente ético (...), como constelação exemplar de eventos, de experiências, de ações e normas que orientam a rota do devir histórico, no fugidio presente”, de que maneira o senhor caracterizaria esse conceito de tradição, na medida em que ele se depuraria, ou se distinguiria, das patologias regressivas da contemporaneidade?

A oposição entre a História como tradição e a História como ideologia também surgiu numa circunstância, de certo modo, fortuita. A leitura de algumas obras históricas recentes, escritas tanto por historiadores católicos como por outros, dava-me a nítida impressão de que a pretensa cientificação da História fazia com que ela – não podendo ser tratada assim por não se prestar ao tipo de formalização, de conceptualização própria da ciência de matriz galileana –, tal cientificação fazia então com que o conhecimento histórico se tornasse uma espécie de instrumento dócil na mão do historiador, para ler um passado como bem entendesse, ou melhor, segundo os seus interesses presentes, o que eu chamo ideologia. O presente passava a ser uma chave de interpretação do passado a partir da leitura que o historiador faz desse presente. Isso é típico, por exemplo, nas histórias de cunho marxista, ao menos nos vulgarizadores, pois há grandes historiadores de inspiração marxista, como Georges Duby, Pierre Vilar, Eric Hobsbawm e vários outros que estão longe desse tipo de simplismo. Então, pensei o seguinte: visto que, para mim, a ideologia desemboca necessariamente num mito pós-religioso, o que faz com que a História se torne uma espécie de instrumento ideológico? Se definirmos a ideologia como racionalização de interesses – já que o interesse como tal tem como característica a absolutização dos seus objetivos, ou deixa de ser interesse –, a ideologia desemboca sempre numa espécie de mitologização, mais ou menos acentuada conforme a força do interesse que move o ideólogo. Então, a história como ciência, instrumentalizada nas mãos do historiador marcado por uma perspectiva ideológica, se torna, na verdade, uma gestadora de mitos de um passado que nunca existiu, porque o passado – vamos dar razão a Veyne – é muito mais complexo, muito mais cheio de intrigas, muito mais cheio de surpresas do que pode pensar uma leitura ideológica. Por outro lado, o que se pode contrapor a esse tipo de leitura (fui influenciado, de alguma maneira, pela leitura de Gadamer, da filosofia hermenêutica) é que o passado tem sua consistência, sua originalidade, sua densidade, que só pode chegar a nós pela tradição, porque não chega a nós pela pesquisa histórica cientificada, pois esta já remodela esse passado. Se tomamos a tradição no sentido literal do termo *tradere*, entregar, as gerações vão entregando umas às outras o que vão vivendo, e essa continuidade torna possível para nós remontar o curso histórico, apreender o passado histórico. É interessante lembrar dois clássicos da historiografia antiga,

Tucídides e Políbio, porque os dois escreveram sobre a sua história contemporânea; não se interessaram em escrever sobre o passado. Os dois escreveram a história com a intenção de fazer com que sua narrativa passasse a ser uma espécie de manual para os políticos. Escrevem não como o historiador de hoje, que escreve ou para a erudição ou para propor interpretações diferentes ou para *épater les bourgeois*, historiadores de sensação, que pensam descobrir algo diferente de todos os outros. Então, penso que a escritura da História – nesse ponto eu lembrava das *Considerações inatuais* de Nietzsche – é ameaçada justamente por essa manipulação. Porque a História, perdendo a sua característica de tradição nesse sentido que expus, não é mais uma leitura possível para que o homem de hoje aprenda alguma coisa; ela vai simplesmente servir de confirmação das convicções que o sujeito – o historiador ou um eventual leitor – já possui. Naquela época, fiquei impressionado com a leitura de um livro de um polonês que vive na França, Kristophe Pomian [*L'ordre du temps*, Gallimard], sobre o problema do tempo, porque, em determinado momento, Pomian diz que o que caracteriza a mudança da concepção do tempo, na modernidade, é que o eixo de construção do tempo humano, do tempo histórico, tem o seu vetor apontado mais para o futuro do que para o passado; e, na concepção clássica, o eixo de construção da História estava voltado para o passado, porque o historiador queria saber o que tinha acontecido no passado e, através do que aconteceu no passado, ele pensava poder remontar até o presente. Agora o eixo está voltado para o futuro, justamente em virtude dessa espécie de ideologização da História. Aí está o problema do começo absoluto, porque o ideólogo não pode valorizar o passado como passado, senão relativiza demais a sua ideologia. Ele tem de chegar a um momento em que diz, como os confederados americanos: “Bom, agora vai começar uma nova época do mundo.” De fato, toda empresa ideológica tem como ponto de inserção na realidade a possibilidade de uma revolução que seja um começo absoluto. Sobre isso escrevi, na *Síntese* (1989), um texto sem maiores pretensões, no qual comento o livro de Furet, *Penser la Révolution française*, que se chama “Destino da Revolução”, em que leio a Revolução sob esse ângulo.

Voltando ao conceito de tradição: em que sentido ele evita uma aproximação com o tradicionalismo?

O tradicionalismo é uma degradação da tradição. Entendo “tradição” como uma espécie de elo contínuo que pode nos levar ao passado. Só se pode ter contato com o passado pelo que ele nos transmitiu sucessivamente, mediante documentos arqueológicos ou documentos escritos. Enfim, a História é história dos documentos; não existe outra História e ela não é adivinhação do que foi o passado. Tradição é simplesmente esse elo contínuo que nos liga ao passado. No momento em que esse elo é desvalorizado em termos epistemológicos (como fonte de conhecimento), porque já se projeta, do presente, um paradigma, um esquema, uma chave de interpretação do passado, perde-se sua função de dizer o que foi o passado através de uma sucessão de documentos. É neste sentido amplo que se toma “tradição”, e acredito que também é este o sentido em que “tradição” é tomada por Gadamer e autores da chamada corrente da filosofia hermenêutica.

E o conceito de tradição seria um conceito normativo que possibilitaria uma crítica do presente?

Não necessariamente. O que ele vai mostrar-nos é, como diz a expressão de Políbio, a “História, mestra da vida”. Vai trazer lições a serem vistas e interpretadas no presente, não vai ditar as soluções do presente. O passado trará, para mim, *lições*: posso utilizá-las ou não, posso rejeitá-las ou não; mas o passado vai dizer-nos algo. Se lermos a história da guerra do Peloponeso, assistimos a uma imbricação entre política e guerra muito rica, muito cheia de sugestões. Como até hoje este é o problema fundamental – o problema da relação entre política e força –, temos ali uma lição do passado. O tradicionalismo, por sua vez, é mitologização do passado, e justamente do mito é que estamos fugindo.

III – Filosofia e teologia

A partir da reabilitação de uma idéia abrangente de tradição, é possível não apenas reconhecer uma certa herança teológica no pensamento moderno, como também recompor as relações entre teologia e sociedade, entre teologia e linguagem. Já a crítica da “razão puramente experimental”, como razão do fazer técnico, permite, por sua vez, a formulação do problema de saber onde começa a ciência e onde, afinal, o mito. Ora, visto que o primeiro volume dos seus Escritos de filosofia vem perpassado pelo embricamento, preponderância e prolongamento tanto da tradição quanto da teologia, visto que o senhor parece subscrever as palavras segundo as quais o filósofo é aquele para quem a metafísica faz as vezes da teologia, em que medida seria então possível – e necessário – discernir os campos e compreender as relações entre filosofia e teologia?

Esta é uma questão difícil e tentarei responder. Primeiramente, devo chamar a atenção para o fato de que, nestes escritos em que trato da teologia, trato-a como grandeza cultural. Não sou teólogo, não me pronuncio sobre o conteúdo dogmático das proposições teológicas, da teologia como tal. A teologia, para mim, é uma grandeza cultural na história da cultura do Ocidente. Creio que é uma grandeza constitutiva da tradição, sobretudo, filosófica: o termo “teologia” nasceu da filosofia, é um termo criado por Platão. Todas as filosofias até Hegel, na minha opinião, tiveram uma dimensão teológica, só que a teologia mudou de face, de feição, de expressão, mudou até de destinação dentro da própria sistemática filosófica; mas filosofia e teologia, de certo modo, foram grandezas correlativas ao longo de toda a história. Podemos dizer que o que chamamos metafísica, que, como vocês sabem, é um termo surgido de maneira totalmente fortuita, é, na verdade, a teologia das filosofias. Quando a filosofia ultrapassa o domínio daquilo que, de alguma maneira, é diretamente acessível à experiência e controlado por ela, entra neste domínio que Platão chama de “supra-sensível”, inteligível, ou como quer que seja. Este é, para mim, um domínio no qual o problema teológico se apresenta inevitavelmente, porque se apresenta o problema da ordem das realidades e toda ordem supõe um princípio ordenador, tornando-se então, de alguma maneira, uma teologia. O que realmente foi decisivo na evolução cultural do Ocidente foi a recepção pelo cristianismo da filosofia grega e, com esta, da teologia grega; mas, evidentemente, teve de submeter a teologia grega a uma reformulação radical. A teologia, então já cristã – quer dizer, a teologia fundada não só na conceptualidade filosófica da razão, mas na fé –, tornou-se uma espécie de coroa do sistema intelectual e cultural; e a teologia antiga foi colocada num patamar inferior como aquilo que posteriormente chamamos, na tradição, “metafísica”. Nas

mais diversas acepções, até o racionalismo moderno, essa metafísica toma o título de *teologia natural*, para se distinguir da *teologia da fé*. Ao falar aqui de teologia, considero este problema: a filosofia é uma espécie de tradição teológica, primeiro assumida, depois integrada na visão cristã, em seguida, de certo modo, paulatinamente dissolvida na filosofia moderna. Mas, de qualquer maneira, os problemas teológicos estão situados em um nível de radicalidade que a experiência não nos pode dar, e eles continuam na filosofia moderna, sobretudo, por exemplo, a partir de Hobbes: a teoria hobbesiana do Estado é uma teologia porque o Leviatã é, afinal de contas, um deus, um deus da Terra, um deus mortal.

Kant fez um esforço genial para poder continuar a dar à teologia ou metafísica o seu lugar no sistema da razão pura, porém, não mais aceitando que ela fosse uma chave válida de interpretação da realidade vivida por nós com base em nossas experiências no espaço-tempo. Hegel foi o último grande filósofo que tentou construir sua filosofia numa perspectiva, de alguma maneira, ligada à tradição teológica. A filosofia pós-hegeliana pode ser chamada de pós-teológica; por isso mesmo, é pós-metafísica. Sendo assim, hoje a filosofia é dividida em muitas – convencionalmente chamadas – tarefas filosóficas, mas sem ligação orgânica com o que foi a filosofia até Hegel. Por exemplo, a filosofia, hoje, ou presta um serviço ideológico, ou é uma erudição; este, aliás, é o uso mais comum que se faz dela atualmente. Tomemos o *Répertoire International de Philosophie*. Nunca fiz um levantamento, mas suponho que 80% dos títulos ali registrados são de história da filosofia ou têm sempre uma referência histórica. Ela tornou-se um tema de erudição. Ou então a filosofia é também uma espécie de metadiscurso da ciência, o que lhe dá uma certa honorabilidade no mundo acadêmico: é epistemologia das ciências humanas, epistemologia das ciências naturais, é filosofia da linguagem, que, afinal de contas, é uma metaciência da linguagem. Enfim, ela é metaciência, ou então serve para fins ideológicos, ou é uma erudição; mas ninguém hoje pretenderá escrever uma filosofia como a *Enciclopédia* de Hegel. Acho que o último filósofo que ainda tentou fazer alguma coisa neste sentido foi Whitehead com o livro *Processo e realidade*. Heidegger também. Com relação a este último, Kojève tem uma frase curiosa: “*Savez-vous que Monsieur Heidegger a tourné très mal comme philosophe?*”. Pois, afinal de contas, o que se tornou sua filosofia? Uma rapsódia de pensamentos, espécie de mística mais ou menos indefinida, uma leitura de poetas, qualquer coisa nesse sentido. Kojève falava sobretudo daquele momento mais obscuro do itinerário heideggeriano, a sua simpatia pelo nazismo. Heidegger é ainda considerado o grande filósofo da atualidade, já entrando num cone de sombra, mas ainda celebrado como o maior.

Entendida neste sentido, a dimensão teológica da filosofia pode ser considerada uma espécie de sinal, ou sintoma de um declínio da filosofia, tal como foi praticada até Hegel. Se no futuro ela irá descobrir outro caminho, não podemos saber; os filósofos nunca antecipam o que vai acontecer.

Em conferência apresentada para o Grupo de Reflexão (Rio de Janeiro, dezembro de 1986), o senhor identificava o chamado “humanismo secular”, expressão vulgarizada nos países de língua inglesa, como um novo tipo de ateísmo, que enfeixaria os traços mais marcantes da visão dominante no mundo contemporâneo (ateísmo político,

ateísmo cultural e ateísmo civilizatório). Como reverso dessa medalha, comparecia em efígie o “retorno do Sagrado”, ele próprio, contrapartida de um eclipse desse fenômeno (cf. Sabino Acquaviva, *Eclipse del Sacro*): ou ainda, nos termos de Jean Baudrillard, retomados pelo senhor no final dessa conferência, a existência de um real que se reduz para anular-se e permanecer apenas na clausura de uma linguagem que se desdobra indefinidamente suspensa no vazio de qualquer referência ontológica para os seus significados – numa palavra, suspensa no nada. Assim, se o humanismo secular e o retorno do Sagrado encontram-se estruturalmente ligados ao desenrolar processual dos tempos modernos, como então pensar uma forma de sociabilidade religiosa que, resistindo aos avanços da “socialização da religião” (desta feita, cf. Cornelius Castoriadis, *em: Esprit*, 1982), se manifestasse como autêntica religiosidade no âmbito daquilo que passou a ser conhecido como mundo da vida?

Vocês se referem ao texto que publiquei na *Síntese*, uma espécie de *rapport* feito para o Grupo de Reflexão do Rio, “Religião e sociedade nos últimos 20 anos”, ou seja, de 1965 a 1985. O problema que aí me propunha é uma interpretação do chamado fenômeno do “retorno do Sagrado”. Começava a redemocratização no Brasil, e um conjunto de outros fatos formando a conjuntura de então levou vários estudiosos, inclusive antigos participantes da Ação Popular – como, por exemplo, meu amigo Luiz Alberto Gomes de Souza – a verem naquele retorno do sagrado uma possibilidade de crítica ainda mais radical da sociedade capitalista liberal do que, talvez, o próprio marxismo. Atribuíram a tal retorno do sagrado, que não se conseguia definir muito bem, uma importância histórica que me pareceu, pelo menos, exagerada. Escrevi este texto como uma espécie de subsídio para que pudéssemos discutir a questão. Após fazer uma espécie de retomada histórica da progressiva difusão do ateísmo – desde o ateísmo dos *libertins* na França até o que chamei de ateísmo de civilização –, procurei mostrar que aquele fenômeno era ambíguo, pelo menos na leitura que alguns faziam dele, tomando-o como sintoma de um declínio definitivo da sociedade liberal capitalista. Chamo ali a atenção para o fato de que o retorno do sagrado se caracteriza como uma espécie de refluxo para outra dimensão do sentimento religioso, que é um dos sentimentos constitutivos do homem. Refluxo para certas zonas da subjetividade, porque o campo da objetividade já estava totalmente ocupado, seja pela ciência, seja pela política, seja pelos problemas de organização da sociedade. O campo da realidade social objetiva não era mais um lugar oferecido à religião, embora os católicos participassem da ação social, mas sempre dentro de uma causa ou de uma reivindicação da sociedade como tal, e dentro da qual procuram lugar para se inserir – não mais agindo como comunidade religiosa, sacral, numa sociedade em que a religião ocupava o centro hermenêutico, tudo podendo e devendo ser interpretado em termos religiosos. Lembrei, naquela ocasião, que a última grande querela teológica em sentido próprio – ou seja, interior à teologia cristã – fora o jansenismo na França, no século XVII e começo do XVIII, uma querela ao mesmo tempo teológica, histórica, social e política. O jansenismo mostrara-se um problema não só religioso mas também político, social e cultural, e fora, de certo modo, uma preparação para o advento do Iluminismo. Foi a última vez que isto aconteceu; depois, nenhuma grande querela teológica interessou à sociedade ocidental como um todo.

No final do século passado e princípio deste, houve uma grande discussão em torno do chamado “modernismo”, tanto nas igrejas protestantes quanto católicas, uma discussão muito mais radical, em termos de significado religioso, do que o próprio jansenismo; porém, foi uma discussão intereclesial, não tendo produzido impacto na sociedade. Mesmo na França e na Alemanha, não obstante forte tradição teológica, foi muito pequeno o impacto desse “modernismo” naquilo que se pode chamar de cultura secular. Procurei mostrar que o chamado “retorno do Sagrado” significava mais um refluxo da esfera que Tönnies designava como *Gesellschaft* [sociedade] para a *Gemeinschaft* [pequenas comunidades]. O religioso refluiu para o domínio das pequenas comunidades, porque não tem mais lugar na sociedade como tal, ao passo que, até o século XVII e princípio de XVIII, o religioso era de fato a força estruturadora da sociedade como um todo. Chamei a atenção para esse aspecto do fenômeno, advertindo que talvez não fosse boa política apostar no “retorno do Sagrado”. Com efeito, esse “retorno do Sagrado” diluiu-se numa proliferação de formas totalmente incontroláveis do sagrado, no chamado “fenômeno das seitas”. Hoje, o sagrado é uma floresta de manifestações subjetivas atendendo às mais variadas necessidades, mas o *sagrado* como tal aparentemente não avançou nada, no sentido de recuperar sua antiga função de guia da sociedade na sua dimensão político-social.

A certa altura dos Escritos de filosofia, o senhor formula uma questão que – desde a Aufklärung até Nietzsche e além, passando por Hegel e seus epígonos – está no centro da reflexão sobre o “mundo moderno”, na sua irrecusável procedência cristã. Tal questão, que concerne à negatividade hegeliana como supressão que no entanto conserva (Aufhebung), é redobrada nas seguintes enunciações: qual a nova forma do que é conservado em suas relações com o cristianismo? Ou será o próprio cristianismo a forma antiga, a ser suprimida, para que a revelação do homem ao homem, nele velada, venha a manifestar-se? “Na hora em que as novas linguagens arrastam o homem longe das praias onde ele construía suas moradas já milenares, e o depositam em terras desconhecidas” (Escritos de filosofia, I, p. 156), onde a aventura humana pode recomeçar, alguém dessa possibilidade, o senhor apontava para uma nova história começando, porém, de modo sombrio. Caso a primazia crescente de uma forma puramente operacional de racionalidade viesse a se completar, estaria em jogo a própria eliminação, pela cultura ocidental, do problema teológico. Isto equivaleria, igualmente, ao fim da própria história do Ocidente (id., p. 85-6). Posto o dilema e passados apenas dez anos, no momento em que as igrejas cristãs perdem ainda mais o privilégio de alimentar e gerir o campo da experiência religiosa ou o domínio do Sagrado, o senhor reformularia tarefas para a reflexão teológica e filosófica, ainda que complementares às já formuladas e ainda assim, decisivas?

Sobre isso lembro que escrevi um artigo primeiramente com o título “Cristianismo e mundo moderno”, na revista *Paz e Terra* (nº 6, 1968). Esta revista foi fundada antes da editora, tendo publicado somente seis números antes do AI-5. Em seu último número, hoje muito raro, publiquei aquele artigo, reproduzido posteriormente nos *Escritos de filosofia* com o título “Catolicismo e mundo moderno”, pois, na verdade, trato mais do catolicismo que do cristianismo em geral. É também um artigo que se situa na conjuntura de

68, o que para nós, católicos, era uma conjuntura típica, pois vivia-se um certo otimismo no clima do Concílio Vaticano II – começo o artigo falando disso. Ao mesmo tempo, já se sentiam os pródromos da grande crise que, nos anos 70, abalará todo o Ocidente. Em maio de 68, houve a revolta estudantil na França, depois na Califórnia, e diversas outras manifestações de uma crise que se manifestará plenamente nos anos 70. Foi nesse contexto que escrevi o texto, refletindo sobre o destino do mundo cristão perante o novo mundo que estava nascendo. A perspectiva conciliar da *Gaudium et Spes* mostrava já sinais de esgotamento. Apresentei então a questão em termos hegelianos, usando a categoria da *suprassunção* (*Aufhebung*): poderá o cristianismo *suprassumir* o mundo moderno? Nesse caso, as grandes conquistas do mundo moderno é que seriam conservadas numa hipotética civilização cristã. Ou será o mundo moderno que irá *suprassumir* o cristianismo? Nesse caso, certas categorias do cristianismo, sem a sua referência institucional-religiosa, seriam conservadas. Ou estão o cristianismo tomará uma atitude excludente em relação ao mundo moderno, tornando-se uma espécie de seita no interior deste último, intratável com relação aos seus valores? Estas as três alternativas que estudo, não optando a respeito delas, pois o filósofo nunca profetiza, apenas analisa. Chamei apenas a atenção para o fato, no Concílio Vaticano II, inspirada em Jacques Maritain, no chamado humanismo integral ou humanismo cristão, o que dominou foi a posição segundo a qual o mundo moderno teria condições de, conservando suas conquistas, recuperar uma espécie de fisionomia cristã. Este foi o programa do chamado humanismo cristão de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e tantos outros. Ainda hoje é o programa do Instituto Jacques Maritain, com sede em São Paulo, que reúne, em torno de Franco Montoro e outros, os herdeiros da tradição humanista cristã.

Outra posição é a do humanismo secular que é, de fato, a ideologia dominante da nossa civilização ocidental. Evidentemente, há muitas categorias vindas do cristianismo que nele permanecem. Seria possível demonstrar historicamente que certas categorias, como direitos humanos, dignidade da pessoa, a noção mesma de *pessoa*, procedem de raízes cristãs. E Maritain, por exemplo, estava convencido de que a idéia de democracia é estruturalmente cristã. Seja como for, na atitude do humanismo secular que hoje prevalece não há, em geral, nenhuma hostilidade contra o cristianismo, ou contra a religião; há, simplesmente, uma espécie de recuperação de categorias cristãs, dentro de uma perspectiva não religiosa.

A partir da década de 60, outro fenômeno se impõe, do qual tratei em vários artigos, sobretudo “Fé e linguagem” e “A linguagem dos sinais dos tempos” (em: *Escritos de filosofia*). Podemos dizer, desde então, que o problema da linguagem assume um lugar central na cultura ocidental. Isso por diversos motivos, entre os quais a multiplicação fantástica das linguagens de todo o tipo: as linguagens formalizadas e as não formalizadas, as que surgiam no âmbito da contra-cultura. A questão que se levanta é: na perspectiva do humanismo cristão, qual linguagem o cristianismo adotará para *suprassumir* o mundo moderno? Eu não tinha resposta para essa questão. Refletindo sobre isto verifiquei que, no curso dos anos 60 e 70, assistíamos a uma desagregação muito rápida do pensamento cristão tradicional, sobretudo da teologia cristã tradicional, com o aparecimento de novas teologias: teologia da libertação, teologia política, teologia da morte de Deus nos países anglo-saxônicos e outras teologias. Neste panorama de desagregação das

linguagens teológicas tradicionais, surgiram novas expressões da mensagem cristã em outros tipos de linguagem: linguagem das reivindicações humanas; linguagem da contestação (todos os cristãos hoje empenhados em luta social usam este tipo de linguagem); a linguagem da “condição humana”, pois, naquela época, a influência do existencialismo ainda era bastante sensível, sobretudo do ponto de vista do desamparo, da perplexidade do homem moderno diante do crescimento de instrumentos incontroláveis pelo homem comum, e que dominam a civilização na área política, com a hipertrofia do Estado, nas ciências, com o domínio do pensamento técnico-científico, e assim por diante. Impõe-se igualmente a linguagem das explicações humanas, tema que dominou a teologia alemã na década de 70 e início dos 80; seu problema é saber como a teologia pode dialogar com as ciências naturais, com as ciências humanas etc., *i.e.*, encontrar uma linguagem que seja a das explicações que a ciência fornece, mas que seja também veiculadora da revelação cristã.

Tanto no campo da experiência quanto no campo da inteligibilidade, seria possível afirmar que a teologia preserva o núcleo “integrador”, porém, no sentido de ser capaz de abranger a totalidade do processo em curso?

A teologia se apresentou sempre como elemento integrador, era essa sua função. Hoje há um pluralismo teológico muito grande e, com a invasão das teologias elaboradas à luz da tradição hindu, tudo ficou mais complexo. Aparentemente, mesmo para o teólogo, a teologia não tem mais aquela função referencial e integradora. Ela é uma espécie de instrumento para refletir sobre determinados problemas setoriais; um campo, sobretudo para o professor de teologia, de estudo de teologia comparativa. Não sei para onde caminhará a evolução do pensamento cristão, tanto protestante quanto católico, mas acredito que deverá ser criado, ou deverá surgir, um paradigma muito mais flexível do que, por exemplo, o paradigma tomista, que aplicava a todo campo do saber o princípio aristotélico da subalternação das ciências. A teologia não pode, por outro lado, tornar-se uma antologia de trechos de teólogos que têm pouca coisa a ver uns com os outros. Como isto se fará, é tarefa dos teólogos. Não me sinto capaz de me pronunciar a respeito.

IV – Marxismo

Suas reflexões sobre a consciência histórica e a história pressupõem uma crítica ao marxismo. Os artigos publicados na Síntese da primeira fase e depois em Ontologia e história devem ser entendidos como uma crítica interna do marxismo, que, segundo o senhor, nos conduz a uma contradição ineludível e sem fecundidade dialética: a consciência deve adequar-se à totalidade da história para chegar ao significado total do seu processo ao mesmo tempo em que tal consciência é para Marx um momento desse mesmo processo. Isto significa que o marxismo exige uma transcendência em relação à História ao mesmo tempo em que suas bases teóricas interditam qualquer transcendência. Por fim, esta contradição se explicita na consciência revolucionária e acaba em uma mitologia do partido, da classe e da Revolução. Desse modo, o marxismo se revelaria como mais uma mitologia da modernidade. Seria correto considerar que sua crítica tomaria o marxismo como uma variante do projeto moderno, caracterizado pelo senhor

como “uma imensa empresa de dominação do tempo”? Sua crítica estabelece que o marxismo é uma filosofia, pois tem uma visão total da realidade, na expressão retomada pelo senhor, como um humanismo absoluto do trabalho. Mas o materialismo histórico poderia ser tomado como filosofia? Ele não pode significar apenas uma nova teoria social, e, de certo modo, dispensar o materialismo dialético? Com o processo de globalização essa tradição parece ganhar um novo fôlego, pelo menos enquanto crítica do capitalismo. O senhor mantém a mesma atitude em relação ao marxismo? Poderíamos falar de um retorno a Marx?

Antes de mais nada, creio que seria interessante dizer algo sobre meu encontro com Marx. Durante minha formação, Marx era um nome importante, porém, nunca atraiu minha atenção. Nos fins da década de 60, meu interesse por Marx tornou-se mais premente. Fui forçado a um estudo de Marx, por uma conjuntura que representava um desafio para nós. Esta conjuntura era determinada primeiro pela ascensão política da URSS, após o XX Congresso, no começo da era Krushev. O marxismo-leninismo passava a exercer de novo uma certa sedução: tornara-se demasiadamente rígido na era Stalin e perdera sua credibilidade intelectual; mas parecia renovar-se (o que na verdade não aconteceu) na sua forma ortodoxa, sobretudo, na América Latina. Houve, em seguida, a difusão do marxismo ocidental na Alemanha, França e Itália, que era um marxismo filosoficamente mais elaborado; começavam a ser conhecidas as obras de Gramsci. Enfim, era um marxismo muito mais palatável para um ocidental do que o rígido marxismo soviético.

Surgia então a questão, depois consagrada por Sartre no início da *Crítica da razão dialética*, de saber se o marxismo é realmente a filosofia de nosso tempo, se o marxismo vai se tornar uma espécie de *forma mentis* do homem ocidental em fins do século XX. Foi aí que comecei a me interessar pelo marxismo, comecei a ler Marx, mas percebi que seria muito difícil ir adiante nessa leitura sem o estudo de Hegel; comecei então a estudar, simultaneamente, Marx e Hegel. Este encontro com o marxismo foi também marcado por uma grande discussão que teve lugar na França, entre católicos e comunistas, girando em torno da possibilidade de um diálogo entre marxistas e cristãos. Foi então que se levantou a chamada “querela do ateísmo marxista”: o ateísmo seria ou não consubstancial ao pensamento de Marx? Em caso afirmativo, o diálogo tornar-se-ia um diálogo de surdos. Do lado dos católicos, um dos principais interlocutores do marxismo era o jesuíta Gaston Fessard, profundo conhecedor de Hegel e amigo de Kojève. Inclusive, ele pretendeu, juntamente com Kojève, realizar a primeira tradução francesa da *Fenomenologia*; mas não a levaram adiante porque Hyppolite já estava avançado na sua própria tradução. Fessard foi um dos alunos brilhantes daquele famoso seminário de Kojève, entre 33 e 39; era um dialético realmente temível. Além dele havia os membros do grupo *Esprit*: Emmanuel Mounier já havia falecido, mas ainda havia Jean Lacroix e outros. Depois, Jean Yves Calvez, que naquele momento escrevia sua tese sobre Marx, um livro que se tornou bem conhecido, *La pensée de Karl Marx*; Henri Chambre, especialista em URSS, fora prisioneiro de guerra, sabia muito bem o russo e estudava particularmente a economia daquele país. Do lado dos comunistas, apresentavam-se os porta-vozes do Partido Comunista Francês, sobretudo, Roger Garaudy, que depois evoluiu de maneira surpreendente, e Jean Kanapa, escritor de um livro muito erudito sobre a doutrina social católica

e o marxismo. No clima dessa discussão, fui convidado a escrever um artigo para a recém-fundada revista *Síntese*, “Marxismo e filosofia”. Por que marxismo e filosofia? Porque uma das questões mais candentes naquela discussão era a seguinte: um professor austríaco, Marcel Reding, escrevera um livro polêmico, *Der politische Atheismus*, no qual defendia a tese, depois vulgarizada, de que o marxismo é uma técnica, um instrumento de análise da sociedade, e de que o ateísmo não é consubstancial ao marxismo. Ele é uma opção pessoal de Marx, Engels e da imensa maioria dos representantes do marxismo, mas não integra a ordem das idéias ou o sistema do marxismo.

Os autores franceses cristãos recusaram tal tese porque Fessard já escrevera um livro antes da guerra sobre essa questão. Este livro, por sua vez, provocou uma correspondência com Kojève, porém, o texto de Kojève não pôde ser publicado, pois logo veio a guerra e a invasão da França. Posteriormente, foi publicado na correspondência escrita entre Gaston Fessard e Gabriel Marcel. É um texto muito inteligente – Kojève era um homem excepcionalmente inteligente –, no qual se mostrava que o marxismo é estruturalmente ateu. Kojève não admitia diálogo, a não ser no âmbito pessoal, mas não diálogo intelectual, porque dizia serem universos totalmente opostos e não há como passar de um para o outro. Foi então que escrevi meu texto, porque tudo girava em torno de saber se o marxismo era uma filosofia. Se fosse, deveria ser analisado do ponto de vista da conceptualidade filosófica; eu aceitava as conclusões de Fessard, retomava seus argumentos de que, portanto, o marxismo era estruturalmente ateu. Assim, minha posição não era original; de alguma maneira, retratava para o leitor brasileiro as posições sobretudo de Fessard e de outros filósofos católicos franceses.

Eu me apoiava, de certo modo, numa espécie de argumento de fato: do marxismo original procederam o materialismo histórico e o materialismo dialético, este último uma criação de Engels. Mas como se admitia que Engels era o intérprete mais autorizado de Marx, seu amigo inseparável, ele devia entender mais do que qualquer um desse assunto; assim, se ele tirou o materialismo dialético do materialismo histórico, isto significa que o materialismo histórico é uma espécie de origem para o materialismo dialético.

Voltei a Marx em 1970, com um artigo para a *Revista Portuguesa de Filosofia*, “Ateísmo e mito”. Queria mostrar que já nos *Manuscritos econômico-filosóficos* estava o germe do que podemos chamar o “ateísmo marxista”, que esse ateísmo conduzia inevitavelmente àquele tipo de mitologia que depois floresceu no tempo dos regimes políticos, inspirados no marxismo, primeiro, na organização do partido, com a mitologia do chefe, a mitologia do partido etc. Foi um artigo, também, de ocasião. Finalmente, despedi-me de Marx em 1983, no primeiro centenário d’*O capital*, quando escrevi dois textos. Primeiro, em publicação feita pela Graal, enviei minha contribuição com um artigo intitulado “Marxismo e cristianismo”, em que retomava toda essa problemática de modo sintético, reafirmando a incompatibilidade entre marxismo e cristianismo, ao considerar o marxismo como uma visão global de mundo, como uma filosofia. Logo após, publiquei “Um centenário Karl Marx” (*Síntese*, 1983), em que presto homenagem a Marx como grande humanista, um clássico da tradição humanista, embora lamentando o fato de que um pensamento tão generoso tivesse, em seguida, dado origem a caminhos que me pareciam inaceitáveis

O final da pergunta se dirige no sentido de saber minha opinião sobre um possível retorno de Marx e sobre a validade da análise marxista para a crítica da economia que podemos chamar de economia pós-industrial, e que alguns chamam de neo-liberal. Neste ponto, sinceramente, confesso minha incompetência, porque não sou economista. Tenho uma certa visão do que foi o processo econômico no Ocidente, visão que, não sendo originalmente minha, pode ser expressa sinteticamente, mais ou menos, da seguinte maneira. Creio que a evolução da economia ocidental esteve dominada por três grandes paradigmas. Primeiro, o paradigma *mecanicista*, resultado do aparecimento da ciência galileana, do mecanicismo do século XVII. Esse paradigma dominou a economia política clássica e se encontra no fundo daquela teoria de Adam Smith que de certo modo é algo análogo à lei da inércia na física: o mercado resolve todos os problemas. Essa concepção foi substituída por um paradigma, segundo um autor de cujo nome não me recordo, que pode ser denominado como *energetista*: a partir de meados do século XIX, a física deixou de ter a mecânica como seu paradigma dominante, e foi a *energia* que passou a ser o conceito central da interpretação da natureza. É nesse contexto que apareceu Marx, quer dizer, a energia humana é o trabalho, o trabalho tornou-se o conceito central para a análise da economia, não mais a distribuição mecânica dos frutos do trabalho ou da acumulação, como era no caso da economia clássica. Acho que, nesse paradigma, dificilmente uma análise será mais percuciente que a de Marx, sobretudo, devido a uma razão apontada pelo filósofo francês Michel Henry, antimarxista, mas grande admirador de Marx, autor de dois grandes volumes sobre o autor d'*O capital*. Ele celebra em Marx o único a ressaltar o que distingue a energia no homem e a energia na natureza: no homem a energia se manifesta em trabalho vivo; é a *vida* do trabalhador que é objeto da intuição central de Marx. Sendo assim, no paradigma energetista, o marxismo alcançou a enorme influência que conhecemos. Agora, arriscando-me a falar como não-economista, percebo que, pouco a pouco, forma-se um novo paradigma econômico, que pode ser denominado *informacional*, ou pós-industrial. Nele, o que irá dominar a economia não será nem a *distribuição* mercadológica da riqueza nem a *produção* gerada pelo trabalho humano, mas a “informação”, seja a informação materializada na automação, seja a informação materializada na circulação quase instantânea do *know-how* tecnológico, nessa economia dita globalizada ou, como Fernand Braudel a chamava, *economia-mundo*. No paradigma *informacional*, não tenho condições de dizer que contribuição a análise marxista ou a economia clássica poderiam dar. Creio que uma nova ciência econômica deve estar surgindo; defini-la compete aos economistas.

Em seus textos sobre o marxismo, pelo que sabemos, não há referência à Escola de Frankfurt...

Pelo menos em termos de classificação didática, a Escola de Frankfurt pode ser incluída no marxismo ocidental, mas ela tem sua originalidade, pois os pensadores dessa escola são dotados de poderosa personalidade intelectual, tanto Adorno quanto Benjamin ou Horkheimer e, mais recentemente, Habermas, se é que se pode incluí-lo na Escola de Frankfurt. Creio que ela é muito marcada pela conjuntura alemã, surgiu no tempo da República de Weimar e evoluiu acompanhando essa conjuntura. Não diria que se trata de moda ou modismo, mas enfim, vejo com certa perplexidade o fato dos pensadores da

Escola de Frankfurt terem alcançado uma tal difusão e despertado tanto interesse, sobretudo Adorno, Benjamin e Horkheimer. Já Habermas tornou-se uma espécie de intérprete da sociedade alemã e ocidental no pós-guerra, num contexto que nos atinge mais diretamente. Não os considero marxistas, embora tenham algumas de suas raízes na tradição do marxismo alemão.

V – Filosofia contemporânea e filosofia no Brasil

Qual é a sua consideração sobre a produção filosófica recente? É possível um encontro de sua linha de reflexão com aquela de P. Ricœur, na medida em que este procura novos procedimentos hermenêuticos para pensar a práxis, tematizando os problemas da filosofia da linguagem e da teologia? Que palavras o senhor poderia dizer sobre figuras atualmente em destaque na cena filosófica, como Habermas, Rorty e Derrida?

Desses filósofos que vocês citaram, Derrida, Rorty e Habermas, considero Habermas como um caso à parte, porque é um filósofo de formação clássica, um filósofo ligado à tradição universitária alemã que tem raízes na Escola de Frankfurt e que evoluiu num sentido bem diferente dos outros citados. Foi uma espécie de filósofo da transformação da sociedade industrial alemã que se operou no bojo do *boom* desenvolvimentista dos anos 50 e 60. Ele tem uma contribuição importante nesse sentido, uma vez que, em termos de economia e sociedade, a Europa ocidental e os Estados Unidos passaram a ser, e continuam sendo, um espelho ou modelo no qual se refletem outras economias emergentes. Considero um dos problemas realmente sérios das economias emergentes a impossibilidade que mostram de abrir um novo caminho, criar um novo paradigma. Elas são reproduções. Seguindo a tradição do mundo periférico, procedem talvez segundo um mimetismo um pouco mais sofisticado, porém, o mesmo que fez com que o paradigma liberal fosse recebido por eles, como, em seguida, o paradigma do Estado providência.

Sinceramente, admiro a erudição, a versatilidade e também a habilidade dialética de um Lyotard, de um Rorty ou Derrida; contudo, não sinto nenhuma afinidade com eles. Diria que estão celebrando com certa alegria os funerais da filosofia. Esses realmente não acreditam mais na filosofia. Como eu ainda acredito nela, não sinto realmente por eles nenhuma simpatia.

Quanto a Paul Ricœur, tenho grande simpatia por ele: primeiro como pessoa humana, como personalidade, pois é um homem realmente admirável; em seguida porque, sendo homem de grande generosidade intelectual e acolhedor, é capaz de polemizar com suprema elegância – eu sempre encontro uma polêmica criativa em Paul Ricœur. No entanto, não me sinto muito próximo de seu pensamento, porque se trata justamente de um pensamento que eu chamaria de pensamento em permanente dispersão. Ele percorreu vários estágios em sua carreira, e podemos dizer que todas elas são inspiradas por uma única grande preocupação, que talvez possa ser traduzida pelo termo *hermenêutica* filosófica. Penso que é a melhor expressão para a sua generosidade intelectual: com a hermenêutica, Ricœur acolheu Freud, acolheu Marx, acolheu a tradição anglo-saxônica, acolheu Heidegger, além de toda a grande tradição clássica. Sou, pois, um grande admirador de Ricœur. Acho que vale a pena a tradução de suas obras, tal como está em curso aqui no Brasil, porque, além do mais, Ricœur nos transmite uma grande virtude: a leitura de seus

textos é como que um alimento para o *ethos* filosófico, que propõe a filosofia como uma espécie de paradigma de vida, uma atividade que compromete o sentido da vida. Desta sorte, o *ethos* filosófico de Ricœur, a dignidade do pensamento que se respira em suas obras, eu o considero algo de muito importante para todos nós.

O senhor vinha falando, anteriormente, sobre filosofia contemporânea e disse que hoje há filosofias voltadas para fins ideológicos...

Hoje, talvez menos. Mas considero que, no fundo, essas filosofias chamadas pós-modernas, desconstrutivistas, mostram um evidente fundo ideológico. Na minha opinião, são tentativas de desarmar os espíritos, de tornar cada vez menos crítica a receptividade dos espíritos diante daquelas que são as grandes metas de dominação política, social e econômica das sociedades hoje hegemônicas. Creio descobrir um fundo ideológico evidente no fato de que essas filosofias transmitem um travo de ceticismo, operam como que uma desmobilização dos espíritos, sobretudo da sua atitude crítica. Então, a filosofia torna-se uma espécie de *jeu d'enfants*. Assim como a criança tem seus jogos, assim também a filosofia se oferece como um jogo para adultos quando não têm coisas mais sérias em que se ocupar. No romance *O jogo das contas de vidro*, Hermann Hesse descreve uma cultura na qual a principal atividade era um jogo que ocupava a maior parte do tempo dos intelectuais da época, época que ele chamava de *folhetinesca*, já que ninguém tinha mais coragem nem interesse em escrever livros sérios. Assim, creio que o propósito ideológico dessa filosofia é preparar, nos termos de Hesse, o advento da “era folhetinesca”. Claro, o uso ideológico das filosofias não é de hoje: a ideologia acompanha toda a história da produção humana do sentido. Hoje, contudo, parece que se torna mais nítida a possibilidade de identificar certos interesses ideológicos atrás de determinadas filosofias.

Quanto à filosofia no Brasil, como o senhor a consideraria em relação às recentes publicações? Entre elas, podemos dizer que O fio da meada de Paulo E. Arantes foi a que mais provocou os ânimos, pró e contra. Ruy Fausto observa nesse livro um forte “pathos antifilosófico”. A filosofia é tomada por Arantes como uma forma que se afastou do seu conceito mundano, e, com isso, já não tem maior interesse fora dos meios acadêmicos; ela passa a ter uma sobrevivência abstrata. Como o senhor interpreta este livro e outros do mesmo autor, como Um departamento francês de ultramar e Ressentimento da dialética? Ainda no quadrante paulistano, não deixa de surpreender também a obra de José Arthur Giannotti, devido ao arco que ela assume, indo de Hegel e Marx até Wittgenstein. Embora o autor recuse as noções de paradigma e de linguistic turn, a filosofia da linguagem parece representar nos seus últimos escritos, via Wittgenstein, uma nova perspectiva para redimensionar os problemas filosóficos. Giannotti estaria seguindo os passos da filosofia contemporânea? Como o senhor avalia a apresentação do mundo? Que quadro da filosofia no Brasil o senhor poderia nos apresentar?

Gostaria de lembrar que, em 1960, escrevi um artigo para a *Revista Portuguesa de Filosofia*, uma espécie de *rapport* que se chamava “O pensamento filosófico no Brasil de hoje”. Esse texto me deu muito trabalho: tive de fazer muitas pesquisas, textos em revista, publicações na Faculdade Nacional de Filosofia, na Faculdade de Filosofia da USP etc. Retomo aqui uma das afirmações que fazia nesse artigo: de fato, a filosofia no Brasil, a

filosofia com *status* de padrão universitário, só começou em 1934 com a fundação da Faculdade de Filosofia – hoje, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, na USP. Com a vinda daqueles professores franceses, a filosofia adquiriu esse padrão e tornou-se uma espécie de modelo, primeiro para a própria Faculdade Nacional de Filosofia, que contou com a presença, nos seus inícios, de Émile Bréhier, o grande historiador que lhe conferiu uma espécie de dignidade filosófica. Em seguida, também aqui em Belo Horizonte, para a Faculdade de Filosofia, fundada pelo professor Arthur Versiani Velloso: ele não descansou enquanto não a integrou na Universidade de Minas Gerais, pois já era uma espécie de convicção o fato de que a filosofia só pode ter uma dignidade própria, como sabemos, dentro da estrutura acadêmica. Eu chamava a atenção para esse fato naquele artigo e o repeti em dois outros textos: a tradição filosófica do Brasil contemporâneo tem sua matriz na Faculdade de Filosofia da USP. Todavia, de 1960 para cá, houve uma mudança radical naquele quadro. De fato, eram poucas as faculdades, duas ou três revistas, muito rala a produção filosófica; portanto, para escrever aquele artigo, tive que me desdobrar, não havia muita coisa para escrever. Hoje, a situação é totalmente diferente: houve uma enorme multiplicação de departamentos de filosofia; muitas revistas de filosofia, cada dia aparece uma; ademais, centros de interesse filosófico diversificados, no Rio Grande do Sul, em Belo Horizonte, em São Paulo, no Nordeste, no Rio de Janeiro. O panorama é bem diferente.

Creio que a filosofia no Brasil tem diante de si dois caminhos. Haverá a filosofia profissionalizada, sobretudo se a filosofia se tornar matéria obrigatória no curso secundário, como já o é em alguns lugares. Além dessa filosofia do bacharel que se destina a ser professor no secundário, haverá – já num nível de elaboração de pesquisa e, possivelmente, de formulação de sínteses filosóficas mais originais – a filosofia reservada aos cursos de pós-graduação, sobretudo, os de doutorado. Estes não poderão multiplicar-se tanto, pois o critério para sua aprovação é bem rigoroso, e não é fácil manter um curso de doutorado em filosofia, como em qualquer outro campo. Por isso, creio que a filosofia no Brasil caminha nessas duas direções: ou a filosofia tornada profissão, ou a filosofia tornada produção intelectual, como já está acontecendo em alguns centros.

Quanto ao grupo da USP, devo dizer que se trata de um grupo brilhante. Com ele, eu tenho uma certa afinidade porque minha formação filosófica é, não total, mas predominantemente francesa. No tempo em que estudávamos filosofia, o francês era a língua filosófica; não havia outra. Assim, minha formação tem essa marca profunda e, por isso, eu me integro, se for aceito, no “Departamento Francês de Ultramar”, pelo menos como seu sócio honorário. É que minhas relações com a USP remontam aos tempos de João Cruz Costa, com quem tive várias conversas. Um homem extraordinário pela abertura de espírito e um conversador brilhante, o Cruz Costa que conheci no fim de sua vida. Tive muito cedo meu primeiro contato com Giannotti, quando participamos de um Congresso de Filosofia, em São Paulo em 1959. Encontrei o então jovem Giannotti, brilhante, ardoroso, e tivemos uma conversa; naquele tempo, ele estava estudando, se não me engano, muita fenomenologia e fazendo uma comparação entre Husserl e Stuart Mill. E Paulo Arantes é meu amigo desde a juventude. De modo que tenho muitos amigos lá e grande admiração por eles.

Paulo me envia sempre seus livros com dedicatórias amáveis, e eu os leio com muito prazer, porque ele escreve muito bem. Acho que a obra de Paulo Arantes tem de ser lida numa certa perspectiva. Dentro do ambiente da USP, que eu não conheço perfeitamente, só conheço de fora, sua obra realiza uma espécie de *função catártica*. Aqui, talvez eu não esteja tão de acordo com Ruy Fausto, quando diz que ela estaria dominada por um *pathos* antifilosófico. O que me parece estar mais no fundo do pensamento de Paulo Arantes é o receio de que a filosofia se torne realmente uma espécie de mandarinato acadêmico, um academicismo que obedeça a certos tipos de comportamento próprios do mandarinato, embora não seja esse o caso lá. Mas em todo o grupo há esse risco, grupo de filosofia ou de outras ciências, porque, como vocês sabem, existe um mandarinato na física, existe um mandarinato nas ciências biológicas etc. Nesse sentido, o pensamento do Paulo tem uma função catártica. E ele é uma pessoa muito inteligente, culta, brilhante, como todo mundo sabe. Assim, enquanto posso ler nas entrelinhas, não vejo propriamente uma dimensão em seu pensamento que possa ser chamada de “negativista”. Alguns de seus textos, além disso, são de uma grande penetração exegética, tanto em relação a Hegel quanto em relação a outros filósofos. Considero a tese *Hegel – a ordem do tempo* uma tese realmente magistral. Ela não teve na França a difusão que lhe era devida, mas a publicação prevista pela Harmatan, considero-a uma reparação, questão de fazer justiça, porque se trata de uma tese de excepcional valor. Na literatura hegeliana, francesa ou alemã, que consigo acompanhar, não há muitos livros no nível dessa obra de Paulo Arantes.

Também tenho acompanhado a obra de Giannotti, desde *As origens da dialética do trabalho*, que ele me mandou com uma dedicatória e que eu li com muito interesse, até sua *Apresentação do mundo*. Acho que o centro que estabelece a coerência no pensamento de Giannotti é a análise da *práxis* humana. O que realmente o preocupa é a significação, para o homem, do seu agir no mundo; isto porque ele não é um metafísico, não é um filósofo da consciência, apesar de seu conhecimento profundo da fenomenologia. Ele é um pensador para o qual o problema central é o agir na realidade; vejo, pois, o pensamento de Giannotti como um pensamento coerente, dentro desse longo arco que vai terminar na sua leitura de Wittgenstein. Ele não lê Wittgenstein, parece-me, numa chave puramente lógico-lingüística – não obstante sua competência nesse campo, tendo traduzido magistralmente o *Tractatus*. O problema dele não é o problema lógico-formal da linguagem; é o problema que diz respeito ao impacto da linguagem sobre a realidade. Aliás, este era também o grande problema de Wittgenstein: afinal, o que Wittgenstein buscava era elucidar a questão da fala.

VI – Democracia

Em 1985, época em que se começa a buscar um restabelecimento da ordem democrática no país, o senhor escreve um texto intitulado “Democracia e sociedade” (Síntese, 33). Ali o senhor diz que “na ‘transição democrática’ brasileira fica levantada como questão decisiva e crucial a interrogação sobre a capacidade e disposição da nossa sociedade para empreender a reforma moral do Estado e atender às exigências éticas do projeto democrático”. Como o senhor encararia, hoje, passados mais de dez anos, a democracia no Brasil?

O texto ao qual a pergunta se refere, “Democracia e Sociedade”, foi escrito a pedido de Hélio Jaguaribe, e publicado depois no livro *Brasil, sociedade democrática*, que reúne textos de vários autores. Nele são colocadas as premissas de um outro texto redigido mais tarde, por ocasião de uma reunião de bolsistas latino-americanos de uma fundação alemã, reunidos em Belo Horizonte, para a qual me foi pedida uma conferência sobre “Democracia e dignidade humana”, publicada na *Síntese*, em 1988.

Eis as idéias fundamentais daqueles textos: inspirado na politologia clássica, e também, de alguma maneira, em Hegel, tentei analisar a sociedade humana, do ponto de vista da sua organização, em três níveis. Em primeiro lugar, o nível do *social*, que é o da satisfação das necessidades: a sociedade se forma, antes de mais nada, para satisfazer às necessidades básicas do indivíduo. Em segundo lugar vem o nível *político*, quando a evolução da sociedade avança até o ponto em que é conduzida a substituir o poder despótico pelo poder consensual, mediante a *lei*, quer dizer, quando a lei torna-se o “soberano” na cidade. Sociedades totalitárias, por exemplo, o despotismo asiático analisado por Marx, são para mim sociedades pré-políticas. Sociedade política é algo que começa na Grécia: os gregos inventaram o político, quando inventaram a soberania da lei sobre o poder do rei, do indivíduo ou até mesmo dos grupos. Assim, o político é propriamente o nível em que se realiza o *Estado de direito*.

Para além do *político*, os gregos avançaram logo até a *democracia*. A democracia é mais do que Estado de direito: a democracia tem lugar quando a participação dos cidadãos não é mais apenas uma participação em nível de consensualidade, para que a lei tenha as características da *isonomia* (igual para todos) e da *eunomia*, ou seja, da *equidade*, que faz com que a lei seja distribuída com justiça. Em outros termos, no domínio do político, a virtude fundamental, segundo Platão e Aristóteles, é a justiça; e para Hegel também. Na democracia, a participação política deve fazer apelo a algo de mais profundo e mais íntimo no cidadão: sua consciência moral. Portanto, não há democracia sem uma mobilização da consciência moral dos cidadãos, quer dizer, da consciência dos cidadãos da sua responsabilidade moral na participação política; eventualmente, também, na gestão do político, uma vez que a democracia é essencialmente participativa. Sendo uma democracia representativa, a escolha dos representantes tem de ser um ato constitutivamente ético ou moral, caso contrário, a democracia imediatamente se degrada em plutocracia, populismo etc... Na Grécia, a experiência democrática foi muito radical, porque os gregos passaram logo do *político* para a chamada *democracia direta*, mediante a participação de todos os cidadãos na *eclesia*, na assembléia. Acontece que as experiências democráticas feitas internamente no Ocidente são experiências viciadas na sua origem, pelo fato de que o indivíduo, aquele que deveria ser o ator fundamental da participação democrática, apresenta-se como o indivíduo que luta pela satisfação de suas necessidades no nível *social*; assim, o indivíduo trouxe, seja para o nível do *político*, seja para o nível do *democrático*, sobretudo suas reivindicações em termos de interesses, o que é muito difícil de conciliar com a dimensão moral própria da participação democrática. Essas as idéias que discuto naqueles textos.

Eles foram escritos no fim do regime autoritário, começo da transição democrática, época de muitas esperanças e de euforia política. Só que havia um obstáculo que, na época, não foi bem analisado: a sociedade brasileira era uma sociedade que ainda não

chegara nem mesmo àquela maioria preconizada por Kant, no seu “O que é a ilustração?”, pois era uma sociedade situada numa espécie de minoridade permanente, em termos do político. Trazia a pesada herança do estado patrimonialista português, depois brasileiro, uma sociedade que só se entende em termos políticos na medida em que encontra um patrão, seja o coronel no interior, seja o político demagogo na cidade, seja qualquer um; em todo caso, precisa de um patrão para sentir-se politicamente participante. Isso foi terrivelmente agravado no regime autoritário, porque ali era o patrão mesmo que pretendia reger o político; em suma, uma sociedade que não estava preparada para uma verdadeira transição democrática. Além do mais, trata-se de uma sociedade ainda mergulhada, de maneira muito acentuada, na solução do problema do primeiro nível de constituição da sociedade, que é o nível do *social*, ou do atendimento das necessidades. De modo que uma sociedade em que há uma desigualdade social tão grande, em que há um tão grande teor de miséria absoluta entre seus membros, não tem condições de ser uma sociedade plenamente democrática.

O que aconteceu nesses dez ou doze anos que nos separam daquela época? Fatos importantes como a Constituinte de 88 e a Constituição então proclamada, as vicissitudes do poder presidencial, a recente estabilização da economia. Cada um analisa segundo uma ótica diversa esses primeiros passos do Brasil democrático. Eis, resumidamente, minha opinião: temos uma democracia *formal* consignada na “Constituição cidadã” de Ulisses Guimarães. Constituição generosa para com os cidadãos e avançada segundo dizem, mas que desde sua promulgação reclama reformas e revisões... Longe estamos de uma democracia *real* e uma das causas profundas disso é, na minha opinião, do ponto de vista da filosofia política, a crise de *identidade* dos poderes, as dificuldades de seu *reconhecimento* recíproco e, conseqüentemente, a quase impossibilidade para o cidadão ou a cidadã de comprometer-se *eticamente* com o Estado que temos: vem a ser, de comportar-se *democraticamente* em face do Estado.

Assim, no momento, minha visão não é de um otimismo a curto prazo, mas é decididamente otimista a longo prazo. Grandes desafios nos esperam e já estão aí presentes, mas o Brasil tem todas as condições em recursos naturais, em qualidade humana de sua gente, em riqueza cultural para, diante do apelo de um futuro brilhante, tornar-se uma grande democracia do século XXI.