

Sobre o que pode ou não pode um ponto de vista prático em filosofia

What a practical philosophical point of view can or cannot be

Waldomiro José da Silva Filho

UFBA/CNPq – Brasil
waldojsf@ufba.br

José Crisóstomo de Souza

UFBA – Brasil
jose_crisostomo@uol.com.br

Resumo: O texto compõe-se de duas partes em confronto. Na primeira, mais breve, Waldomiro, partindo de uma posição cético-analítica, levanta um conjunto de críticas e indagações à posição prático-poiética, de Crisóstomo, que, na segunda parte procura responder a cada uma delas. A primeira posição, internalista, toma como central a noção de reflexão; a segunda, externalista, tem como central a noção de prática (sensível). Para a primeira, a filosofia deve lidar apenas com problemas isolados, que atrapalhem o fluxo da vida prática. Para a segunda, também do ponto de vista da vida prática, a filosofia pode legitimamente ocupar-se da compreensão geral das coisas, orientadora, sem ser com isso dogmática nem transcendental. Na construção de seu ponto de vista, Crisóstomo parte de sua noção de intencionalidade sensível e de nosso suposto emaranhamento prático-sensível, criativo, com o mundo e as coisas. Um ponto de vista, então, que se pretende prático, não ascético, favorável à criação e à mudança, que se constrói e se afirma por confronto com o empirismo, enquanto passivo, abstrato, mentalista, dogmático, e também com o linguicentrismo, enquanto idealista, relativista, “agnóstico”. Waldomiro vê com simpatia tal posição, mas questiona como possivelmente demasiado ambiciosas (logo, dogmáticas, transcendentais) sua abrangência, sua forma de justificação dialética (que envolveria circularidade), sua aparente redução de conhecimento humano a know-how, e mais eventuais inconsistências de um contraditório naturalismo criativo. Para Crisóstomo, por outro lado, é o ponto de vista de Waldomiro que arrisca envolver subjetivismo, artificialismo e inconsistência - na sustentação de nossas crenças.

Palavras-chave: Materialismo prático-poiético. Ceticismo analítico-reflexivo. Conhecimento “humano” vs know-how “animal”. Dialética. Circularidade. Justificação.

Abstract: *The text comprises two opposing parts. In the first, shorter, one, from a skeptic-analytic position, Waldomiro raises a set of critiques and questions against on Crisóstomo's practical-poietic position that, in the*

second part, endeavors to answer each one of them. The first position, internalist, considers the notion of reflection as key; the second, externalist, focuses on the notion of practice (sensitive). As to the former, philosophy must address only isolated problems that hinder the flow of practical life. As to the latter, also from the point of view of practical life, philosophy can legitimately be concerned with the general understanding of things, a guide for conduct, being neither dogmatic nor transcendental. In the development of his viewpoint, Crisóstomo relies on his notion of sensitive intentionality and our so-called practical-sensitive and creative entanglement with the world and things. A point of view, therefore, intended to be practical, non-ascetic, favorable to creation and change, that is developed and is established through confrontation with empiricism, while passive, abstract, mentalist, dogmatic, as well as with language-centrism, as idealist, relativist, "agnostic." Waldomiro approves this position, but views its scope, its form of dialectic justification (that would involve circularity), its apparent reduction of human knowledge to know-how, and occasional inconsistencies of a contradictory creative naturalism as possibly over-ambitious (ergo dogmatic, transcendental). For Crisóstomo, on the other hand, it is Waldomiro's point of view that risks involving subjectivism, artificialism and inconsistency in support of our beliefs.

Keywords: *Practical-poietic materialism. Reflexive-analytic skepticism. "Human" knowledge vs "animal" know-how. Dialectics. Circularity. Justification.*

1 Introdução

Resultado de um colóquio de dois dias,¹ esse é um texto em duas partes, de crítica e enfrentamento, em que Waldomiro Silva Filho e Crisóstomo de Souza terçam armas em torno do ensaio do segundo, "O Mundo Bem Nosso: Anti-Representacionismo Poiético-Pragmático, Sensível, Não Linguístico".² A primeira parte do texto corresponde à fala crítica, questionadora, de Waldomiro, inteligível por si mesma, pois reproduz amplamente os trechos do ensaio mencionado contra o qual polemiza.³ Essa primeira fala faz ainda rápidas alusões a alguns outros textos de Crisóstomo, listados na referência bibliográfica final. A segunda parte é constituída pelas respostas de Crisóstomo, formulada em cima das numerosas objeções levantadas por Waldomiro na primeira parte, respostas que tratam de avançar alguns passos

1 Como parte dos *Colloquia Philosophica* promovido conjuntamente pelos grupos de pesquisa de ambos, e parte também das atividades do Programa de Pós-Graduação da UFBA, o debate ocorreu nos dias 08 e 09 de fevereiro de 2017, em Salvador (<http://www.investigacoesfilosoficas.com/colloquia-philosophica-debate-filosofico-poetica-e-reflexao/>).

2 "O Mundo Bem Nosso: anti-representacionismo poiético-pragmático, não linguístico", *Cognitio: revista de Filosofia*, v. 16, n. 2, jul.dez. 2015, p. 335-360. O texto foi resultado de um estágio pós-doutoral de Crisóstomo na New School, 2014/15, tendo como *sponsor* o prof. Richard Bernstein, com apoio da Capes.

3 As citações que Waldomiro faz estão referidas às páginas da publicação de "O Mundo Bem Nosso" no já mencionado número de *Cognitio*.

com relação a sua elaboração anterior naquele ensaio. Essa segunda parte alude igualmente a posições de Waldomiro no debate ao vivo e em outros de seus textos, consolidadas no substancial trabalho “Pedindo Razões”,⁴ também ao final listados. Pode-se dizer que nesse embate confrontam-se uma posição cético-analítica, de um epistemólogo, a de Waldomiro, que tem como central a noção de *reflexão*, e outra, a de Crisóstomo, que se poderia entender como pragmático-continental, de um filósofo político e social, que empresta comparável centralidade à noção de *prática*. Em ambos os casos, trata-se de centralidade para, entre outras coisas, o esclarecimento e a justificação de nossas crenças.

Crisóstomo e Waldomiro, professores do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, da UFBA, acreditam que fazer filosofia inclui a franca discussão crítica de teses, argumentos e posições entre colegas, sem que tal discordância envolva qualquer elemento de animosidade pessoal. Antes o contrário, entendem que a crítica e o questionamento são o melhor reconhecimento para os esforços de quem produz alguma coisa como pensamento, e o mais proveitoso concurso que tais esforços podem receber para sua correção e desenvolvimento. Ambos entendem, ademais, que, ainda que de modo ensaístico, incipiente ou até mesmo tosco, cabe a nós, professores e pesquisadores da área de filosofia, arriscarmo-nos, também no Brasil, a tomar posições e a desenvolver elaborações próprias sobre temas e problemas filosóficos. Cabe arriscarmo-nos a tomar partido e a nos digladiarmos em torno disso, como, no nosso caso, entre o partido dos cétricos pirrônicos, analíticos, e o dos pragmáticos poiéticos, materialistas práticos pós-hegelianos. Sem que isso exclua uma mútua estima e consideração, uma ativa assimilação de contribuições um do outro, e a perspectiva de uma promissora parceria no campo da elaboração filosófica, em espírito de convergência pluralista e também, por que não, agonística. Por fim, alertamos que, compreensivelmente, as respostas de Crisóstomo se estenderão mais do que as perguntas de Waldomiro.

2 Sobre o que a filosofia não pode: considerações sobre a “poética pragmática” de José Crisóstomo de Souza

Waldomiro José da Silva Filho

1. No ensaio “Um Mundo Bem Nosso” (SOUZA, 2015, p. 335-360), o Prof. José Crisóstomo de Souza apresenta aquilo que chama de Materialismo Prático-Poiético ou Poiético-Pragmatismo ou ainda Poiético Pragmática (a partir de agora abreviadamente (PP)), uma perspectiva pessoal que desenvolve temas e problemas que surgem na sua compreensão da filosofia contemporânea e do pragmatismo.

O ponto geral da (PP) é a defesa de uma posição filosófica própria baseada na ideia de um “*emaranhamento prático sensível criativo*” (2015, p. 336) que mantemos com o mundo. Essa defesa se expressa como uma argumentação normativa que,

4 O texto “Pedindo Razões” é a tese apresentada por Waldomiro em seu exame de progressão a professor titular do Departamento de Filosofia da UFBA, de cuja banca examinadora Crisóstomo participou.

partindo de uma crítica ao discurso filosófico da atualidade, sugere o que *deveria*, o que *poderia*, o que seria mais interessante, mais vantajoso para a prática da filosofia. Fortemente influenciado por seus estudos sobre neo-hegelianismo e pragmatismo (SOUZA, 1992, 1994, 2005a e 2005b), compõe o corpo da (PP) pôr “*em relação realidade, ação, significação e conhecimento*”.

Essa ideia mais geral da (PP) pode ser compreendida a partir de dois aspectos:

- a) A *face destrutiva* da (PP): a (PP) é formulada enquanto uma crítica à filosofia ou à prática filosófica em geral e à prática filosófica no Brasil em particular;
- b) A *face construtiva* da (PP): a (PP) apresenta a defesa de um conjunto não trivial de teses em metafísica, epistemologia e psicologia moral que devem justificar o caráter *prático sensível criativo da condição humana* e evitar as consequências indesejáveis das práticas filosóficas que ela critica.

Mais do que uma crítica a algumas teses filosóficas e a proposição de um novo argumento, a (PP) se propõe como “virada radical, prático-poiética, pós-cartesiana e pós-platônica, não-logocêntrica, da filosofia” (2015, p. 349). Sob essa perspectiva, a (PP) reveste-se de um sentido de *metafilosofia* e de uma *filosofia primeira*. Como *metafilosofia*, a (PP) não trata de um problema específico ou de um tema filosófico particular em ética, epistemologia ou filosofia política, mas procura abarcar uma concepção geral sobre a natureza da filosofia.

Já como *filosofia primeira*, a (PP) procura estabelecer os elementos primeiros a partir dos quais a filosofia deve construir seu edifício: o elemento mais básico seria a *prática sensível e criadora* humana. Recorrendo a um vocabulário tipicamente neopragmatista (e rortiano), a (PP) não afirma que esses elementos primeiros são verdadeiros ou fundamentais, mas sim que eles *são mais interessantes, mais vantajosos e defensáveis* (2015, p. 336) no contexto dos nossos interesses, necessidades e propósitos atuais (2015, p. 347). Essa mudança de vocabulário, em comparação a outras filosofias, torna os argumentos do (PP) mais modestos, vívidos, humanizados e engajados, porém, isso não diminui as suas pretensões metafísicas e totalizantes – como veremos adiante.

Antes de seguir adiante, vou antecipar aquilo que é, na minha opinião, o principal problema da (PP). Crisóstomo e eu compartilhamos muitas ideias filosóficas – creio que em quase tudo estamos em acordo e temos a mesma admiração por alguns personagens, como Feuerbach, Dewey e Rorty. A grande diferença é que Crisóstomo tem uma atitude otimista, edificante e revolucionária em relação à filosofia, eu não. A minha suspeita é que a (PP) propõe mais do que, da minha perspectiva, uma filosofia pode fazer sem ser uma filosofia dogmática; apesar da sua aparente modéstia epistêmica e moral, a (PP) apresenta uma visão transcendental e sistemática que dificilmente temos condições de sustentar com razões a partir de uma perspectiva pragmática e comum, como reivindica o autor.

2. Eu iniciei falando de duas faces da (PP), uma *destrutiva* e outra *construtiva*. Em relação à *face destrutiva* da (PP), é necessário reconhecer dois recortes: sua crítica

à filosofia em geral e sua crítica à filosofia praticada no Brasil.

A sua crítica à filosofia em geral é, na verdade, uma crítica de um certo conjunto de posições filosóficas que podem ser identificadas a três grupos: o empirismo, o linguisticismo e o dogmatismo.

Quando critica o *empirismo realista*, a (PP) está se referindo especificamente a uma das *consequências epistêmicas indesejáveis* do empirismo clássico, qual seja, o *representacionismo mentalista* segundo o qual temos uma mente passiva que representa um mundo externo. Essas representações (como realidade interna) seriam anteriores a qualquer ação. Segundo Souza:

[...] *depois* da representação mental adequada é que pode vir a ação bem-sucedida, ficando bem afirmado que *antes* dela vem a apreensão dos dados dos sentidos e a aplicação dos conceitos mentais apropriados ao objeto e ao mundo, como o único que nos pode dizer como abordar estes últimos conforme o que eles realmente são, segundo o que está registrado e organizado em nossas mentes sobre eles: objetos e mundo. (SOUZA, 2015, p. 340).

O segundo alvo é o *linguisticismo contemporâneo*: caem nessa etiqueta o neopragmatismo, a filosofia da linguagem, o neo-estruturalismo e a hermenêutica contemporâneos que estabelecem a linguagem como mediador universal e que levam à consequência, também indesejável, do um relativismo. Ao renunciar que as coisas *são* algo em si, mas um modo como a linguagem as significa, o linguisticismo também elimina a diferença entre a verdade e a simples crença compartilhada com outras pessoas. Acerca disso, encontramos:

Não haveria mais um modo único como as coisas *são* em si, mas o modo como as tomamos ou poderíamos tomar na linguagem, segundo os termos estabelecidos pela comunidade de que participamos, ou negociados com ela [...]. E, acrescenta-se, isso segundo também um entendimento que nos permita lidar melhor com elas, as coisas, conforme nossos variados e renovados propósitos e diferenciadas práticas, dadas ou criadas. Na prática, a verdade não teria como distinguir-se muito claramente da crença bem justificada em termos compartilhados e de acordo com os padrões [...] estabelecidos de uma época ou sociedade, de um grupo ou atividade. (SOUZA, 2015, p. 345).

Um terceiro alvo é o *dogmatismo*: dogmático, no sentido usado na descrição da (PP), é uma noção elusiva e significa algo como “teoricista” (que não se envolve com as questões da ação prática e com o engajamento com o mundo real) e “autoritário”. A (PP) se propõe como uma filosofia que poderia “assegurar maiores ganhos antiautoritários e pluralistas, além de supostamente romântico-criativos, para um possível florescimento da cultura e da política democrática” (2015, p. 349).

O segundo recorte na *face destrutiva* da (PP) é a crítica – para além da herança estruturalista e exegética que caracteriza o melhor da filosofia feita no Brasil – à ausência de um trabalho tipicamente brasileiro que enfrente os temas e problemas

do nosso mundo atual no Brasil. A (PP) seria uma posição intelectual *mais vantajosa, defensável e apropriada* às *nossas circunstâncias* – nossas circunstâncias, leia-se aqui, diz respeito ao momento atual da nossa cultura. Em trabalhos anteriores, Souza defende a ideia de uma “filosofia entre nós”, como, por exemplo, no seu manifesto, *A Filosofia como Coisa Civil* (SOUZA, 2001) e na coletânea *A Filosofia Entre Nós* (SOUZA, 2005c) e em seus artigos sobre Roberto Mangabeira Unger e a prática da filosofia no Brasil. Embora esse seja um ponto muito importante, talvez inclusive aquilo que motiva fortemente o audacioso projeto da (PP), ele não é explicitamente tratado em “Um Mundo Bem Nosso”.

3. Em relação à *face construtiva* da (PP), podemos identificar dois aspectos que podemos chamar de *princípios metodológicos* da (PP): aquilo que Crisóstomo chama de *Percurso Dialético* e aquilo que eu chamo de *Critério da Crítica e Superação Dialética*. O Prof. José Crisóstomo é um filósofo que tem seus dois pés firmados no terreno do hegelianismo (1994, 2005a) e compreende o trabalho filosófico como a construção dialética de um pensamento.

O que ele chama de *Percurso Dialético* (2015, p. 337) é o seguinte: a ordem argumentativa da (PP) apresenta uma posição (o empirismo) e a sua negação (o linguisticismo), depois uma negação dessa segunda posição (uma negação da negação) para, por fim, propor uma superação com a sua (PP), que, por sua vez, incorpora elementos dos dois termos criticados anteriormente. A estratégia se desenvolve assim: na ordem das razões, o *primeiro passo* é apresentar o empirismo como um conjunto de teses correspondentistas, mentalistas e fundacionistas e, em seguida, apresentar o linguisticismo como um conjunto de teses não-correspondentistas, não-mentalistas e não-fundacionistas. O *segundo passo* é mostrar que ambos, empirismo e linguisticismo, levam a consequências não desejáveis. E o que é indesejado no empirismo está em estreita conexão com o que é indesejado no linguisticismo: mesmo que essas posições estejam em oposição, ambas não respondem ao sentido *prático-sensível criativo*. O *terceiro passo* é o reconhecimento de que as duas posições têm aspectos que devem ser preservados: de um lado, do empirismo deve-se preservar o aspecto sensível, e, do outro lado, do linguisticismo, o aspecto social, interpretativo e criativo das práticas humanas também deve ser preservado.

Como toda argumentação dialética, aquilo que parece a outros filósofos algo circular e viciado, surge como um raciocínio edificante e virtuoso. E o que tornaria, na sua argumentação, o *percurso dialético* virtuoso é o que eu chamo de *Critério da Crítica e Superação Dialética*.

Ora, por que uma filosofia deve ser criticada? Ela deve ser criticada e, se possível refutada, se, a despeito da sua riqueza e beleza, não atender a um critério racional, seja de ordem moral ou lógico ou metafísico. Podemos, como críticos, decidir, por exemplo, que uma teoria filosófica deve responder a um critério de coerência e consistência e, assim, se essa teoria é confusa e contraditória, concluir que ela não é uma candidata a ser uma boa filosofia (e podemos eleger racionalmente outros critérios).

Há, na ordem das razões expostas na (PP), um critério que *deve* ser o princípio de uma filosofia *mais interessante*. Esse critério é o critério da *ação, criação e invenção* ou o *critério prático-sensível-criativo*. A despeito da sua riqueza e importância, o

empirismo e o linguisticismo igualmente não respondem a esse critério:

[...] no lugar dessas duas opções [...], uma outra, a da prática livre e criadora sensível, poiésis, aquela de nós enquanto atividade prática e do mundo dela resultante como artefato”. (SOUZA, 2015, p. 357).

[...] para o lugar do empirismo mas também desse linguicentrismo, prefiro sugerir, [...] uma visão mais efetivamente prática de conhecimento e linguagem, e, sobretudo, da nossa relação, ampla, rica e variada com o mundo sensível, também rico, variado, interessante, etc., na experiência. E isso do ponto de vista da atividade sensível e criadora, e da gente mesmo como essa atividade”. (SOUZA, 2015, p. 342).

O *critério prático-sensível-criativo* seria o elemento que quebra a circularidade, e a atividade criadora o que quebra o vício.

4. Em relação à sua *face construtiva*, apenas aparentemente a (PP) é uma filosofia modesta. Ao contrário, podemos assumir que o (PP) é um projeto filosófico no sentido clássico e é formulado como se fosse um *sistema*, integrando várias partes da filosofia. Isso porque o argumento geral da (PP) compreende, para se sustentar, uma *epistemologia*, uma *filosofia na natureza* (ou *cosmologia*), uma *metafísica*, uma *filosofia da mente*, uma *antropologia filosófica* e uma *filosofia da ação*.

4.1. *Uma Epistemologia*: ao criticar a epistemologia do empirismo que concebe o conhecimento como uma representação verdadeira do mundo externo, a (PP) não assume uma posição que nega a possibilidade do conhecimento. Para a (PP) conhecimento não é *conhecimento proposicional* ou, para usar a forma curta, não é *saber que* alguma coisa (e essa alguma coisa é uma proposição que representa um estado ou objeto externo) que pode ser verdadeira ou falsa (SOUZA, 2015, p. 341). Para a (PP) conhecimento é um *saber como*, “saber como fazer algo”, “saber como agir” (idem, p. 340-1).

De algum modo, a noção *poiética* de conhecimento pode oscilar de um sentido *muito fraco* a um sentido *muito forte*.

Num sentido muito fraco, o conhecimento significaria apenas “ter a habilidade de fazer alguma coisa”, como andar de bicicleta, digitar sem olhar para o teclado. Nesse sentido, é algo trivial e não requer justificativas, intenções e razões, apenas disposições e hábitos, mesmo que não sejam conscientes. Esse é um sentido tão trivial que a seres não-humanos e não-orgânicos poderíamos atribuir conhecimento, como um cachorro que procura seu osso ou um planeta que traça a sua elipse. Esse sentido é tão trivial que não tem qualquer sentido usar aí a palavra conhecimento.

Num sentido muito forte, diríamos que só haveria conhecimento em situações onde o sujeito se envolve deliberadamente num processo de investigação (acerca do mundo que lhe cerca), mantém-se consciente desse processo (ele é um investigador *interessado* que realiza atos intencionais de observação e crítica) e realiza performances conscientes. Assim, o conhecimento orienta a ação (o modo

como lidamos com o mundo). Esse é um sentido *não* trivial, mas um sentido *raro*: poucas vezes vemos pessoas conhecendo desse jeito.

Ademais, por aquela ótica do *know-how*, todo o acervo de estados epistêmicos tipicamente mentais (a lista das capitais dos Estados do Nordeste, a composição química da água, a diferença entre libra e quilograma) perdem qual valor *qua* estado epistêmico.

Não há como evitar a questão: o que é mais vantajoso para a (PP), uma perspectiva mais forte ou mais fraca do *saber como*?

4.2. *Uma Filosofia da Natureza ou Cosmologia*: a (PP) nega o fisicalismo e a ideia de que o mundo é algo externo, uma entidade ou conjunto de eventos externos e independentes da mente (SOUZA, 2015, p. 347). Para a (PP) o mundo é coisa material-sensível (como pensam os empiristas). Essa *Cosmologia* envolve ainda uma definição de pessoa humana e, logo, uma *Antropologia Filosófica*. Para a (PP) a pessoa também é coisa material-sensível, como corpos (e não o sujeito kantiano de vontade) (idem, p. 356).

Há mundo como coisa material-sensível *para* corpos humanos materiais-sensíveis; o mundo é o resultado de atrito entre entes materiais-sensíveis (2015, p. 340, 357). Mas um tipo especial de atrito (que não está presente nos termostatos e nas amebas), um atrito que tem atributos *intencionais*, pois de um lado há um nó que se atrita com o mundo ao modo de um *tomar, usar, consumir, fruir e transformar, inventar e fazer* (2015, p. 347). E desse tipo especial de atrito surgem gostos, sensações qualitativas, valores.

Isso tudo poderia levar à conclusão *extremamente modesta* de que somos apenas o resultado do fluxo da história natural da comunidade de organismos em atrito com o mundo – o que, por sua vez, não reservaria qualquer lugar para a razão (como reflexão sobre si e sobre o mundo), e conseqüentemente para a filosofia, que seria não mais do que um discurso descolado desse fluxo. Mas a coisa é mais complicada.

4.3. *A Filosofia da Mente* da (PP) é uma *Filosofia Materialista da Mente* e nela há um tipo explícito de biologismo emergentista: o organismo humano interage criativamente com o meio-ambiente e com outros organismos, e dessa interação “prática, concreta, rica, sensível, material e aberta” surgem os *artefatos*, sendo o artefato ideal o próprio mundo (2015, p. 354). Essa Filosofia da Mente biologista não é simplesmente evolucionista, pois não é apenas uma questão de adaptação: os organismos humanos criam seus artefatos num certo estágio da sua interação com o meio ambiente, e esses artefatos, por sua vez, transformam os organismos humanos num estágio posterior e assim sucessivamente. Há um aspecto novamente dialético aqui. Assim, o que nos distingue dos outros organismos é a nossa história de práticas e de produção de artefatos (como outros organismos também têm história e produzem artefatos, logo o que distingue é a trajetória histórica específica e o tipo de artefato que produz).

4.4. Esse raciocínio corre o risco de cair ou na circularidade ou na arbitrariedade.

Pode ser circular assim: nós (como coisas materiais-sensíveis) interagimos

com o mundo (que não é uma totalidade, mas que é, antes da nossa interação, um conjunto amorfo de coisas sem significado); dessa interação as coisas materiais-sensíveis são sentidas criativamente e são postas ou inventadas de acordo com nossas forças. Coisas sensíveis em interação com coisas sensíveis produzem coisas sensíveis, os artefatos, que produzem/realizam nossa humanidade.

O ponto que faria saltar fora do círculo é a noção de “iniciativa prática” ou “instância prática”:

É a iniciativa prática de um organismo vivo que em primeiro lugar diz e interpreta o que é uma coisa, é ela que a faz ser isso ou aquilo por tomá-la assim ou assado, por lhe impor um uso – logo, por isso, também uma *interpretação* - na medida de suas necessidades e capacidades, para não dizer de seu gosto, de sua força e de sua imaginação. (SOUZA, 2015, p. 354).

Mas de onde vem a “iniciativa prática”, a “criatividade”? Onde nasce a *poiesis*? De onde surge a força intencional prático-sensível que dispara a criação, invenção dos artefatos? Dizer que a *poiesis* e a *intencionalidade* nascem ou emergem da história das interações sensíveis entre coisas sensíveis como “nós” e coisa sensíveis como “mundo” responde à pergunta? Esse é realmente o salto para fora do círculo?

Isso também pode ser arbitrário: segundo nosso autor (2015, p. 347-8), o que vale é o ato criador – o princípio e o fim somos nós, com nossas “forças, habilidades, invenção, mas também experimentação e criação”. O texto “Um Mundo Bem Nosso” se encerra afirmando que para nós, enquanto “seres vivos sensivelmente intencionais, no começo está o ato, e, logo, especialmente para nós enquanto humanos, o artefato” (2015, p. 357-8). Por que o *início* é o ato criador e o *fim* o artefato? É claro que podemos dizer que nós filósofos nos interessamos apenas pelo *ato criador* e a *criação*, em descrevê-lo e elogiar a inventividade humana; o resto não precisa ser explicado.

4.5. *Uma Filosofia da Ação* da (PP). A (PP) é uma filosofia iluminista e revolucionária (no sentido marxista-frankfurtiano). Ela propõe uma libertação: ela permite “nos libertamos de uma descrição abstrata e ascética do mundo, isto é, de uma representação da nossa relação com ele como empobrecida, mantida abstrata, em última análise apenas cognitiva [...]” (2015, p. 349-50). Além disso, continua, “[a] interação prático-sensível, como ‘mediação’ incontornável com o mundo e os outros, na nossa opinião faria tudo isso mais e melhor do que a linguagem predominantemente verbal e cognitiva, sem aqueles prejuízos, sendo essa, a linguagem, para nós humanos, apenas *um* dos elementos da prática, por muito presente e relevante que eventualmente seja” (2015, p. 350). Além de revolucionária, também é democrática pois coloca lado a lado “artistas, trabalhadores civis, políticos, empreendedores, encanadores, artesãos, cientistas e engenheiros” (2015, p. 357).

O problema é que não fica claro como o filósofo e logo, a (PP) devem trabalhar em meio a esses organismos humanos: se todos igualmente mantêm uma relação sensível criativa (e, daí produzem o mundo), qual a contribuição específica da filosofia? Seu papel é dizer que somos assim e, quando não somos assim, nos desgarramos do nosso destino? A (PP) se dirige apenas a filósofos e combate os seus

dogmatismos? Ela é apenas uma crítica interna à filosofia e não fala a mais ninguém? A quem ela liberta?

5. Como afirmei antes, é importante ressaltar que a (PP) sustenta que empirismo e linguisticismo levam a consequências não desejáveis, mas essa crítica não afirma que suas teses são “não desejáveis” porque são falsas, mas porque *não são interessantes e vantajosas* para nossos interesses. Esse é um vocabulário tipicamente neopragmatista, deflacionado, pensado para evitar algum tipo de fundacionismo. Entretanto, esse critério, por mais modesto que pretenda ser, é metafísico e totalizante: a (PP) propõe “uma compreensão pragmática e também holística, antiteoricista, da ‘*precedência*’ e ‘onipresença’ [da] prática” (2015, p. 349). Só por meio disso “podemos chegar de maneira melhor às consequências mais desejáveis”.

O *que* e para *quem é mais interessante?* A resposta da (PP) é difusa, bela, mas difusa: a (PP) se propõe como uma filosofia que poderia “assegurar maiores ganhos antiautoritários e pluralistas, além de supostamente romântico-criativos, para um possível florescimento da cultura e da política democrática”. Mas, cabe ainda perguntar, o que há na democracia que a torna o melhor destino para a história dos organismos humanos?

6. Para encerrar, eu fiz essas considerações (e poderia fazer inúmeras outras) não porque eu desaprove a (PP) e esteja em desacordo com meu colega. Fiz isso por duas razões: primeiro, eu critico a (PP) porque, de partida, estou de acordo com ela. Para mim, por inclinação pessoal e a partir do meu aprendizado com o ceticismo antigo, a primeira e mais importante crítica não é dirigida às filosofias que eu desaprovo ou a que sou indiferente, mas às ideias filosóficas que mais me fascinam: a crítica a si é, para mim, o primeiro e mais fundamental passo de quem aprende filosofia.

O segundo aspecto deriva, do mesmo modo, da minha relação com o ceticismo e com uma certa filosofia analítica contemporânea. Para mim, todas as filosofias com as quais tive contato direto, por tratarem do que não é *evidente*, mas do que pensamos sobre as coisas ou das teorias sobre o sentido das coisas, são insatisfatórias (STROUD, 2011). As perguntas filosóficas parecem boas, parecem auspiciosas, estimulantes, inspiradoras, mas não temos como nos satisfazer com suas respostas. Eu quis mostrar que mesmo uma filosofia que muito me atrai (de fato, sou um crisostomeano), não posso estar satisfeito com a (PP), como não posso ficar satisfeito com o kierkegaardianismo, wittgensteinianismo, o nietzschianismo, o humanismo, só para citar algumas das minhas favoritas.

A experiência de estudar filosofias me fez ver a prática da filosofia não como a criação de novas teoria filosóficas (sejam mais modestas, sejam mais robustas), mas como um tratamento de problemas que atrapalham o fluxo da nossa vida prática. Os problemas com as quais as filosofias lidam não são problemas absurdos e extravagantes, mas paralisantes (problemas sobre o que é o bem e a verdade, e sobre como se dá nossa relação com o mundo em torno, são problemas desse tipo). Como não tratam do que é *evidente*, mas apenas de pensamentos intelectuais e teorias, as filosofias podem, no máximo, desafiar outras filosofias e entrar em desacordo com elas.

Por tudo isso, eu pergunto se a (PP) não promete o mesmo que as filosofias

dogmáticas prometem, algo que ela ao final não pode fazer, reconciliar-nos com a experiência comunal mesmo tempo que se mantém dentro da própria filosofia.

7. Mas, devo reconhecer, como sugeriu Hume, as filosofias, por mais extravagantes que sejam (o que não é o caso aqui) podem ser inspiradoras, despertar nossa inteligência e imaginação, fazer com que pensemos tudo por um novo ângulo. Disso não podemos reclamar, pois cada linha de “Um Mundo Bem Nosso” é uma lição da boa filosofia que podemos ousar.

3 Sobre o que uma “filosofia prática” razoavelmente pode: resposta às objeções cético-analíticas de Waldomiro José da Silva Filho.

José Crisóstomo de Souza

As críticas e questionamentos de Waldomiro são valiosíssima contribuição a que eu melhor entenda, justifique e formule minha própria posição, junto com serem um generoso incentivo a que eu a desenvolva. Waldomiro consegue aliar a agudeza e pertinência de suas interpelações – de qualificado cético neopirrônico e filósofo analítico com respeitável interlocução dentro e fora do País – ao modo gentil de apresentá-las, mesmo quando o jogo é uma crítica desinibida e sem rodeios. Meu procedimento de resposta será o de seguir os numerosos questionamentos do seu texto, conforme os passos, numerados, da sua crítica, respondendo a todas as suas objeções na medida em que vão sendo postas. Ainda que isso possa envolver alguma repetição e certo prejuízo de estilo, além de alguma extensão, por conta do acréscimo de alguns desdobramentos ao meu ponto de vista, pautado pela proposta waldomirana de pedir e oferecer razões. Para facilitar a vida do leitor, além de manter a mesma numeração de Waldomiro para os sucessivos itens, trato de oferecer títulos evocativos para cada deles.

Como Waldomiro me fez ver melhor, meu materialismo prático-poiético (MPP), ou apenas pragmatismo poiético, pode ser entendido como um projeto de paradigma filosófico inteiro e um abrangente programa de pesquisa em filosofia que de fato se estende em muitas direções. O ponto central da interpelação de Waldomiro, expressamente invocado por ele, é o do limite do que pode ser razoavelmente sustentado em filosofia. E a interpretação inicial que proponho para nossas diferenças a esse respeito é de que se fundam grosso modo na oposição entre uma preferência pela centralidade e precedência da reflexão, concebida por Waldomiro em chave cético-analítica, e uma outra preferência, minha, posta em chave poiético-pragmática, materialista prática, pela centralidade ou precedência da prática. O que se poderia entender também como uma oposição entre uma inclinação internalista, dele, e um inclinação externalista, minha, em certa medida antípodas, mas possivelmente também complementares. Ou ainda entender como uma contraposição entre uma consideração “idealista” e outra “materialista” da nossa presença no mundo e interação com ele. Em ambos os casos, trata-se principalmente de centralidade da reflexão ou da prática (e da experiência) para a sustentação e o melhoramento de nossas crenças, como também para a orientação

das nossas condutas. Para apoiar essa interpretação geral da nossa pendência, tomo alguns elementos adicionais, quer expostos no debate oral que tivemos (vide nota 1), quer do que conheço do pensamento de Waldomiro de outros trabalhos seus. Ao fim e ao cabo, estarei interpretando o MPP como passível de ser entendido como contribuição a um desenvolvimento, prático, da melhor parte do neopirronismo e da filosofia analítica que Waldomiro cultiva.

1 A filosofia como techné biou, compreensão e guia para a conduta. Ou de como ser abrangente, mas se mantendo comum e civil – nem dogmático nem transcendental. (E que Deus nos livre de toda evidência direta).

De fato, como registra Waldomiro, parto da constatação e descrição do que chamo de nosso emaranhamento prático-sensível, material, ativo, com o mundo (vale ter em mente também que o subtítulo do “O Mundo Bem Nosso” é “antirepresentacionismo prático-poético, sensível, não linguístico”, o que Waldomiro e eu abreviamos para PP ou MPP, com “M” para materialismo). Um engajamento/emaranhamento que compreende nossa condição de fazedores de *coisas* (no sentido mais amplo), em contato e interação com o mundo, sendo este mesmo mundo entendido como parte, suporte e resultado da nossa faina produtiva/criadora- de pôr coisas no mundo que antes não estavam lá. Donde a referência a *Poiésis*, a práxis como envolvendo também produção, e a nossas relações intersubjetivas como em última análise também envolvidas nessa atividade. Parto da proposição desse “cenário” (ela própria uma crença minha, que espero possa tornar-se compartilhada) enquanto supostamente dotado de alcance explicativo (heurístico) e normativo para um conjunto de questões, inclusive do conhecimento. E tomo tal descrição/crença como sendo possivelmente mais interessante para certos propósitos humanos relevantes, por prometer mais consequências mais virtuosas – para a compreensão, orientação e aperfeiçoamento de nossas crenças e práticas, inclusive, entre essas, do que fazemos como filosofia. Uma alegação que se trata, naturalmente, de procurar sustentar com base em “razões”, isto é, em fatos e argumentos, em referências às práticas e experiências. Parto, então, daquela descrição como tendo implicações e consequências para o que entendemos como realidade, ação, significação, conhecimento, reflexão e normatividade. Ou seja, como tendo consequências que, por seu alcance, podem parecer – como Waldomiro entende – metafísicas e epistemológicas, tanto quanto morais e políticas. Como o que faço como trabalho profissional é filosofia (ou algo que tem essa pretensão e esse enquadramento social e institucional), empenho-me em explorar tal alcance e tal consequência também para a prática filosófica. Trata-se, em todo caso, de uma posição, a minha, sobre essas coisas, que pretende ser, nesse e em outros terrenos, ao mesmo tempo realista-descritiva (ainda que eventualmente romantizante) e crítico-normativa (além de imaginativa), uma que se quer desenvolver como as duas coisas.

Além de ver nesse meu empreendimento materialista prático, pretensões discutíveis por sua amplitude, Waldomiro tem razão em perceber aí ecos de, entre outros aparatos e inspirações conceituais, o hegelianismo em sentido amplo, do próprio Hegel, em especial da *Fenomenologia do Espírito*, mas também o eco de “derivações” de Hegel, como Feuerbach e Marx, além do pragmatismo clássico e

do neopragmatismo, o de Richard Rorty em particular. Mas isso – como pretendo – por um aproveitamento e rearticulação meus próprios, que incluem, sempre pela ótica do uso, também a crítica desses e de mais autores, como Habermas e como o Heidegger da “manualidade”. Isso já que autores na minha opinião valem sobretudo como interlocutores, para crítica, uso e desenvolvimento, dito de outro modo, para que nos ofereçam sugestões e para que naveguemos entre eles, definindo e esclarecendo assim nosso próprio curso. Quanto à minha defesa para a posição poético-pragmática resultante, Waldomiro reconhece aí – tal como ela se apresenta no “O Mundo Bem Nosso” – um tipo de justificativa prudente e prudencial (que ele gentilmente chama ainda de vívida, humanizada e engajada). Que consiste na justificação dela como sendo um ponto de vista possivelmente interessante e vantajoso, em relação aos concorrentes – sempre circunstancialmente, no contexto de propósitos e necessidades de nosso tempo e lugar. A mim não desagradaria admitir nesse modo de justificação um cumprimento a Richard Rorty, como Waldomiro aponta na sua réplica, sendo aquele um filósofo que ambos apreciamos. Mas discordo de que Waldomiro possa ao final concluir que tal justificação – para ele só *aparentemente* modesta – “*não diminui as pretensões metafísicas e totalizantes*” da minha posição. Discordo porque, de um lado, entendo que o que define uma tese como metafísica e totalizante é sua pretensão de estar propondo e alcançando alguma – senão “a” – realidade *última e essencial*, até *permanente*, das coisas *em si*. E, de outro, é o estatuto epistemológico que tal pretensão envolve para as asserções que sustenta a respeito dela, como apoditicamente demonstradas, absolutamente incondicionais, universais e necessárias, e até perenes.

Creio que a pretensão de articulação de um *ponto de vista* filosófico, mesmo integrado e abrangente, não necessariamente está comprometida com uma ambição metafísica ou totalizante, além de *transcendental*, de filosofia de sistema, desde quando sustentada em espírito de contingência, condicionalidade, pluralismo, falibilismo, experimentalismo. Tal ponto de vista não estará assim comprometidos e estiver disposto a coexistir ou competir com outros vocabulários, em termos práticos, contingentes, em interação e mesmo tensão produtiva com eles e com o mundo, dentro do espírito já assinalado. Para mim, esse é o jogo próprio da filosofia, em que devem recair, nesse caso a contragosto, mesmo as filosofias tradicionais, de pretensão absolutista, dogmática, transcendental, de sistema, tomadas agora como pontos de vista a mostrarem suas virtudes na prática. Ademais disso, porém, creio que é o mais próprio da filosofia oferecer à experimentação, à reflexão e à discussão (essas duas na qualidade de algo como uma experimentação vicária), modos alternativos de compreensão das coisas, gerais e abrangentes, inovadores, o que se tem chamado de paradigmas, bem como o investigar e discutir os pressupostos de modos concorrentes. Essa seria a economia da filosofia, e aí a referência a práticas e a consequências práticas, tanto quanto a fatos e argumentos, seria o que garante sua eventual aprovação, pelo valor de uso que demonstrem ou prometam ter, não por algum tipo de valor em si ou verdade antecipada.

Junto com isso, Waldomiro, talvez com alguma razão e certamente com muita generosidade, atribui-me uma atitude “*otimista, edificante, revolucionária em relação à filosofia*”, que não se afinaria com sua perspectiva cética. Pois a minha, no seu otimismo e ambição (novamente) “*pretende para a filosofia, mais do que ela pode fazer sem ser dogmática.*” Isso “*apesar da sua aparente modéstia epistêmica e moral*”,

que para ele não deixaria de ser uma visão transcendental, difícil de “sustentar com razões a partir de uma perspectiva pragmática e comum”, como de meu lado eu gostaria. Ora, no meu modo de ver, um ponto de vista “transcendental” é aquele que se apresenta como “o” ponto de vista superior, incontornável, que pretende ter uma fundamentação não empírica, que sustenta juízos que precedem toda experiência, qualitativamente distintos das crenças do comum dos homens, como obtidos por outras vias que não as empíricas e conversacionais costumeiras. Em todo caso, um ponto de vista (o transcendental) revelador, desvelador, frequentemente inversor, paradoxal, acessível a poucos, e em geral desqualificador do pensamento comum. O que absolutamente não é o caso do PP ou MPP.

Acho próprio das mulheres e dos homens comuns buscarem e sustentarem compreensões gerais das coisas, compreensões abrangentes que combinam fato e valor, que lhes são indispensáveis no mundo da vida – sobre o que é, sobre o que vale, eventualmente sobre o que justifica, certamente sobre o que fazer. Sem por isso meterem-se a fazer metafísica nem a invocar um ponto de vista transcendental – salvo no caso, para alguns, de suas crenças religiosas, enquanto fundadas em uma verdade revelada. Guiados por aquelas compreensões abrangentes que compõem o mundo da vida, é que os seres humanos (também os cétricos) fazem coisas como educar seus filhos, definir seus projetos, ajuizar suas relações, escolher em quem votar, tomar partido sobre o justo e o injusto, etc. E sobre elas discutem e disputam com outros seres humanos, na barbearia e no salão de beleza, no bar e nas redes sociais, no trabalho ou no fim de semana, checando nisso as crenças que sustentam, as formas de sustentá-las, bem como testando-as com relação às experiências que a vida lhes oferece no percurso que fazem no mundo. Pelo menos em sociedades modernas, menos hierárquicas, mais secularizadas e pluralistas, parece-me que isso é o que normalmente acontece, e para nada disso essas pessoas contam nem pretendem contar com o que um cétrico ou um dogmático cobrariam como “evidência direta” – impossível e indesejável para tudo o que envolve valores, propósitos e escolhas, enfim, liberdade.

A filosofia, como a entendo, coloca-se na *continuidade* desse labor de pensamento humano das pessoas comuns. Do qual brota e com o qual dialoga, com a aplicação de basicamente os mesmos recursos de que se valem os demais humanos em outras áreas. Ela também, portanto, sem recurso a “evidências diretas” nem a controles que ela pudesse importar, tais e quais, do restrito escopo do que chamamos ciência natural em sentido moderno. Os filósofos, apenas, como para qualquer outra profissão ou especialidade, detêm-se *nessa* elaboração mais do que outros, de modo mais sistemático e aplicado, com mais tempo e em potenciadora comunidade de investigação e prática, com seus pares. Tal como fazem outros humanos em outras tantas áreas, para seus respectivos labores específicos, segundo a divisão social do trabalho e a complexidade de uma sociedade de organização e dimensão nada simples. Como Waldomiro sabe, é isso que chamo de “*filosofia entendida como coisa civil*”, como ele mesmo recorda em seus questionamentos. Uma perspectiva para a filosofia que toma como parte indispensável do seu labor o diálogo com o senso comum e as discussões correntes dos demais seres humanos, que de outro lado são (esses seres humanos) os que podem fazer uso dos resultados que aquele esforço filosófico de pensamento – como dos demais esforços, dos demais homens, para outras áreas – puder lhes oferecer.

Nesse caso, certo ceticismo e certo formalismo analítico, separados das práticas do mundo da vida, é que poderiam aparecer como posições “*que dificilmente temos condições de sustentar com a razão a partir de uma perspectiva pragmática e comum*”. Como no caso de intrigantes experimentos mentais e dúvidas não naturais ou irrelevantes, “dúvidas de filósofo”, no campo cético-analítico, que apelam a gênios malignos, sonhos que se confundiram com a realidade, cérebros em cubas, implausíveis águas-que-não-são-água em improváveis terras gêmeas, etc. Enquanto que, na minha opinião, em contraposição a essa filosofia, trata-se de oferecer aos indivíduos e à cultura posições abrangentes, compreensíveis, como as que articulo, dizendo apenas: vejam se fazem sentido, se batem com o que vocês fazem e experimentam, se lhes parecem um recurso interessante de orientação no pensamento e no mundo como se têm desenvolvido. Isso sem que tais posições invoquem nada parecido com certezas apodíticas ou evidências diretas, como de fato tampouco normalmente fazem as mais relevantes crenças humanas no mundo da vida. Sem que ademais assumam como modelo o paradigma positivista de ciência, nem tomem a “filosofia dogmática de sistema” (coisa de um mundo já extinto, e de uma filosofia que ninguém mais faz) como o mal que nos ameaça, em que inevitavelmente se incorreria em qualquer visão compreensiva das coisas. Mas sem que, tampouco, de outro lado, nós, pós-metafísicos contemporâneos, tampouco no desinteressemos, seja do exame reflexivo, seja da discussão, seja da consideração de fatos, argumentos e experiências. Enfim, sem que abramos mão do esforço de justificação por razões em geral, vale dizer, da verificação, da persuasão e do acordo. E que Deus nos livre, nesse terreno, da invocação de dogmáticas “evidências diretas”, que para essas coisas ninguém tem.

2 O lado crítico (brasileiro?) do ponto de vista poiético-pragmático-sensível: contra um empirismo abstrato-dogmático, analítico, e contra um linguisticismo idealista-ascético, contemporâneos.

Onde se situa o materialismo pragmático-poiético (PP ou MPP) com relação a outros pontos de vista filosóficos? Ao que ele se contrapõe? do que quer se distinguir? Waldomiro refere-se a isso como a *face destrutiva* do PP, que se desdobraria segundo dois *recortes* ou em duas *frentes*: o panorama filosófico norte-atlântico (América do Norte e Europa) e o panorama filosófico brasileiro (dentro do primeiro, ou em certa medida à margem dele). Na primeira frente ou recorte, os alvos são o empirismo realista, positivista, associado à ciência natural, e seu oposto simétrico, o que chamo de linguisticismo ou linguisticismo não-realista (aqui associados ao neopragmatismo de Rorty e ao kantismo prático-linguístico de Habermas, também à hermenêutica continental e ao pós-estruturalismo francês). Waldomiro acrescenta ainda, de modo pertinente, como um terceiro alvo do PP, o dogmatismo/teoricismo filosófico e, eu próprio aduziria, o idealismo. Ambos melhor tomados não como outros paradigmas ao lado dos dois primeiros, mas como consequências ruins com que eles podem estar envolvidos: o empirismo com o dogmatismo, e o linguisticismo com o idealismo.

O que chamo de empirismo realista/correspondentista aparece no MPP criticado por seu mentalismo contemplativo e seu representacionismo passivo,

meramente refletidor – os quais podem ser entendidos como tendo a ver com seu comprometimento cartesiano. Uma posição criticada por mim, ademais, por seu intuicionismo sensível, fundacionista, também criticado por Sellars, por exemplo, como mito do dado. Que envolve não apenas, no nível epistêmico, consequências dogmáticas (Quine), mas também consequências desnecessariamente limitadoras para a imagem do sujeito enquanto agente fazedor, o que para o PP é particularmente importante. Como no caso, entre tais consequências, de sua (desse empirismo) ideia abstrata de experiência, criticada entre outros por John Dewey, tanto quanto pela hermenêutica ou pela fenomenologia. Uma posição que empresta ao sujeito uma passividade, um determinismo, uma não-espontaneidade (criticados por Kant), não apenas do sujeito enquanto mente conhecedora (já que não é só como mente que o sujeito conhece, é ativo, animado). Sobretudo, para o MPP (aqui, voltando a consequências epistêmicas, mas também nos voltando para a teoria da ação), aquele empirismo é criticável por sua noção de que o conhecimento antecede a iniciativa prático-ativa do agente e se constitui independentemente desta, *por outra via*, justamente aquela “contemplativa” (*anschauunglich*), sem interação prática efetiva com o mundo e desorientada de interesses e propósitos: a via da intuição-representação como espelhamento do real.

O MPP lida com essas alegadas falhas do empirismo basicamente através de uma noção de intencionalidade prático-ativa, prático-sensível, da qual, ao meu ver, se aproximam ou à qual se associam, Alexander Bain, com sua noção de crença como hábito de ação, Peirce, com sua máxima pragmatista, Uexküll, com a noção de um mundo próprio, Heidegger, com a de manualidade (que prefiro chamar de usabilidade), Nietzsche com suas considerações sobre a natureza do conceito (como recorte) no seu “Verdade e mentira no sentido extra-moral”, e mesmo Sexto Empírico com a noção de que conhecer as coisas é saber de que modo elas nos afetam. Pela via da intencionalidade sensível, arguo contra o representacionismo correspondentista, refletidor, do empirismo, e a favor da ideia de uma “precedência” da prática e da experiência (como experiência do ser humano *enquanto agente*) com relação ao conhecimento. A favor delas (prática e experiência), enquanto “já sempre” incluindo/engendrando conhecimento, enquanto constituindo a base sobre a qual – e o destino para o qual – se elaborará ulteriormente esse conhecimento, sempre prudentemente em reiterada interação prático-sensível, corretora e construtora, com o mundo, os homens e seus fazeres.

Prefiro considerar o papel das duas, prática e experiência, bem como da imaginação, na *origem* de significação e de conhecimento, sendo este último, em primeiro lugar, o pensamento que acompanha proficuamente toda e qualquer prática (não há prática humana sem pensamento), e se desenvolve em primeiro lugar nela, por ela e para ela, isto é, por e para nossa interação com o mundo e com os demais seres humanos. O que se faz *depois disso* como investigação sistemática e deliberada, como construção elaborada de conhecimento, como reflexão, é e permanece subsidiário com relação ao primeiro, à prática, nessa encontrando seu principal controle e fecundação. Dito de outra maneira, todo “*saber que*” é subsidiário e é momento de um “*saber como*” – como implicado no dito popular, ainda por cima adequado à crítica dos vícios do contexto histórico e cultural brasileiro, acadêmico e academicista: “Quem sabe faz, quem não sabe ensina”.

* * *

Passemos agora à segunda corrente criticada pelo MPP (como registrado por Waldomiro) no campo das posições filosóficas gerais, contemporâneas, suas concorrentes. O que criticamente chamo de e construo como linguisticismo ou linguicentrismo refere-se à fixação de boa parte da filosofia contemporânea, de diversas formas, *na linguagem*, como seu verdadeiro objeto e interesse. A linguagem como que é, para seu labor, central e até exclusivo: a linguagem como mediador universal e significador absoluto. Como se significássemos o mundo apenas ou em primeiro lugar pela linguagem, nós enquanto apenas falantes, fora do contato e envolvimento prático sensível com ele e com os outros homens. De tal modo que, entre outras coisas, para tal posição linguicêntrica, não existiriam mais fatos, mas apenas interpretações e justificações, já que normalmente apreendemos o mundo segundo os termos estabelecidos pela comunidade linguística de que participamos. Eventualmente segundo termos novos a serem negociados com ela e contra ela, termos e vocabulários sempre relacionados a jogos práticos, a formas de vida e a injunções de poder. E isso ainda quando alguns representantes daquela posição pareçam admitir secundariamente que o estabelecimento de nosso entendimento das coisas também presta contas aos nossos modos, frequentemente cooperativos, de *lidar com* o mundo objetivo e a nossos resultados nessa *lide*.

De tal posição linguicêntrica, em todo caso, poderia decorrer, entre outras coisas, uma superação do solipsismo mentalista cartesiano, mas também uma redução de verdade a justificação intersubjetiva. Caso em que a aceitação de nossas crenças por uma audiência passa a ser a “verificação” que as consagra, ao que aparece, então, como independente do contato com o mundo das coisas. O que poderia ao final resultar num desinteresse pelo mundo sensível, pelo papel deste, dele e de nossas lides com ele, na constituição e verificação de nossas crenças, e assim poderia conduzir a uma problemática combinação de relativismo e idealismo. Embora, de outro lado, possa também representar uma vitória sobre o fundacionismo realista, intuicionista sensível, positivista dogmático, do empirismo, de cuja crítica o MPP parte. De tal modo que se poderia caracterizar esse segundo ponto de vista (o linguicêntrico) como antidogmático – ou não-realista, ou anti-realista, ou anti-empirista – e associá-lo ao paradigma das ciências do espírito ou ciências humanas, ou melhor, a certas correntes relativistas, influentes e de grande visibilidade no interior de tal campo hoje em dia. Mas também se poderia talvez aproximá-lo de perspectivas romântico-criativas do campo da cultura ou mesmo da política. Contra os déficits idealistas e relativistas do linguicentrismo, em todo caso, o MPP propõe a medida de contextos prático-materiais, sociais, mas sensíveis (de novo, materiais); isto é, propõe a medida da prática – também criativa e transformadora.

Com isso espero que comece a ficar claro para Waldomiro o que há de antidogmático no MPP, no interior do qual ele acha que dogmatismo é ainda uma noção “elusiva”. Com efeito, há de fato, no MPP uma aproximação, bem observada por Waldomiro, entre dogmatismo e teoricismo. E isso uma vez que a perspectiva da prática, como interação com o mundo e com os outros, toma a invocação da referência e da medida da prática, no campo epistêmico, como a melhor crítica, corretora e deflacionária, contra exageros teoricistas. Contra exageros tendentes ao

apriorismo, aos devaneios de autossuficiência do pensamento puro, ao doutrinarianismo e ao nosso bem brasileiro intelectualismo-bacharelismo. Tomo a referência à prática como capaz de exercer um controle – antidogmático – com relação a desvios do pensamento para problematizações vazias de sentido, desprovidas de relevância no mundo, como no caso de dúvidas antinaturais – apenas “de filósofo” – a que já me referi. Daí a má vontade do MPP em aceitar que o pensamento que orienta a prática possa mesmo anteceder-lá e em última análise brotar de outra coisa ou relação com o mundo que não a de interação prática com ele – de nosso emaranhamento sensível, prático poiético, como já vimos, com o mundo.

Com relação à outra frente de crítica do MPP registrada por Waldomiro, não mais crítica à filosofia que se desenvolve contemporaneamente fora do país, mas à filosofia como predominantemente é feita no Brasil, de fato “O Mundo Bem Nosso”, mesmo sem tratar do assunto, expressamente, pretende ser uma posição que se afasta e se contrapõe a paradigma dela. Pois o que considero como seus principais vícios tem a ver, grosso modo, com um excesso de história-da-filosofia-como-filosofia, excesso de foco na chamada leitura interna da obra dos autores históricos, denominados canônicos ou assim tomados, na forma de uma filosofia de comentários de tipo exegetico. Essa crítica já está em boa medida razoavelmente exposta num velho e tosco ensaio meu, “A Filosofia como Coisa Civil”, e em mais dois textos breves, publicados recentemente na Coluna da Anpof, “De como ainda não fazemos filosofia mas bem podemos começar a fazer” e “Safatle, o nacional impopular e nosso desejo de fazer filosofia”. O que deixa ainda faltando, por desenvolver, um passo final, construtivo, pela discussão de caminhos alternativos, práticos, para formar diferente e fazer diferente – na nossa prática universitária da filosofia.

O que posso ainda acrescentar aqui, sobre a perspectiva crítica do MPP, agora em corte nacional, é que ao fim e ao cabo “O Mundo Bem Nosso” reflete também uma inclinação para o humano sensível que reputo brasileira, que eu chamaria de freyriana (de Gilberto Freyre, que a chamaria de franciscana), mas que poderia também ser chamada de feuerbachiana, uma inclinação para o corpóreo, orientada para o contexto natural sensível, do uso. O que poderia ademais refletir o viés pragmático, antimetafísico, que Cruz Costa e outros ensaístas nossos entendem seria característico do pensamento brasileiro. Para concluir sobre isso, porém, devo dizer que absolutamente não concebo – nem o MPP concebe – a filosofia no Brasil desenvolvendo-se em isolamento da filosofia feita fora do país, mas, em vez disso, como necessariamente participando do desenvolvimento dela, em interlocução com ela. Aliás, até aqui, na nossa opinião, os impulsos para que façamos filosofia como coisa do nosso tempo e para ele (nesse sentido, brasileira), e não leitura interna de texto canônico europeu, paradoxalmente ainda vêm, no que diz respeito à nossa comunidade filosófica universitária, mais de fora do país do que do nosso *establishment* filosófico interno (mesmo que isso esteja começando a mudar).

3 Possíveis vícios da face construtiva, dialética, do materialismo prático poiético: circularidade e arbitrariedade vs. a dialética como justificação/argumentação/ disputa – razoável e anti-solipsista.

Como vimos, o desenvolvimento do ponto de vista MPP no “O Mundo Bem Nosso” passa pela exposição e crítica do empirismo realista, em seguida do seu oposto, o

linguicentrismo relativista, para chegar, sobre esses esteios, à posição materialista prático-poiética que proponho. Waldomiro chama esse desenvolvimento da *face construtiva* do ensaio, e com boa vontade entende-o como um “*percurso dialético*”. Para daí concluir que este é para mim o “*princípio metodológico*” (no que ele pode ter uma parte de razão), e, logo, propor que eu “*compreendo o trabalho filosófico como construção dialética de um pensamento*”. Uma construção dialética carente de ser completada, segundo ele, pelo que chama de “*critério da crítica e superação dialética*”. No fim de contas, entretanto, o que mais interessa, aqui e agora, a respeito disso, é que Waldomiro vê na aplicação daquele princípio metodológico a ameaça, senão a consumação, de dois vícios: de um lado o circularismo e de outro o arbitrário decisionismo.

De fato, no desenvolvimento do O Mundo Bem Nosso, passo de uma posição, o empirismo, a outra, o linguisticismo, pelo progressivo enriquecimento e correção do primeiro, até sua passagem ao segundo, que se põe então do outro lado, como seu oposto, digamos, simétrico. De modo que a segunda posição (a linguística) aparece como, não só crítica e correção, mas ao final também negação da primeira (a empirista). Com pretensão de, vindo “em seguida”, ser melhor do que ela, mas também como advindo de dentro dela, como sua derivação e como resultado do seu colapso. Logo, apesar de tudo, não desconhecendo esta, nem chegando inteiramente de fora dela, sabe-se lá de que lugar epistêmico, sem lhe fazer jus nem considerar suas razões. Mas, de outra parte, a segunda posição, a linguicêntrica, fica sendo ainda de certo modo simplesmente seu (da primeira) outro, no mesmo “nível” dela, sendo em relação a ela simplesmente a outra escolha, o outro lado. Que, então, não toma como guia mais do que esse impulso simples, de oposição, para afirmar-se, nem toma conhecimento de outras eventuais opções. E nisso haveria, apesar de tudo, também nela, na segunda posição, uma certa pobreza ou abstração, um certo dogmatismo.

Uma terceira posição (nesse caso, uma posição antirepresentacionista mas sensível-empírica, contextualista mas material, poiética mas realista, e, para ser tudo isso, prática), o MPP quer-se mostrar como um avanço mais efetivo com relação às duas anteriores, justamente por levar em conta, agora, simultaneamente, argumentos de duas posições opostas. Por assim vir efetivamente depois de uma consideração mais difícil, mais complexa, de um *campo* já constituído, como trampolim adequado a uma posição por isso então efetivamente melhor, menos incompleta ou inacabada, mais justificada. Por assumir em si (essa terceira posição) uma verdadeira experiência e um verdadeiro aprendizado *no tempo*, do qual participam outras posições, no que se constitui um percurso “necessário”. Desse modo, essa terceira posição não simplesmente cai do céu, não faz de suas razões as únicas existentes ou possíveis, mas reconhece que as outras posições têm um papel, que têm motivos e direitos, que elas não estariam aí para serem simplesmente ignoradas e completamente dispensadas ou anuladas. Que elas teriam suas razões e até mesmo seu lugar no mundo, não apenas na mente e na lógica, do contrário talvez nunca tivessem nem mesmo vindo à luz. Com o que o mencionado percurso dialético, em seu conjunto, se oferece para o MPP como um reconstituído “contexto dialético” (como Waldomiro denominaria) de desenvolvimento e de justificação.

Desse modo, então, a terceira posição (ou uma quarta, ou quinta, ou mesmo um retorno às anteriores), no caso o MPP, admite que não pode apropriadamente

se derivar, constituir-se e advir, demonstrar-se, senão por um debate. Por um debate que não pode ser contornado, nem ignorado, mas de certo modo, deve ser, em vez disso, resgatado, animado, prosseguido, por uma intervenção *nele*. É desse movimento dialético (que tem algo a ver com o que o próprio Waldomiro veio a desenvolver depois em seus escritos, como *contexto dialógico de discussão*, superação de seu primeiro cartesianismo, mais completamente internalista), é desse movimento dialético que também faz parte agora a própria crítica de Waldomiro ao O Mundo Bem Nosso, e que fazem parte essas nossas considerações. É reintroduzido nesse movimento que o MPP pode-se melhor esclarecer, justificar e jogar um papel, como anti-representacionismo não linguístico, mas prático, sensível e, finalmente, poético. O que não quer dizer que o “princípio metodológico” do *percurso dialético* seja ou deva ser a única forma de expor ou justificar o MPP, nem mesmo necessariamente a mais relevante e primeira. O que, mesmo no nosso ensaio, é levado em conta, nas suas terceira e quarta seções, por uma exposição também *sistemática*, embora ainda incipiente.

De qualquer forma, para que o percurso dialético apresente algum interesse e validade, é preciso que esse movimento de “produção” não se mostre, por sua escolha de opositores/degraus, inteiramente arbitrário e desconcertado, mas que apareça como plausível e justificado. É preciso que o desenvolvimento escolhido apareça como um bem constituído exercício de experimentação, apropriadamente recortado. Tanto quanto apareça como um discurso persuasivo e apto a realmente introduzir alguma posição de pensamento por um movimento que atribua razoabilidade e sentido a ela. O exercício dialético deve *pôr à prova* o que de algum modo se mostra ou se impõe, nele, como relevante. As posições consideradas devem ser, de modo justificável, relevantes, ou as mais relevantes, aquelas que cubram um campo inteiro, aquele relevante para o caso. Como desenvolvimento ou evolução, esse exercício não precisa necessariamente reproduzir o aprendizado e percurso que se verificou numa experiência pessoal, biográfica, particular, ou mesmo naquela social e histórica. Mas deve ser um percurso que se pode construir ou reconstruir como conceitualmente consistente, e, por isso, ter sua constituição eventualmente, em alguma medida, generalizável. Enfim, em se tratando de um percurso dialético, de uma dedução ou demonstração – melhor dizendo, construção ou reconstrução – dialética, o melhor da história seria que seu movimento pudesse ser tomado como dando-se fora de nossas cabeças, como dando-se no mundo, no tempo, na cultura, na filosofia.

Com efeito, pretendo que o percurso dialético do O Mundo Bem Nosso corresponda a uma sintética reconstrução de desenvolvimentos reais, pragmatizantes, no campo do pensamento e na cultura contemporâneos. Para começo de conversa, na evolução do empirismo, incluindo aí sua face analítica, e, depois (na sequência do ensaio), na da família linguística-contextualista-historicista-relativista, continental. Mas que possa também constituir-se por referência à notória polarização ciências naturais & ciências do espírito, em seu desenvolvimento próprio. Que, ademais disso, o MPP possa ser plausivelmente posto em relação, de desenvolvimento, com o que em outros textos procurei reconstruir como virada prática da filosofia, do século dezenove para cá. Como apresentada, p. ex., na nossa breve coletânea *A Virada Prático-Histórica da Filosofia*, ou ainda na minha introdução ao *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Rorty-Habermas* (para ambos, *vide* a referência bibliográfica). Uma virada

que tem a ver tanto com fenômenos mais gerais da história e da cultura (como, por ex., Darwin e Hegel), quanto com o desenvolvimento das ciências históricas ou humanas. Em conclusão, creio que nisso o MPP contempla uma valiosa cobrança de Waldomiro, com a qual estou inteiramente de acordo, de uma passagem anti-solipsista a “contextos dialéticos de discurso”.

Diante do que foi visto até aqui, Waldomiro pode de fato dizer que “metodologicamente” tenho, no O Mundo Bem Nosso, os dois pés plantados no hegelianismo. Sem esquecer, entretanto, que Hegel elabora seu ponto de vista dialético como metafísica e sistema, oniabrangente e fechado – como “Ciência”. E o faz recorrendo à retomada das categorias clássicas da filosofia metafísica, com essência e substância, hipertrofiando ainda, por cima disso, a ideia moderna de sujeito – coisas em que, como já disse, não me disponho a incorrer. Em Hegel, ademais, aquele movimento dialético precisa ser assumido, como necessário e universal, em última análise sem finitude, contingência ou pluralismo possíveis, com estatuto epistêmico e ontológico infinitamente hipertrofiado. Enquanto que, no nosso caso (o do MPP), pelo que já expliquei, o argumento geral não tem compromissos nem de necessitarismo, nem de demonstração apodítica, fechada, nem tampouco, de outro lado, do que é a alternativa que Waldomiro oferece, de arbitrário decisionismo. Como veremos agora.

* * *

Deixem-me, então, dizer algo sobre os riscos de circularidade, de um lado, e de decisionismo, arbitrário, de outro, que Waldomiro aparentemente entrevê na minha exposição dialética do MPP. Como entendo, a argumentação filosófica, seja em feição dialética seja em feição sistemática, exhibe em última instância, consciente e humanamente, um caráter em certa medida sempre circular ou holista-coerentista. Junto com um caráter de um jeito ou de outro pragmático (que a própria ciência natural e exata hoje frequentemente admite para si). Não lhe cabendo prestar contas ao esquemático e anacrônico Trilema de Münchhausen (ou Trilema Cético, de Agripa), que é em que Waldomiro está pensando na sua crítica ao MPP, Trilema que para mim só pode ser entendido com cabimento como desafio a pontos de vista de pretensão fundacionista, apodítica, ou seja, num cenário epistêmico há muitos séculos não mais relevante, nem hoje generalizado mesmo entre filósofos. Tal trilemática arguição seria dirigida com cabimento apenas aos sistemas classicamente metafísicos, pré-modernos, ou de outro lado à filosofia analítica e ao empirismo em suas versões mais dogmáticas, ortodoxamente cartesianizantes, radialmente internalistas. Isto é, só poderia ser cobrado aos que operam segundo paradigmas de um jeito ou de outro modelados na matemática ou na geometria, aliás, também, como me parece, anacronicamente (mal) entendidas. Prefiro, em vez do Trilema, o critério virtuoso, de Waldomiro, segundo o qual, junto com a crença que se sustente, como resultado de uma *démarche* de pensamento, é virtuoso ter também o percurso que conduz a ela, como condição de *entendimento* efetivo do que ela significa.

Por fim, espero ter oferecido, nas considerações acima, também indicações de que, para um ponto de vista prático-pragmático e dialético-dialógico como o MPP, uma justificação virtuosa não pode depender da invocação decisionista, arbitrária,

de um *critério* qualquer, saído pronto de alguma cabeça, como Minerva da cabeça de Júpiter. Um que quebraria inteiramente sua medida de circularidade, que é de fato inquebrável, que na verdade para nós nem deveria ser quebrada no caso de assuntos humanos em que apenas a razoabilidade e a operatividade devem ser visadas. Nesse terreno, não se trata de assumir nem um dogmatismo fundacionista, nem a arbitrária, livre, postulação de um princípio ou critério dito racional (“*moral, lógico ou metafísico*”, como sugere Waldomiro), coisa, novamente, própria de um modelo racionalista cartesiano, a ser, para alguns, monarquicamente estendido a todo o campo do conhecimento. Pode-se talvez destacar um posicionamento como “critério” (no caso do MPP, o da prática-sensível-criativa), mas um que não se elege senão por um processo de consideração pragmática outras alternativas, reais, e por via de desenvolvimentos argumentativos também reais, e por uma consideração prática do mundo, empírica, de pretensões nada apodíticas.

A inspiração para o tipo de conhecimento que é a filosofia não nos parece poder ser a demonstração fundacionista (demandada pelo dilema do cético), nem tampouco é assim que acontece no mundo. No mundo real há um aprendizado, um percurso, uma experiência, um trato com o mundo e com as coisas, num contexto de ação, por trás da sustentação de uma tese – e é isso que interessa. Como em parte Waldomiro acolhe na sua valorização do *entendimento*, no seu questionamento do conhecimento como simples resultado fixado, repetido, independentemente do percurso que a ele conduz. O que se deve é admitir – contra o realismo metafísico, ortodoxo, transcendental – a contingência e não universalidade, inevitáveis, nesse processo. Acho até provável que Waldomiro, com o progressivo enriquecimento do “cenário dialético” a que recentemente chegou nas suas investigações para além de internalismo epistêmico reflexivo-solipsista, numa perspectiva agora mais contextualizante, bem como com o enriquecimento de sua ideia (de fato mediacionista, anti-intuicionista) de entendimento virtuoso, dialogue cada vez de mais perto com o MPP a esse respeito, para nosso benefício mútuo. Parece que um dos sentidos do desenvolvimento de parte da filosofia analítica é a constituição de um cenário epistêmico que cada vez inclua mais da sociedade, da cultura, do contexto e do mundo - mais de práticas, usos e formas de vida, enfim.

4 Emaranhamento prático com o mundo, materialismo prático poético, e também — por que não? — reflexão, entendimento, autoconsciência e pessoa.

Como disse, os questionamentos de Waldomiro me ajudaram a ver melhor que o MPP, não obstante seu modelo deflacionista (melhor do que modesto, falibilista, experimentalista, não-fundacionista, dialógico, civil), é, de fato, um ponto de vista abrangente, ainda que incipiente e não monolítico. Um que pode ser entendido como tendo a ver com “*um projeto filosófico no sentido clássico*” – que integra e articula diferentes insights filosóficos, de diferentes áreas da filosofia, procurando criar entre eles alguma congruência. Ajudaram-me a ver que devo defendê-lo como tal, ou, melhor dizendo, como oferecendo contornos para um projeto amplo de investigação/elaboração em filosofia, um *work in progress* certamente coletivo, que é como creio deva ser entendido em nossos dias o trabalho filosófico. Entretanto, isso, para mim, como já sugeri, absolutamente não acarreta pretender para o MPP um caráter de filosofia de sistema nem de ponto de vista metafísico ou transcendental.

Mas apenas um pôr-se em linha com a vocação da filosofia e até do senso comum, como empenho de compreensão geral das coisas, orientadora da nossa conduta no mundo. Pois afinal de contas é defensável que o empreendimento filosófico tenha a ver com o que se pode chamar de paradigmas gerais de compreensão, que aparentemente têm lugar mesmo na cultura e, como já sugeri, no contexto do mundo da vida – fora da vida acadêmica e mesmo fora da filosofia.

Ao contrário dessa posição do MPP, o puro e simples desmembramento da filosofia em um agregado de compartimentos estanques, incomunicáveis, que não dialogam nem procuram congruência entre si, é que me soa como mais problemático para defender, além de mais ameaçado de envolver-se em dogmatismos. Tanto quanto assim me soa, de outro lado, a tentativa de redução da filosofia a um só desses compartimentos (à epistemologia, p. ex.), como lhe ocupando todo o campo, por extinção e desqualificação dos outros. Isso por não se levar até onde caberia uma inquirição pelos pressupostos ou articulações que, no limite, considerações recortadas, isoladas, poderiam insuspeitamente (logo, dogmaticamente) envolver. Do que pode ser testemunho a própria disputa por qual das partes da filosofia deve valer como filosofia primeira: antropologia, ontologia, axiologia, teoria do conhecimento, estética, etc. Nada disso, porém, desqualifica por princípio a constatação, por Waldomiro, dos ramos em que as posições do MPP se desdobram, e seus questionamentos a eventuais problemas envolvidos em cada um deles. Passemos agora, então, a esse ponto (a abrangência do MPP). Considerando o desembaraço com que Waldo se move pelo MPP inteiro, com seus questionamentos entrelaçados, como indício a favor da encampação de certa abrangência inevitável no campo da investigação em filosofia. Waldomiro vai tratar agora, no item 4 e nas suas subdivisões, do que seriam (1) a epistemologia, (2) a filosofia da natureza ou cosmologia, (3) a filosofia da mente e (4) a filosofia da ação, do nosso Materialismo Pragmático-Poiético. Na verdade, acho que ele ainda poderia com razão ter visto, no MPP, em germe, alusões e rabiscos que envolvem ainda mais coisas, como p. ex. filosofia da educação, filosofia da técnica, filosofia política, etc.

4.1 MPP entre conhecimento “fraco” (não-reflexivo, animal) e conhecimento “forte” (reflexivo, humano), ou apenas avesso a grandes hierarquias entre os próprios humanos e entre suas atividades?

O questionamento central de Waldomiro quanto à questão do conhecimento no MPP tem a ver com duas alternativas que ele oferece nesse terreno, como opções entre as quais o MPP oscilaria. Tais opções são: (a) entender conhecimento essencialmente em um sentido fraco, trivial, amplíssimo, que compartilharíamos até com outros animais, ou (b) entender conhecimento em sentido forte, propriamente humano embora para Waldomiro muito raro mesmo entre os homens: “*Poucas vezes vemos pessoas conhecendo desse jeito*”, diz ele. Waldomiro faz essa distinção forte aparentemente em correspondência com a que faço entre, de um lado, (a) saber-como, que advogo como forma “predominante” de conhecimento, para ele, entretanto, conhecimento fraco, e, de outro, (b) saber-que, para ele conhecimento em sentido forte, proposicional, que de meu lado proponho considerar (de modo semelhante, entre outros, a Heidegger) como mais circunscrito e subsidiário.

Para Waldomiro, no primeiro caso, do conhecimento fraco (assim depreciado), teríamos o conhecimento como “*apenas*” um “*ter habilidade para fazer alguma coisa*” – como “*andar de bicicleta*”, para nós, ou, para um cachorro, o saber “*procurar seu osso*”, ou mesmo, para um ser inanimado, como um planeta, seu “*saber traçar sua elipse*” no espaço sideral. Portanto, condutas tão triviais que as teríamos em comum com animais não humanos e talvez até com seres não-orgânicos, de modo tal que não faria “*qualquer sentido*” ver aí conhecimento, mas seria o caso de em vez disso falar apenas em “*disposições e hábitos*”. Outra coisa seria o segundo caso, para Waldomiro *conhecimento em sentido forte*, raro mesmo entre pessoas. Coisa, portanto, de filósofo, talvez também de cientista, em que “*o sujeito se envolve deliberada, consciente e interessadamente num processo de investigação acerca do mundo que o cerca*” – nesse caso, um conhecimento “*que requer justificações, intenções e razões*”, atos propriamente mentais, intencionais “*de observação e crítica*”. Enquanto que, para uma noção de conhecimento concebido ao modo dos exemplos dados para o primeiro caso (fraco), Waldomiro lamenta, “*todo o acervo de estados epistêmicos tipicamente mentais (a lista das capitais dos Estados do Nordeste, a composição química da água, a diferença entre libra e quilograma) perdem qualquer valor qua estado epistêmico*”.

De meu lado, que tenho inclinações pouco dualistas ou cartesianas, preferiria não trabalhar com uma dicotomia tão acentuada, mas antes me referir a algo como formas mais simples e formas mais elaboradas e sistemáticas de conhecimento, como diferença de grau ou complexidade. Formas tentativamente postas como estando em continuidade uma com a outra, a fraca e a forte, em termos dos elementos básicos em que podem ser decompostas. Eu faria isso antes de descartar a possibilidade de trazer ambas as formas de conhecimento waldomiranas, por economia, ockhamianamente, para uma mesma descrição, pois afinal de contas considero-me um experimentalista também em filosofia. Considero-me alguém sem compromisso com grandes distinções binárias nem com táticas metafisicações do que poderiam ser apenas diferenças de vocabulário (*v.g.*, o vocabulário intencional e o vocabulário não-intencional). Distinções que talvez o próprio senso comum prefira não levar tão longe, ao usar corriqueiramente os termos saber e conhecer, já que dificilmente chega a essas disputas de filósofo.

Eu trataria de começar pelo que possamos ter em comum com os demais seres animados, ou auto-animados, semoventes orgânicos, os outros animais. E, sobretudo, pelo que podem ter os seres humanos todos de comum ou próximo, entre si, sejam os profissionalmente “conhecedores”, raros, como Waldomiro e eu, sejam os profissionalmente outras coisas, os “comuns”, que para mim não menos conhecem. Ou seja, sem atribuir aos primeiros nada de uma racionalidade mais rara ou de pouquíssima gente, e sem quanto a isso correr o risco de pôr os muitos seres humanos (principalmente as mulheres e os não-europeus) mais perto dos animais. Acho – e me parece que, por ex., o filósofo, lógico e cientista de laboratório Charles Sanders Peirce também achava – que, quando checamos se temos cinco pratas nos bolsos, despertados pela aproximação do cobrador num trem, ou quando, do mesmo modo, procuramos um osso perdido, as chances são de que sigamos todos basicamente os mesmos passos críticos e reflexivos e, não menos importante, o mesmo roteiro de passos verificadores externos, os mesmos que seguimos no tratamento de quaisquer outras dúvidas ou hipóteses em qualquer investigação sistemática sobre o mundo.

Além disso, tenho dúvidas (pouco céticas) de que tudo são *hábitos* na conduta animal, mesmo porque hábitos por definição resultam de comportamentos primeiro imitados e ensaiados, deliberados (interiormente ensaiados), antes de serem habituados e inconscientizados. Não só, tomo também como digna de consideração aqui a definição de crença/conhecimento, do amigo de Stuart Mill, Alexander Bain, justamente como *hábito* de *ação*, de ação bem-sucedida *ergo* verificada, e por isso adotada, no trato com o mundo. Peirce, aliás, por sinal um filósofo nada materialista, considerava sua posição pragmática inteira um mero corolário daquela definição bainiana de crença: Uma crença não é apenas uma proposição, nem é só expressa por uma declaração, mas também por uma conduta. É uma posição assumida, no mundo, a partir de nossa experiência de trato com ele, e, como crença bem-sucedida, trazida de volta para a orientação desse trato e sustentada aí como conduta. Como no Evangelho, pelos frutos se conhece a árvore e vice-versa, sendo isso para mim expressão de uma concepção possivelmente mais exigente e sofisticada de conhecimento e de sua relação com nossa conduta, não o contrário, pouco importando se para animais também as duas coisas – crenças e condutas – se confundem.

Ligado a esse assunto, para o MPP, proponho no O Mundo Bem Nosso a noção de *intencionalidade sensível* (não necessariamente uma intencionalidade apenas mental, consciencial), anterior à linguagem e suposta por ela. Quer dizer, a intencionalidade de seres animados dotados de corpos, seres semoventes, da ameba aos homens, dos bebês aos lagartos, envolvida no nosso lidar com o mundo. Essa intencionalidade consiste em dirigir-se por interesse a alguma coisa praticamente, como tal coisa, discriminando-a, em primeiro lugar significando-a. Logo, por essa via, conhecendo-a como isso ou aquilo, ainda que seja num nível muito básico. Mas, em todo caso, conhecendo-a, peircianamente, não cartesianamente, por suas propriedades enquanto efeitos sensíveis exibidos no nosso trato com ela. Ou, para dizê-lo sextoempiricamente, conhecendo-a por saber de que modo ela nos afeta. Embora ao mesmo tempo seja claro que, no caso de um animal social, cooperativo como nós, por isso mesmo um animal hiper-significador e hiper-comunicativo, conversador, extremamente prolífico na construção e uso de signos (tanto quanto de outros tantos artefatos, voltados para tantos outros fins práticos), há mais a acrescentar.

No caso exponencial de nós, seres de linguagem e sinalização mais complexas, faz parte dessa básica interação com o mundo uma especial e variada interação com os outros seres humanos, muito relevante para o que chamamos de (re)conhecimento do mundo, enquanto correlato do nosso lidar com ele. Para um animal como esse, muito mais, ao necessário acerto com o mundo, junta-se o incontornável acerto com o outro, para convivência e para coordenação das ações, acerto esse que se torna mais um recurso de “verificação” ou “justificação”. Recurso apto a, junto com o de confronto com as coisas do mundo, checar nossas crenças também de maneira discursiva, num processo de consulta à experiência e à avaliação do outro, e, por fim, à sua aprovação. O que compreende, vicariamente, a própria conversa/deliberação/exame *de si para consigo mesmo*, chamada de reflexão, inclusive (dada a interação interpessoal a que nos referimos) por um sentido de responsabilidade por nossas asserções. Pelo uso do pronome “eu” em associação a elas, envolvendo então uma posição irrenunciável “de origem” e “autoria” ao enunciá-las na primeira pessoa. Pondo-se tal indivíduo humano, assim, como autoconsciência e pessoa (algo que importa muito a Waldomiro e a mim), como um *quem*, por atributos que vão muito longe nas suas consequências e

que pressupõem significativos desenvolvimentos históricos, culturais e sociais, de que as filosofias analítica e naturalista em geral nem de longe desconfiam. Os idealismos alemães e franceses, os romantismos modernos em geral, e o próprio cristianismo em particular, que o digam. Também Heidegger, que, para esse ser pessoa dos indivíduos humanos, na sua pressuposta singularidade e na sua mistura de finitude e infinitude (transcendência), preferiu o nome de *Dasein*. A respeito disso é interessante constatar que não só o pragmatismo, mas igualmente o anti-naturalismo de Heidegger toma, como uma dimensão básica, originária, de nosso ser-no-mundo, como o MPP também toma, o modo de ser prático-ativo, usuário, na relação com as coisas, no que ele, já vimos, chama de “manualidade” (*Zubandenbeit*), o modo de *uso* para um *propósito*. E Heidegger o faz enquanto toma como *subsidiário* e *derivado* o ponto de vista convencional do observador-conhecedor, v.g. científico, que toma os objetos em sua dadidade, segundo o modo que ele chama de *Vorbandenbeit*.

Sendo assim, não creio que seja reducionista que o conhecimento como *know-how* (digamos, como competência operativa e prático-poiética, ou, como diria Sexto Empírico, como as regras das artes) possa ser concebido como candidato ao status de mais verdadeiro e completo, de conhecimento em cenário mais efetivo e concreto, que apreende o mundo pela interação pessoal, social e prática com ele. Não vejo problema que esse saber-como seja ao mesmo tempo um conhecimento superior, mais elaborado e sofisticado, como o que nos levou à Lua ou à Mona Lisa, e que ainda assim seja igualmente passível de exibir uma continuidade com nosso conhecer mais originário e básico, eventualmente compartilhado com outros seres sensíveis semoventes reconhecedores, como os demais animais, não-humanos. Afinal de contas somos todos pós-baconianos e pós-darwinianos, tanto quanto pós-dogmáticos e pós-metafísicos. Tanto quanto guardamos, muitos de nós, entre nossas caras memórias cinematográficas, a cena de abertura do *2001, Uma Odisseia no Espaço*, de Arthur Clarke, em que a primeira tomada de um osso como borduna, por um dos nossos mais remotos ancestrais hominídeos, é posta em continuidade com a passagem dos homens à conquista do espaço e a extraordinários e enigmáticos desenvolvimentos futuros.

Não é que não haja *know-that* como conhecimento relevante, proposicional, linguisticamente expresso, logo claramente humano. Mas trata-se de que pode não convir destacá-lo da prática e do envolvimento com o mundo, e do percurso prático tentativo e verificacionista, experiencial, que conduziria a ele, conhecimento. Não só uma crença pode ser bem entendida como um hábito de ação (Bain), como parece que temos de fato uma noção mais adequada das coisas quando tal noção compreende os efeitos sensíveis que essa ou aquela coisa apresenta na nossa interação com ela (Peirce e Sexto Empírico). Mais do que quando apenas examinamos sua representação reflexivamente dentro de nossas cabeças, como se viesse de um processo inteiramente separado de nosso envolvimento prático com ela (a coisa). É do materialista Karl Marx a sugestão de que seria escolástico discutir a verdade de uma crença dissociadamente da prática, mas é de Hegel, o próprio idealista da autoconsciência, a ênfase – para ele antiescolástica, moderna – na compreensão de que, por exemplo, só se conhece o que é nadar nadando.

Conhecer proposicionalmente quais são as capitais do Nordeste, qual a composição da água, a diferença entre libra e quilograma, separadamente de seu uso, significado efetivo e repetível procedência (isto é, do trato concreto que

estabeleceu tais conclusões), não é saber coisa alguma. Tomar essas crenças como algo *anterior e dissociado* da prática e da experiência que as estabeleceram, ou que lhes dão sentido, pode bem constituir-se no exemplo mais clássico do saber-sem-saber mais tipicamente escolástico, decoreba e inútil, que tem marcado a cultura e a educação desse país de formação escolástico-bacharelesca-escravista, que é o meu país e de Waldomiro. Um saber que, sem recuperar seu sentido prático e seu entendimento, em nada orienta, modifica ou constitui vantajosamente nossas condutas no mundo, nem nos prepara para não sermos apenas seus consumidores, mas para sermos também, eventualmente, seus produtores.

Como já aludimos, o próprio Waldomiro foi conduzido por suas investigações para além de um estéril reflexionismo puro, para um *cenário*, que ele próprio chama de dialético, incipientemente mais mundano, mais real, mais contextual, mais prático, por um movimento que creio ainda poderia ir mais longe na resposta à questão: Em que condições efetivamente formamos ou checamos nossas crenças? De qualquer modo, posso dizer que ambos compartilhamos também a noção (de ressonância hegeliana) de que o conhecimento-resultado, memorizável, para ser conhecimento verdadeiro, não deve ser separado do entendimento/processo que a ele conduz – para mim, ademais, processo não apenas mental. Só isso – a aproximação entre saber e fazer – já faria um enorme bem à nossa cultura, ao nosso sistema de ensino, e à nossa economia, além de à nossa filosofia. É com um olhar crítico sobre isso que o nosso senso comum (mais crítico e reflexivo, nesse caso, do que nosso saber universitário, inclusive filosófico) ironicamente constata e condena que, entre nós, “quem sabe faz, quem não sabe ensina.”

4.2 MPP como filosofia da natureza: conhecimento e mente na ação e no mundo. Os homens dentro do fluxo de uma história simplesmente natural?

Waldomiro bem entende que o MPP nega o fisicalismo, um ponto de vista naturalista estreito, mais bem cientificista, que absolutiza e estende a todo o campo do conhecimento o ponto de vista da ciência natural – ao final, o da física. Entretanto, quanto a ele entender que para o MPP não há algo como “*um mundo ou conjunto de eventos externos e independentes da mente*”, não estamos de acordo. Apenas o MPP entende (tal como um neopirronismo entenderia) que o mundo – do qual fazemos parte, ao qual não somos exteriores – não nos é dado como coisa em si, por um acesso sensível-contemplativo, a nós isoladamente como mentes, como na representação dualista empirista-cartesiana. De outro lado, não precisamos entender a pessoa humana *apenas* como material sensível, pois assim nem ao mundo entendemos – mundo certamente, a essa altura, a vários títulos, humano, mental, cultural, como objetivação de nós próprios. Não só entendemos o sujeito como vontade, mas como muito mais coisa além de mente conhecedora basicamente passiva. Entendemos o sujeito como intencionalidade, sensibilidade, emoção, vontade, sentimento, imaginação, fruição, linguagem, reflexividade, racionalidade, senso estético, disposição religiosa, atividade livre, criação, objetivação, etc. E nisso, ademais, não vemos nenhuma razão para nos pôr como negação antitética de Kant, como acha Waldomiro, mas, ao contrário, como adeptos de boa parte do que Kant propõe, e de ainda mais do que isso, para a nossa autodescrição como criaturas livres, espontâneas, morais, espirituais, criadoras, artísticas, etc.

De qualquer maneira, parece-me brilhante – e por isso me permitam citar mais extensamente – o resumo, de Waldomiro, de parte do nosso ponto de vista, quando ele nos conta que, para o MPP, “*há um mundo como coisa material-sensível para corpos humanos idem, mundo que é o resultado de atrito entre entes materiais-sensíveis*”, embora “*um tipo especial de atrito*”, “*que tem atributos intencionais*”. “*Pois de um dos lados há um nós que se atrita com o mundo ao modo do tomar, usar, consumir, fruir, conhecer, transformar, inventar e fazer*”, ao qual modo associam-se “*gostos, percepções qualitativas, valores*” etc. É um dos casos em que Waldomiro me interpreta melhor e mais concisamente do que eu mesmo saberia me interpretar. Pois ele ainda prossegue dizendo que isso “*poderia levar à conclusão de que somos apenas o resultado do fluxo da história natural da comunidade de organismos em atrito especial com o mundo*”. “*O que não reservaria lugar para a razão, como reflexão sobre si e sobre o mundo e consequentemente para a filosofia*”. “*Mas*”, ele conclui claramente, para o MPP “*a coisa é mais complicada*” do que isso. E de fato para nós é.

Isso não obstante eu já aqui preferir começar por associar razão a práticas de cálculo, comunicação e interação com o mundo, e tomar a reflexão em boa medida como parte disso tudo. Tomá-la como inquirição/experimentação interna, como conversa consigo mesmo, em linguagem não privada; logo, como recurso pós-socialização, como uma prática que tem a sociedade como pressuposto. Ainda que também associada, como já sugerimos, à constituição de nós mesmos como *eus*, como o que se pode chamar de pessoa – como um *quem*, não apenas um *que*. Uma constituição que não vemos porque não conceber também como social e como histórica, como correlata do desenvolvimento de complexas interações, também sensíveis, com as pessoas e com o mundo material. Como tentativamente descrito, p. ex., na famosa dialética do senhor e do escravo, do nosso conhecido idealista histórico, interacionista, Georg Hegel, uma dialética que na verdade é uma “*trialética*” de senhor-escravo-mundo, compreendendo tanto a interação entre humanos quanto trabalho e produção de coisas. Mas, para mim, diferente de Hegel, uma dialética francamente criadora e inteiramente aberta à *contingência*.

4.3 MPP como filosofia materialista da mente? Biologia, mas também história e cultura materiais, tanto quanto espírito.

Depois do que vimos, não me parece que o MPP tenha propriamente o que Waldomiro chama de uma filosofia materialista da mente, em sentido naturalista forte, metafísico. Salvo se entendemos materialista como a atitude ou abordagem de começar por relacionar mente a conduta, linguagem, interação sensível, num mundo sensível, mas também francamente humano. De relacionar mente a coisas que têm a ver com sermos mentais e cognitivos enquanto somos também corpóreo-ativos, interativos e sociais, dialógicos e volitivos, imaginativos e fazedores. A começar por falar da mente de modo mais comportamental e processual, prático, interacionista, já que não conseguiríamos imaginar uma criatura mental e conhecedora que não tivesse também atributos como linguagem, corpo e atividade sensível num mundo sensível, isto é, que não fosse um agente prático-fazedor num mundo. E a começar por conceber a mente mais como processo do que como coisa, substância, muito menos apenas como espelho, lousa ou tábua. Admito que uma das maneiras de

galgar essa compreensão mais rapidamente seria invocar Darwin e suas narrativas evolucionistas a nosso respeito, não apenas biológicas como também antropológicas, eventualmente também invocar os vocabulários antropológicos de Hegel, Nietzsche, Dewey ou Heidegger. Isso também Waldomiro entende com perspicácia, quando se refere a “*um tipo de biologia emergentista*” no MPP, segundo a qual “*os organismos humanos interagem criativamente*” e produtivamente “*com o meio ambiente e com outros organismos, e dessa interação [...] surgem os artefatos*” – surge o próprio mundo como artefato. Estamos, portanto, longe de naturalismo ou biologismo puro e simples.

Pode não ser mesmo o caso de falar aqui em uma filosofia da mente biologista e materialista, nem de tomar os seres humanos apenas como organismos biológicos, já que uma descrição empírica, num vocabulário não científico, em diálogo com o senso comum e com a experiência comum dos homens do nosso tempo, poderia dar conta do recado. Pensar de outro modo me parece envolver um injustificado cacete moderno, tendo-se em conta que, em plena Antiguidade, filósofos metafísicos, não materialistas nem propriamente biologistas, podiam ao mesmo tempo falar do homem como animal, como *zoon (politikon)*, e com esse mesmo vocabulário, como no caso de Aristóteles, podiam sustentar uma concepção finalista do mundo. Isso enquanto filósofos antigos empenhadamente materialistas monistas, como Lucrecio ou Epicuro, podiam ser ao mesmo tempo, sem problemas, filósofos morais, voltados para uma reflexiva filosofia do cultivo de si. Mesmo assim, não tenho nada contra, ao falar a propósito da gente, de nós humanos, dialogar também com o darwinismo, por um movimento tanto de aproximação quando de diferenciação. É o que faz também Waldomiro quando acrescenta que no MPP não se trata de uma filosofia da mente simplesmente evolucionista (*à la Darwin*) “*pois não é apenas uma questão de adaptação*”. Isso já que os indivíduos humanos “*criam artefatos*” que por sua vez “*os transformam*”, galgando então, por essa dialética, sucessivos estágios de desenvolvimento. O que de outro lado nos põe próximos de Karl Marx, já que Waldomiro nos atribui uma “*história de práticas e de produção de artefatos*”, certo que, para o MPP, nada determinista. Uma história que se distinguiria, prossegue Waldomiro, por sua “*trajetória específica*” e “*pelo tipo de artefato*” que produzimos, da história de outros organismos que “*também produzem artefatos*”. Nada contra essa audaciosa aproximação waldomirana de nós a outros animais (extraída do MPP), embora normalmente em biologia não se fale em história (nesse sentido, pelo menos), e embora, mesmo fora dela, se prefira, talvez por uma separação exagerada, falar de história apenas para o caso dos homens.

4.4 O MPP novamente entre circularidade e arbitrariedade, agora ontológicas. Entre o monólito de Arthur Clarke e o Fausto de Goethe.

Aqui Waldomiro, muito argutamente, volta a chamar atenção para o risco de o MPP, a propósito dessa representação de uma dialética histórica homem-mundo, cair num de dois vícios opostos, de novo circularidade e arbitrariedade, dessa vez tomadas em sentido mais ontológico do que epistemológico, de todo modo tendo agora a ver com antropologia e filosofia da mente. Pois se, como coisas sensíveis, produzimos coisas sensíveis, que são inteiramente nossos produtos, que por sua vez nos produzem, das quais seríamos, portanto, inteiramente produtos e resultado, temos as mesmas coisas sensíveis produzindo igualmente as mesmas

coisas sensíveis, num círculo fechado, que repetiria sempre o mesmo resultado. De onde surgiria então a progressão histórica, o desenvolvimento do novo, e o infinito avanço de tal dialética? como saltaríamos para fora desse círculo? Pode-se entender que o MPP atribui aos seres humanos uma “*iniciativa prático criadora*” que quebraria essa circularidade, mas de onde então viria ela? De onde nasce a poiésis? – pergunta Waldomiro. “*De onde surge a força intencional prático-sensível que dispara a criação, a invenção de artefatos?*” Podemos concluir então que pressuposto de uma “*iniciativa prático criadora*” é artificialmente introduzido pelo MPP, de fora, que tal pressuposto é arbitrariamente postulado? Trata-se, eu diria, do que se poderia chamar de a pergunta pelo monólito de Arthur Clarke, em “2001: Uma Odisseia no Espaço”. De onde vem? De que ele é uma metáfora?

Diante disso eu poderia dizer, aparentando saber do que estou falando, alguma coisa como: vai ver que temos em nós, no nosso tremendo cérebro, para lidar criativamente com o mundo e responder a ele de maneiras inéditas, o mais complexo dos algoritmos, que pode refazer aleatoriamente nossos outros algoritmos, enquanto do nada concebe, para esses, novos e imprevisíveis propósitos e rotinas inteiramente inéditas. O que levaria a novas coisas, que, depois criadas, como fez até mesmo Jeová na *sua* própria Criação, poderíamos ver se/que são boas - interessantes, úteis, surpreendentes, potenciadoras, prazerosas. De nós poderíamos dizer simplesmente que temos uma faculdade livre-combinadora, que chamamos de *imaginação*, graças à qual passamos do que é, rearranjando de outro modo seus pedaços, para o que não é, nas nossas mentes, o que depois trataríamos, como seres inventores-fazedores, de realizar. Ou poderíamos ainda acrescentar, como de várias maneiras a filosofia historicamente fez, que o ser humano, principalmente pelo que se chama de sua “mente” (e aqui poderia haver ainda mais circularidade, se se pedir uma definição de mente), pode em certa medida ser tomado não só como atividade, mas como auto-atividade, como “*causa sui*”, causa de si mesmo, causa incausada, atividade livre. O que, como concebo, articula-se com a questão do *livre arbítrio*, que se tornou complicado conceber depois de que certa compreensão científica do mundo (determinista, causalista) entendeu de trazer para seu domínio o todo da realidade e encontrou para isso aceitação de muita gente, principalmente nos séculos XVIII e XIX europeus.

Nada disso, entretanto, faz muito sentido, uma vez que, do ponto de vista do MPP, a ciência causalista-determinista (nem qualquer outro discurso), como discurso, é a linguagem do próprio mundo, a linguagem do que seria em si e por si. Mas em boa medida é, como todo outro conhecimento, mesmo a filosofia e também o senso comum, e até aquilo que não se considera exatamente conhecimento, apenas uma ferramenta para lidar com as coisas, para nos conduzirmos através do mundo, o que, com efeito, temos feito todos, o tempo todo, com relativo sucesso. Creio que, para uma perspectiva prática, nada disso (atividade livre, livre arbítrio, *causa sui*) precisa ser um grande problema ou enigma, quer enquanto concebido como vindo de dentro, quer como de fora, para exorcizar uma ameaça de circularidade no MPP. Novamente, do ponto de vista prático, e isso seria suficiente, ninguém espera deixar de cobrar responsabilidade ou passar a permitir o crime, ou fechar o judiciário, se um filósofo, certamente analítico e científico, provar que “não existe livre arbítrio” – como se isso pudesse levar a se reinventar o mundo. Do mesmo modo, aparentemente e para todos os efeitos práticos, pode-se constatar empiricamente

que os seres humanos têm de fato, desde os primeiros tempos até hoje, *inventado* coisas sempre novas (no sentido de coisa que antes não estavam no mundo), mais aceleradamente ou menos, sejam ideias, signos, termos, práticas, instituições, obras de arte ou artefatos em sentido mais estrito. E a constatação empírica disso basta. Desconheço se há algum motivo absoluto, alguma imposição da razão ou do que seja, para que os filósofos achem que têm ainda que dar conta no pensamento do que lhes parece ser suficientemente real e fazer sentido no mundo e na conduta, sob pena de ter que declará-lo então irreal e inexistente.

Do outro lado, quanto à suposta ameaça de arbitrariedade, nada disso significa dizer que o que propõe o MPP, e sobretudo como o propõe, é *decretarse* mais que agora os filósofos “*devem*” por decreto “*interessar-se pelo ato criador e pela criação*”, muito menos “*apenas*” por eles. Que devem agora, sem boas razões e motivos para isso, “*descrever o ato criador e elogiar a inventividade humana, e o resto não precisa ser explicado*”. Também aqui, é possível que faça falta, a uma abordagem cético-analítica das coisas, uma interlocução maior com a filosofia para além de nossas cabeças e experiências individuais, e para fora de grupos de interlocução muito circunscritos, por um amplo e aberto *contexto dialético de discussão* ou por uma *comunidade ilimitada de investigação*, que ela, a filosofia mesma de certa forma representa, bem entendida, histórica, mas também contemporaneamente, de certa forma representa. Como, para o caso em pauta, uma interlocução que considere, entre muitas outras coisas, sobre criação e ato criador, o voluntarismo francês e o idealismo alemão, o romantismo filosófico e o modernismo. Ou o que mais, sobre isso, esteja à mão também nos nossos dias (o pragmatismo de Dewey e o neopragmatismo de Rorty em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. ex.), tanto dentro quanto fora da filosofia. Ou seja, vale interessar-se por uma tese filosófica qualquer que represente uma intervenção numa longa discussão em curso na nossa cultura, o que pode lhe dar sentido menos arbitrário; no caso, o que a filosofia tem dito sobre criação e ato criador, agora sensíveis.

Ainda em conexão com isso, Waldomiro por fim questiona o encerramento do O Mundo Bem Nosso pelo arremate: “*No começo era o ato e, logo, o artefato*”. Um arremate que, para nós, junto com obter um efeito retórico, reforçado pela rima, apenas quer pôr o MPP um passo adiante da conhecida (também por Waldomiro) tirada – modernista – de Goethe/Fausto: “*No começo era o ato*”. A qual por sua vez quer corrigir o “*No começo era o verbo*”, do Evangelho de João, não sem antes (ele, Goethe/ Fausto) deixar para trás também a alternativa “*No começo eram os sentidos*”. Portanto, uma tirada, a de Goethe (*Fausto*, parte I), que, pode-se entender, tal como O Mundo Bem Nosso, trata justamente de deixar para trás, dialeticamente, tanto um suposto linguisticismo/idealismo anterior (o verbo é primeiro), quanto um simples empirismo dogmático (primeiro são os sentidos, o grande doador ou recurso), para então concluir pelo destaque do alcance originário do *ato*. Ao que trato de associar (de modo pretensamente mais moderno, contemporâneo, concreto, do que o modernismo de Goethe): o *artefato*. Convidando, assim, o pensamento filosófico, pela superação de uma ojeriza milenar, a se reconciliar e se alinhar com o mundo comum, produtivo, sensível, dos homens comuns – aquele do trabalho. É verdade que Fausto passa ainda por uma outra alternativa, em princípio tão interessante quanto as outras três: “*No começo era o poder*” –o que sugere ainda melhor o quanto Goethe sabia transitar dialeticamente entre paradigmas filosóficos possíveis,

o que acho todo filósofo digno do nome deveria tentar. Portanto, quando Waldomiro pergunta “*Por que o início é o ato, e o fim é o artefato*”, devo dizer que, no O Mundo Bem Nosso, além de não se tratar de *fim*, mas de um *logo* (vide citação acima), trata-se apenas de uma rápida alusão/associação literária, logo de uma pretensão epistêmica ou teórica menor, ao fato de que no nosso caso o ato logo se revela eminentemente produtivo.

Isso para nós não significa que tal “*elogio à inventividade humana*” (palavras de Waldomiro) queira oferecer-se, dogmaticamente, do nada, e que, como ele se queixa, “*o resto não precisa ser explicado*”. Tudo o que vem antes no ensaio pretende ser justamente a *explicação* da sua conclusão. Novamente aqui, como entendo a filosofia de hoje, há muito, e muito do melhor, que se situa entre, de um lado, um tirar uma noção “do nada” arbitrário, decisionistamente, e, de outro lado, a ambicionada / demandada evidência fundacionista, de um pensamento para mim igualmente dogmático, seja buscada na mente interior ou na intuição sensível, ou nas duas coisas juntas. A filosofia não se situaria mais entre os bichos-papões da inconsequência, o Sila e o Caribdes com que o cético trata, também dogmaticamente, também fugindo dos usos da vida comum, de cercar e assustar o juízo dos homens comuns, filósofos ou não; juízo simples ou elaborado, sempre decididamente não apodítico, não formal-matemático, não demonstrado *more geométrico*. Esse é também o juízo da filosofia, que não mais se faz é feita com tais compromissos, e possivelmente não mais assim se fará em contextos modernos e pluralistas, ou simplesmente em sociedades pós-tradicionais, pós-hierárquicas, com um mínimo de elemento civil, de esfera pública e de vida privada. Pois entre os dilemáticos dois extremos, propostos pelo velho ceticismo (circularismo ou decisionismo), há justamente o mundo contemporâneo do pensamento, da conversa, da prática, do espírito científico bem entendido, da literatura, da esfera pública, da rede, do contexto dialético, do jornalismo, da vida enfim. Aparentemente demasiado complexo, rico, variado e não filosófico, para os cenários do cético.

4.5 e 5 *Um filosofar circunscrito apenas a problemas isolados e à “solução de quebra-cabeças”? Ou um que se ponha à prova no diálogo com seus concorrentes e com seu contexto, de onde saem os verdadeiros problemas?*

Ainda alguma coisa sobre *justificação*, que acho que Waldomiro, os céticos e os analíticos entendem de modo muito estrito, abstrato, é uma noção que pode seguir agregando significados mais amplos, em várias direções, como ocorre no mundo da vida. Aparentemente tendo isso em conta, em uma das suas direções possíveis, mesmo Husserl, nas suas *Meditações Cartesianas*, diz que a filosofia, embora para ele tendendo à universalidade, também “*é assunto pessoal do filósofo, que a deve poder justificar desde sua origem e em cada uma de suas etapas*”. Para mim, certas justificações, em sentido amplo e de fundo, de coisas como o MPP e mais filosofias assemelhadas, não podem ser feitas inteiramente por uma razão autossuficiente, formalista, sem apelo ao que não lhe pertence, como a interesses e inclinações, experiências e preocupações, propósitos e escolhas, ao nosso possível destino comum e, ainda mais, ao que ocorre no mundo, empírica, materialmente. E, isso, mesmo que em geral nos textos filosóficos tratemos de resumi-las e circunscrevelas, para melhor explorar as coisas por partes. O que, entretanto, não deve

desconhecer a inclusão ou pertença dessas justificações a paradigmas de fundo, e mais concretamente a formas de vida e contextos históricos, pois a isso os filósofos tanto quando os demais homens comuns não escapam.

Com efeito, talvez eu fale tão empenhadamente de *criação*, e articule um ponto de vista que ofereça a esta uma certa centralidade, principalmente porque acho que uma ênfase dessas, no plano da compreensão geral das coisas, na qual a elaboração filosófica tradicionalmente se empenha, contribuiria para tirar o país, meu e de Waldomiro, de seu atraso, para nos pôr na companhia de países em situação melhor, em cuja atividade econômica, cultura e educação a *criação avançada de artefatos* parece encontrar mais espaço e mais fomento sistemáticos. E porque acho que concebendo essa criação enquanto *sensível*, como faço, por um ponto de vista bem arranjado onde isso seja centro, o que, me parece, mesmo aqueles outros países e suas filosofias não fizeram tanto nem no mesmo espírito, apropriado para o nosso tempo e circunstância mais recentes, posso talvez obter para nós um benefício ainda maior do que o deles. E que, por fazer tudo isso de modo diferente, por exemplo, do das filosofias românticas do gênio, ou das filosofias revolucionárias despótico-tutelares, ou das filosofias lamuriantas e ressentidas, pseudo-humanistas, apenas de queixa e denúncia, filosofias sem sentido prático, dos que não buscam saídas, posso dignificar o homem comum e as populações improvisadoras e trabalhadoras potencialmente mais produtivas desse país, e quiçá lhes abrir perspectivas de vidas e desenvolvimentos mais gratificantes. Isso numa sociedade tão vergonhosamente desigual e hierárquica, como a nossa, onde é maior e mais desastrosa a separação entre o trabalho “intelectual” (aqui ocioso, bacharelesco, vazio, inútil) e o trabalho “manual” (aqui desvalido de conhecimento que o informe, potencialize e valorize). Isso num país onde a educação é tão exageradamente verbal, decoreba, separada das práticas e do fazer mais necessários. Tudo isso imaginando um futuro onde as pessoas possam todas fazer três refeições por dia, onde mães e filhos não precisem ver impotentes uns aos outros à míngua, e onde todos encontrem a chance de desenvolver suas pequenas genialidades. Por favor, não me digam que não é também algo do gênero, em versão mais material ou mais moral, mais individual ou mais coletiva, que fazem e sempre fizeram os filósofos, de Platão a Hume, de Bacon a Descartes, de Kant a Habermas, de Quine a Putnam ou Álvaro Pinto, em todos os tempos, lugares e culturas.

Waldomiro considera o MPP (item 4.5) como uma filosofia iluminista, democrática, revolucionária, emancipatória, generosamente citando, para demonstrar isso, nossos trechos, se posso dizer assim, mais poéticos e menos teóricos, a respeito de florescimento cultural e humano. Isso, não obstante, ele volta a perguntar ao MPP “*qual a contribuição específica da filosofia*” do ponto de vista poiético-pragmático? “*Como o filósofo deve trabalhar em meio aos homens assim concebidos*”? Como seres “naturalmente” sensíveis-criativos, num mundo também sensível criativo, isto é, num mundo tomado como sua produção, representados, eles, centralmente, como seus produtores e como produtores originais de si mesmos? A resposta no meu modo de ver é então: Como alguém que faz exatamente o mesmo tipo de coisa que todos os demais, que já é o que de fato faz o filósofo quando faz de fato alguma coisa. Ainda que haja nessa maneira de pôr as coisas uma combinação de constatação e prescrição, do mesmo modo que o há na maneira de pôr as coisas no que diz respeito a todos e quaisquer outros interesses humanos, e não só por

filósofos. Fazer como fazem todos, então, dentro da divisão social do trabalho: uns façam melhores sapatos, outros organizem melhores instituições, outros garantam melhor transporte, outros articulem e testem melhores vocabulários ou melhores compreensões das coisas, ou melhores práticas de construção e sustentação de crenças, outros componham melhores músicas, outros sejam urbanistas, outros religiosos, outros professores, outros engenheiros, outros romancistas, outros encanadores, etc., etc. Pois eis que própria definição de Waldomiro mais adiante (item 6), do que é o trabalho do filósofo, me parece dizer exatamente a mesma coisa: “*Vejo a prática da filosofia como tratamento de problemas que atrapalham o fluxo da nossa vida prática*”. Pronto, eu não poderia concordar mais, é isso que cada um faz no seu trabalho e que também o filósofo fará no dele. (Voltaremos a esse ponto).

Waldomiro acrescenta ainda (item 5), às anteriores, a pergunta pelo esclarecimento do meu uso do termo *interessante*: A filosofia deve ser *interessante*, mas para quem? – ele pergunta. Acho que a resposta geral só pode e mesmo só deve ser *difusa*, quiçá nem sempre ao mesmo tempo *bela* – duas coisas que ele generosamente atribui à consideração do MPP sobre o assunto. Para mim aqui se aplica a mesma preocupação, aquela por melhores propósitos, pelos melhores meios de concebê-los e de realizá-los, o que também solicita, nesse campo, a nossa capacidade de criar e de realizar. A conversação da cultura, da política, do jornalismo, do romance, da filosofia, da economia, etc. dirá o que é mais interessante. Se me refiro a “*assegurar melhores ganhos antiautoritários e pluralistas, além de supostamente romântico-criativos, para um possível florescimento da cultura e da democracia*”, Waldomiro me pergunta: “*Mas o que há na democracia que a torna o melhor destino para a história dos organismos humanos*”. Também essa resposta não está dada, para ser descoberta, em lugar algum, nem algo parecido com os Céus se abrirão para nos responder, nem democracia é uma essência ou um tipo de coisa em si. Trata-se apenas da única coisa que tal juízo (o de que a democracia seria melhor) pode ser: um juízo prático e prudencial, uma combinação de *wishful thinking*, de aspirações aparentemente compartilhadas pelos homens e da disputável interpretação de experiências históricas dos últimos tempos – em termos de alcance relativamente geral.

A filosofia está dentro dessa conversa toda, alimenta-se dela, e deve, de volta, alimentá-la, mesmo que para isso desenvolva também uma discussão especializada, profissional, entre pares. Não só a filosofia, porém; nada de interesse humano mais decisivo, que envolva propósitos e valores, nada disso baseia-se no que é ou pode-se esperar ser tornado *evidente* e assim fixado fora de tempo e contexto. Mas por outro lado não se responde ao desafio dessas coisas, como são exigidas no mundo da vida e pelas inclinações dos homens, sejam filósofos, sejam céticos, sejam quaisquer outros homens, apenas suspendendo-se o juízo ou instalando-se estaticamente, solipsistamente, na dúvida. A não ser como passo para uma melhor consideração delas, para melhores resultados, isto é, com vistas a um juízo melhor, diante das inescusáveis pressões do mundo. Quanto a duvidar, aliás, vale ter em conta que, do mesmo modo que para crer, cabe oferecer razões para isso. E quanto a suspender o juízo razoavelmente, isso pareceria apropriado apenas em um de três sentidos: (1) não precipitar-se no crer ou negar, mas no geral sustentar uma atitude de exame, reflexão, investigação e interlocução sobre as crenças; (2)

não brigar pelo que não interessa, por diferenças que não façam diferença em termos práticos ou que estejam longe de toda possibilidade ou exigência reais de consequência e ação; (3) deixar para a esfera privada e pessoal de cada um aquilo que diga respeito a escolhas existenciais e convicções pessoais, em que todos têm direito de ser estritos e de seguir sem concessões suas preferências mais idiossincráticas. No que realmente interessa, trata-se de um critério pragmático de deflação, pragmaticamente justificado, de exame e de dar e pedir razões, que vejo melhor e mais contemporaneamente encampado em noções como falibilismo, experimentalismo, probabilismo, pluralismo – às quais não vejo o ceticismo, ao contrário das filosofias que falam mais em prática, dar particular atenção.

* * *

Depois disso, peço licença para voltar, em três breves parágrafos, antes de avançar para os dois itens (6 e 7) de conclusão dessa resposta inteira, ao que eu chamaria de “o teste” de nossas crenças (o que vale dizer, também, de nossas descrenças). Isso para encontrar lugar e papel, numa mesma explicação, para a reflexão (que a Waldomiro tanto importa), bem como tanto quanto para a discussão e para a experiência do trato com o mundo (que quero sublinhar). Tal teste pode ser concebido como se dando em três passos, cujos dois primeiros, a reflexão e a discussão, eu chamaria de experiência vicária, substituta, supletiva, e o terceiro eu chamaria de experiência em sentido próprio, o teste prático ao mundo e com o mundo. (1) Primeiro, a reflexão se oferece como teste/argumentação/deliberação interior, pela invocação de outras crenças por nós sustentadas (que podem ou não corroborar as que estamos checando), mas também a invocação de experiências vividas ou conhecidas, fatos relevantes e modos de articulá-los. O que envolve ainda uma ética de compromisso e de consideração do outro (que se espera tenha a mesma), e conduz ao que eu chamaria de verdade como convicção, ou verdade subjetiva. Mas não substitui (2) um segundo passo, a discussão com o outro, um teste vicário (em relação ao teste no mundo) superior (em relação à simples reflexão), pois do outro chegam esses mesmos elementos a que já nos referimos (e ainda outros), mas de um repertório diferente, porque de outra pessoa. O que dá imediatamente maior amplitude às nossas considerações e desafia mais efetivamente convicções com que tenderíamos a nos acomodar numa fala apenas de si para consigo, pela escolha preferencial natural de si mesmo, do que parece plausível a si mesmo, que sempre temos. Com esse segundo passo, então, dialeticamente, desde quando se procure quem tem ponto de vista e experiência diversa, e, para um ambiente acadêmico, quem lê outros autores e se filia a outras correntes, alcançam-se juízos mais testados, além de eventualmente acordados, por consenso ou compromisso, o que é importante e incontornável da perspectiva da ação coletiva, cooperativa – na política, por exemplo. Até esse segundo passo, temos o que eu chamaria de verdade como justificação acordada, ou verdade intersubjetiva.

Em terceiro lugar (3), porém, nada disso substitui o teste do mundo exterior, objetivo, sensível: a verificação e a experiência, no sentido mais amplo, no mundo, que é o que mais vivamente – mais até do que a dúvida cética – pode desmentir nossa auto-presunção e nossas eventuais inclinações insustentáveis, frequentemente

disfarçadas para nós mesmos, mais do que para outros, e certamente mais do que para o mundo e para o teste sem contemplações da prática. É a experiência no mundo o terceiro passo que pode, para além dos anteriores, checar as nossas crenças na prática, porque nos pode frontalmente contrariar e finalmente nos orientar no nosso trato efetivo com ele e com as pessoas, que é o que mais interessa. É ela, a experiência testadora, deliberada, que pode questionar, além de nossas inclinações e auto-enganos interiores, também os do grupo a que pertencemos, da nossa tribo, segmento ou classe social, com a experiência espontânea e as posições particulares que inevitavelmente nos oferecem. A experiência no mundo pode questionar, inclusive, as presunções bem construídas e convincentes da razão e da teoria. Do modo que sugere o senso comum (mais uma vez ele), quando diz ironicamente que “na prática a teoria é diferente”. Ou quando diz que “o papel aceita tudo”, o que pode ser legitimamente traduzido como “o pensamento” – puro, de si para si mesmo, desenvolvido fora de uma relação com a prática, com o mundo, apenas reflexivo – “aceita tudo”, ou quase tudo.

Pode-se dizer que, de uma perspectiva genealógica, formadora, essa sequência (1, 2 e 3) pode ser a inversa, mas de fato trata-se o tempo todo de um ir e vir, de um processo. Embora, de nosso ponto de vista, valha a pena lembrar que o tempo todo *já sempre* estamos – e estivemos – no mundo e com os outros, pelo nosso emaranhamento prático-sensível, fazedor, também linguístico, com eles, como mundo tão artefactual quanto social e cultural. E aqui podemos ainda acrescentar outros três pontos mais sobre o assunto: (a) que o primeiro momento permanece o tempo todo, pois a crença será ao fim e ao cabo sustentada também, de modo especial, na primeira pessoa, envolvendo o elemento da convicção e da responsabilidade, (b) que não temos a ilusão de que, pelo menos para o mundo da vida e para a filosofia, as experiências, os fatos e dados que temos, sejam todos os concernidos, nem que eles *provem*, por evidência cabal, as nossas crenças pessoais e sociais mais relevantes e inevitáveis, que necessariamente envolvem, além de fatos, também valores. Por isso mesmo, ao fim e ao cabo, (c) o percurso todo envolve uma postura que invoca virtuosas atitudes epistêmicas como curiosidade, honestidade, falibilismo, pluralismo, conversacionalismo e experimentalismo. Por fim, é óbvio que não temos aqui nem de longe, em apenas três parágrafos, uma verdadeira teoria do conhecimento. Mesmo assim, o exposto sugere que um progressivo avanço na reconstrução do cenário em que efetivamente se desenvolve o conhecimento (a formação, sustentação e correção de nossas crenças), para melhor acessar o que seja, vai além do binômio mente-representações, ou sujeito-objeto, ou mesmo mentalmente. Vai a contextos dialéticos, a triangulações peircianas, a situações de campo (*v.g.* quineanas e davidsonianas), por fim a formas de vida (Wittgenstein, Marx), podendo bem chegar a algo parecido com o que sugerem o MPP, o pragmatismo e, mesmo contraditoriamente, o hegelianismo e o marxismo.

6 e 7 *O que pode a filosofia. A prática da filosofia como produção de pensamento e de boa disposição para solução/tratamento de problemas práticos que atrapalham o fluxo da vida prática pessoal e social.*

Como vimos, desde os itens 4.5 e 5, e mais ainda agora nos dois últimos itens, 6 e 7, de sua arguição, Waldomiro, para concluir, volta às questões gerais,

metafilosóficas, sobre o que pode ser a filosofia. E passa à declaração de sua própria posição a respeito, duplamente fundada, para ele sem incongruência, na adesão ao pirronismo (ceticismo com relação à filosofia metafísica) e à filosofia analítica (lógico-epistemológica). Examinando o que ele diz de mais substantivo sobre o assunto, posso, ao final, mais do que imaginava no início, constatar, com uma certa surpresa, o que me parece ser um grau considerável de coincidência ou de pelo menos convergência entre nós dois. Pois ao fim e ao cabo Waldomiro entende que foi levado, pela “*experiência de estudar filosofias*”, a tomar agora “*a prática da filosofia*” como apenas “*o tratamento de problemas que atrapalham o fluxo de nossa vida prática*”. Ou seja, para ele, também, a filosofia é uma prática, voltada para a vida prática, com fins práticos, de solução de problemas que atrapalham seu fluxo. Aparentemente, então, a própria filosofia é para ele um *know-how*, certamente reflexivo e dialético (esse seria talvez o seu *modus operandi*), mas em todo caso, um saber/conhecer que deve ter consequências “melhoradoras” na conduta e no mundo. Solução de problemas da vida prática é aquilo que boa parte da virada prática da filosofia, moderna e contemporânea, em particular aquela de Bacon a Peirce e Dewey, mas também, por exemplo, do neo-hegelianismo a Marx e Nietzsche, propõe seja a filosofia ou mesmo o conhecimento em geral, e que seja até admitido como uma nossa atitude básica diante do mundo – como para o Heidegger da usabilidade. O resto é escolástica.

Para ser mais claro, Waldomiro, com o que se pode chamar de um atitude anti-intelectualista, associa, a essa sua postura prática, a declaração de que a prática da filosofia “*não é a criação de novas teorias*” (para ele não *deve* ser), no sentido de “*apenas [sic] pensamentos intelectuais*”. Criação de teorias que aparentemente para ele, como bom cético, imediatamente nos instaurariam na balbúrdia histórica e sem acordo da filosofia clássica como os cétricos a entendem. Pois o que essas filosofias “*podem fazer*” – ele entende, aparentemente com certa impaciência e como quem reclama de sua inutilidade – “*é no máximo desafiar e entrar em desacordo umas com as outras*”.⁵ No que posso estar inteiramente de acordo com ele: entendidas essas filosofias como sistemas metafísicos, fundacionistas, sempiternos, auto-referidos, grandes esquemas conceituais fora do tempo e do espaço, decididamente não são um modelo para o pensamento ou a filosofia para os nossos dias. Mas aquelas filosofias podem também ser tomadas, e com mais proveito, como respostas a circunstâncias do seu próprio tempo, junto com inspiradoras intervenções numa secular conversação ocidental. Fixadas fora do tempo é que eu as chamaria de sistemas dogmáticos, de Filosofia com F maiúsculo, aquelas filosofias da maior parte do panteão da *Coleção Os pensadores*, que eu ademais, sem ser cético, consideraria uma bobagem e um anacronismo tentar hoje emular, tanto quanto tentar aproveitar *ipsis literis*. Eu invocaria para o seu lugar, como alternativa, o que se pode chamar de filosofia com f minúsculo, do tipo que Waldomiro e eu fazemos. Pois tampouco

5 É curioso que Waldomiro não consiga ver nada de potencialmente virtuoso no jogo *desse* desacordo, enquanto ele pode ser o *contexto dialético de discussão* real, a ser por nós reconstituído, em que essas filosofias efetivamente se desenvolveram, ou possa ser um contexto dialético atual, em que nós, filósofos contemporâneos, podemos muito bem e com proveito nosso inseri-las. Muita gente faz ambas as coisas (inclusive uns poucos filósofos analíticos) e me considero parte dela.

para mim a filosofia é Teoria com T maiúsculo, segundo o modelo clássico da Metafísica, nem segundo um modelo de Ciência natural, frequentemente mal interpretado, como uma final Teoria da Realidade em Si, ou Teoria do Mundo, ou Teoria da História. Mas tenho certeza de que tampouco Waldomiro diria que é isso e apenas isso que foram p. ex. Hume ou Kant, Hegel ou Dewey ou Álvaro Viera Pinto.

Assim, a filosofia poderia representar basicamente uma interlocução em desenvolvimento, ou várias, um *work in progress*, ou vários, em espírito de um discurso contingente e necessariamente pluralista, falibilista, experimental, experiencial, não-tecnista, não intelectualista, normativo-prospectivo, em diálogo tácito ou explícito com a sociedade e a cultura, com o tempo e o contexto. Apenas acho que, na sua contingência, a filosofia não deveria recusar, por imprópria e exageradamente especializada, dialogar também com o senso comum, do jeito compreensivo que esse mesmo assume, evitando uma especiosa compartimentação disciplinar, dentro dela e na relação dela com as demais. Por isso a minha filosofia aparece a Waldomiro como questionavelmente abrangente, e a dele me parece avessa a seguir seus “tratamentos de problemas” a suas eventuais implicações e a seus desdobramentos naturais. Afinal, voltando a sua própria posição e ao tipo de questionamentos que dirige ao MPP, quem vai dizer quais são os problemas que atrapalham o fluxo da nossa vida prática, qual fluxo é esse, qual vida e qual nossa?

A esse respeito, um ponto de vista clássico-abrangente (para Waldomiro) em filosofia poderia (para mim) ser apenas consequência de perseguir uma questão mais adiante, àquilo a que ela naturalmente se estende, ou então ser apenas consequência do esforço de buscar congruência entre diferentes crenças refletivas que sustentamos, num rascunho só, pela inclinação geral que para isso somos, ou pela inclinação de um certo tempo e circunstância compartilhados. Isso é o que o senso comum e a conversa diária também fazem, e conto com o diálogo com eles, bem como com o tempo e o contexto, com a realidade e com visões alternativas, para por aí enveredar. Pois certamente modos de compreensão das coisas estão incluídos nas preocupações da filosofia com “*problemas que atrapalham o fluxo da nossa vida prática*”, num dado tempo, pois seguramente podem-se constituir – e historicamente têm-se constituído – em um de tais problemas (pensemos, p. ex., em Bacon despendido Aristóteles e a filosofia de sistema no começo da Modernidade, com sua Grande Instauração e seu *Novum Organum*, como inadequados para o nosso tempo). Um problema, esse, que não haverá de ser enfrentado apenas nos termos do trilema de Agrippa, mas de um tentativo diagnóstico de situação, tempo e circunstância.

Waldomiro mesmo se manifesta pelo interesse que podem ter as filosofias enquanto “*extravagantes*” e “*inspiradoras*” (*revolucionárias*, em sentido kuhniiano, não é isso?) a maioria começa assim. Para pôr em movimento “*nossa inteligência e nossa imaginação*”, supõe-se (creio eu) que por sua capacidade conceitualmente inventiva, criadora, enfim, poiética – em relação ao que antes vinha sendo. O que não vejo por que ou como separar do seu concurso para a superação de novos problemas que atrapalham o fluxo – frequentemente em novas circunstâncias - de nossas vidas. Mas algo que, ao contrário, só consigo ver como parte indispensável disso. De um modo que se poderia beneficiar (por que não?) com o que Waldomiro aproveitaria do ceticismo, digamos que com alguma dose de idealização: a disposição crítica e reflexiva, deflacionista e destranscendentalizadora, por exemplo. E completar-se ainda com o que ele próprio louva na filosofia analítica, também, creio eu, com boa

dose de idealização (a que eu também estaria inclinado): a modéstia do trabalho abertamente discutido, horizontal, coletivo, em progresso. Apenas, eu diria, tal modo também se dispondo a ir além da prática da filosofia apenas como “solução de quebra-cabeças” (*normal*, em sentido kuhniano), ignorante do paradigma, disputável como qualquer outro, no interior do qual opera.

Lembrando o pirronismo sobretudo como uma perspectiva deflacionista, e invocando o que Sexto Empírico, ao modo do MPP, defende como “guias para a vida prática” (a experiência da vida, as indicações dos sentidos, as necessidades do corpo, e as regras das artes, também, como entendo, a arte da vida), fico inclinado a concluir que seu melhor herdeiro e, necessariamente também atualizador, poderia ser, não principalmente um ceticismo moderno ou contemporâneo, nem centralmente a filosofia analítica tal como anda, mas algo como um neopirronismo destranscendentalizante pragmatizante, poético, concebido ao modo do paradigma da arte/*techné* (grega), como na recomendação do médico de formação e profissão, Sexto prático-empírico – com algo também do moderno-renascentista Francis Bacon, humanista da ciência e da *inquiry*, empirista não-cartesiano. O que você acha disso, Waldomiro?

Referências

SILVA FILHO, Waldomiro J. (Org.). *O ceticismo e a possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí. 2005.

SILVA FILHO, Waldomiro J., e CAORSI, Carlos (Orgs.). *Razones e intepretaciones: la filosofía después de D. Davidson*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2008.

SILVA FILHO, Waldomiro J. (Org.). *Mente, linguagem e mundo: o significado do anti-individualismo e o autoconhecimento*. São Paulo: Alameda Editorial. 2010.

_____. Transparência, reflexão e vicissitude. In: *Kriterion*. n. 123, p. 213-36, 2011.

_____. Entendimento incompleto e racionalidade. In: *O que nos faz pensar*. v. 20, n. 30, p. 253-271, 2011.

_____. Crença, certeza, transparência”. In: SALLES, J. C. (Ed.). *Certeza*. Salvador: Quarteto Editora, 2012. p. 229-242.

_____. *Sem ideias claras e distintas*. Salvador: EDUFBA. 2013.

_____. O autoconhecimento e seus limites: respostas a Edgar Marques, Carolina Muzitano e André Abath. In: *Sképsis*. VII, n. 10, p. 225-236, 2014.

_____. Razões comuns. In: SMITH, P. (Ed.). *Neopirronismo de O. Porchat*. São Paulo: Alameda, 2015. p. 205-218.

_____. Pedindo razões. Tese de progressão a Professor Titular. Salvador: UFBA, 2016.

SOUZA, J. C. de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem Hegeliano*. Salvador: Edufba. 1992.

_____. *A questão da individualidade: a crítica do humano na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da Unicamp. 1994.

_____. *A filosofia como coisa civil*. Salvador: Núcleo de Estudos em Filosofia/Ufba. 2001.

_____. *A virada prático-histórica da filosofia: hegelianismo, pragmatismo, pluralismo, democracia*. Salvador: Edufba. 2005a.

_____. *Filosofia, racionalidade, democracia: o debate Rorty-Habermas*. São Paulo: Editora Unesp. 2005b.

SOUZA, J. C. de (Ed.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: Editora Unijuí. 2005c.

_____. O mundo bem nosso: antirrepresentacionismo poiético-pragmático, não linguístico. In: *Cognitio: revista de filosofia*, v. 16, n. 2, jul./dez., p. 335-360. 2015.

_____. Teses ad Marx: considerações sobre o não-pragmatismo de Marx. In: *Cognitio: revista de filosofia*, v. 13, n. 1, jan./jun., p. 115-144. 2013.

_____. *De como ainda não fazemos filosofia, mas bem podemos começar a fazer*. In: <http://anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/1007-de-como-ainda-nao-fazemos-filosofia-mas-bem-podemos-comecar-a-fazer>. 01/12/2016.

_____. *Safatle, o nacional impopular e nosso desejo de fazer filosofia*. In: <http://anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/1067-safatle-o-nacional-impopular-e-nosso-desejo-de-fazer-filosofia>. 01/02/2017.

STROUD, Barry. *Engagement and metaphysical dissatisfaction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Data de envio: 1/-09-2017

Data de aprovação: 20-11-2017