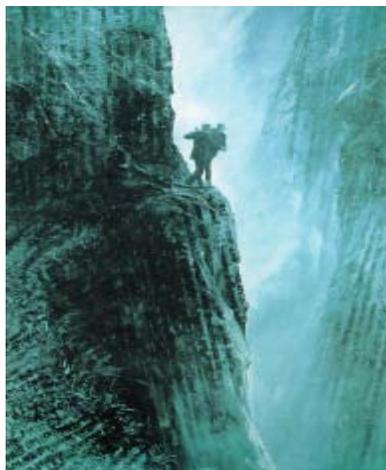


## CRÍTICA E FILOSOFIA<sup>1</sup>

---

Oswaldo Giacoia Junior



**RESUMO:** O texto procura colocar em diálogo, com vistas à uma reflexão sobre o lugar contemporâneo da filosofia como crítica, Adorno e Nietzsche e, como eles Foucault. Trata-se de recordar, com Adorno, a resistência da filosofia aos imperativos da utilidade da ciência positiva para, com Nietzsche, advogar pela “inservidão voluntária da crítica”. Trata-se, então, de encontrar Foucault e a retomada do *Aufklärung*, na esperança, ainda, de que a filosofia possa desempenhar um papel importante num programa de educação para a liberdade, com um alcance outro que não uma repetição dócil da esterilização vigente.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Aufklärung*; Crítica do Presente; Nietzsche; Adorno; Foucault.

**ABSTRACT:** The text intends to share Adorno’s and Nietzsche’s Philosophies, and with them Foucault’s, toward a reflection on the contemporary critical role of philosophy. It is to remember, with Adorno, the Resistance of Philosophy against the usefulness of positive science. With Nietzsche is defended the “voluntary inservitude of critic”. It’s necessary to find Foucault and the retaking of Enlightenment. The Hope is that Philosophy could lead a education program to freedom, in other sense of the repetition of the established submissived sterilization.

**KEYWORDS:** Enlightenment; Critic of Present; Nietzsche; Adorno; Foucault.

**C**iente da imensa diferença entre ambos, pretendo sugerir aqui algumas afinidades entre Adorno e Nietzsche presentes nas respectivas compreensões da natureza e do papel da filosofia. Penso que a exploração reflexiva de tais afinidades poderia oferecer alguma contribuição para se pensar a relevância atual da filosofia e a importância estratégica de seu potencial emancipatório e crítico num projeto pedagógico e social que pretenda ser mais do que dócil e útil adaptação a cânones cegamente obedecidos e aos interesses dominantes da indústria em que se transformou a cultura.

Também gostaria de propor uma aproximação dessa reflexão com um pensador que, para muitos, apresenta-se como um adversário da teoria crítica da sociedade, a saber, Michel Foucault. Meu atrevimento consiste em explorar uma faceta do pensamento de Foucault que o aproxima como aliado da Escola de Frankfurt e, diria mais, em tomar ambos como epígonos e herdeiros que, juntamente com Nietzsche, partilham o legado da filosofia crítica de Kant. Minha intenção pouco velada é sugerir que, na base de tudo, encontra-se o problema até hoje em aberto do Esclarecimento e do projeto político que dele se origina.

Passo, então, à exposição de cada um desses segmentos, iniciando por Adorno. Ao perguntar-se pela condição atual da filosofia, Adorno observa que esta deveria renunciar à sua vocação originária de apreender o Absoluto, à sua antiga pretensão de constituir-se como sistema do saber ou *mathesis universalis*, assim como de instituir-se como Saber Absoluto – ela deveria mesmo proibir-se pensar nisso sem, no entanto, abrir mão de um conceito forte de verdade. Essa renúncia ao Absoluto – consequência inevitável da fragmentação imposta pelo modo de organização da sociedade moderna – tem de conviver, no caso da filosofia não despojada de sua vocação essencial, com a manutenção da exigência de um conceito enfático de verdade. Se isso é uma

contradição, esta é também hoje o próprio elemento da filosofia – que a determina como filosofia negativa: “O dito célebre de Kant, de que o caminho crítico seria o único ainda aberto, pertence àquelas proposições nas quais a filosofia da qual procedem passa pela prova, porque, como fragmentos, elas sobrevivem ao sistema.” (Adorno, 1998, p. 461).

Para Adorno, a filosofia crítica se confronta hoje em dia com duas outras escolas, que se apresentam na cena cultural e política como o espírito do tempo, espalhando seus efeitos para além dos círculos meramente acadêmicos: por um lado, o positivismo lógico oriundo do Círculo de Viena e tornado pensamento dominante nos países anglo-saxônicos, de que Adorno destaca Rudolf Carnap como figura exponencial; por outro lado, as diferentes correntes ontológicas, cujo representante principal seria a ontologia fundamental do segundo Heidegger, predominante na Alemanha, mas com ampla influência na assim chamada filosofia continental.

Fundamentalmente divergentes quanto às posições e filosofemas, a ponto de constituírem uma o anátema da outra, elas seriam, no entanto, essencialmente complementares, tanto em sua recusa comum da metafísica, como enquanto modalidades de ofuscamento e embotamento do pensamento crítico e emancipatório.

O positivismo lógico – do qual deriva a filosofia analítica e a filosofia da linguagem efetivamente dominante até mesmo em nossos dias – aparece como mais adequada à era da expansão planetária da ciência e da tecnologia. Para Adorno, seu momento de falsidade se encontra em seu deslumbramento ingênuo perante o existente (em especial o progresso da ciência e da técnica), e assume a divisão do trabalho – aquela das ciências da praxis social, bem como a divisão do trabalho no interior da própria ciência – como a medida do verdadeiro, e não admite qualquer teoria que mostre o caráter derivado e mediato da própria divisão do trabalho, despojando-a de

sua falsa autoridade. O positivismo lógico seria, portanto, capitulação do pensamento filosófico. O recurso positivista à ciência, às suas regras, métodos e procedimentos, como tribunal universal da verdade, transforma-se em instância de controle e policiamento que persegue o livre pensamento e nada mais tolera do que aquilo que foi metodologicamente aprovado segundo os critérios científico-positivos.

Por outro lado, o retorno heideggeriano a uma experiência originária do Ser não é ofuscada pela aceitação ingênua do existente e efetivo, especialmente não pela ciência e pela tecnologia que dela deriva, mas pela cegueira diante da mediação do conceito. O que a ontologia fundamental deixa de perceber, a despeito de sua recusa do apego aos fatos do positivismo, é que as experiências originárias a que pretende retornar, as essencialidades que opõe à facticidade do positivismo, não são um ditado ou destino diretamente brotado do ser, mas desde sempre pensamento e, portanto, implicando mediação, sujeito, espírito. Estes, no entanto, não remetem ao Ser, ou ao Nada, mas aos homens em sociedade. Na morada do ser e no santuário da filosofia da repriminção, deparamo-nos novamente com a falta de auto-reflexão e com o entorpecimento do pensamento – justamente aquilo que os profetas do infortúnio pretendiam superar.

Desse modo, ambas são figuras da heteronomia do pensamento – portanto, a não-verdade (*Unwahrheit*), nos termos de Adorno –, passíveis de serem demonstradas como tal pelo pensamento crítico; com tal demonstração, então, não apenas se acrescentaria mais um capítulo na desolada cadeia histórica da filosofia, “mas com isso anuncia-se também um vestígio de esperança de que a não-liberdade, a repressão, o mal (que não carece de uma prova filosófica de que é o mal, bem como de sua existência) poderia todavia não ter a última palavra.” (Adorno, 1998, p. 465) Com efeito, deixar-lhes a última palavra seria promover a auto-demissão da filosofia.

Se, de acordo com Hegel, a filosofia é o seu tempo apreendido no conceito; então positivismo e ontologia fundamental, como representantes das duas tendências filosóficas dominantes no mundo contemporâneo são o sintoma do espírito do tempo como *regressão do espírito*, como potência do regressivo, destruição do conteúdo emancipatório ainda presente na filosofia do Esclarecimento, de modo que sua crítica seria, então, destruição da destruição. Ela não pretenderia o desaparecimento da filosofia, ou sua substituição pelas ciências sociais, mas auxiliar a liberdade de espírito que não tem mais lugar nem na morada do ser nem do edifício da ciência e da técnica administrado como indústria cultural.

Para que, então, ainda filosofia, se ela não pode mais apreender o Absoluto, se tem de abrir mão de seu conteúdo de verdade, embora sem renunciar ao conceito enfático do verdadeiro? Para que então ainda filosofia, se ela não pode mais exibir seus títulos de préstimo em concorrência com os demais saberes especializados que integram a realidade efetiva como elementos funcionais e prestantes do sistema? Para que então ainda filosofia, se ela nem sequer se situa mais na vanguarda de um movimento destinado a subverter o curso tradicional da história; se, já é passado o momento perdido em que o inferno existente poderia ter sido transformado em paraíso, em que o pensamento do verdadeiro poderia ter sido realizado?

Filosofia é necessária ainda hoje como crítica do existente precisamente porque persistem e se intensificam a dor, a necessidade, a angústia e a ameaça do infortúnio, precisamente porque é sempre ainda preciso saber porque o mundo pode se tornar amanhã um inferno ainda mais assustador do que o de hoje. Filosofia é necessária justamente porque não tem função, porque não serve a nada.

Só o pensamento sem reserva mental, sem ilusão de seu reinado interno, confessando para si mesmo sua ausência de função e sua impotência,

alcança talvez um olhar numa ordem do possível, do não existente, onde os homens e as coisas estariam em seu justo lugar. Porque filosofia não é boa para nada, ela ainda não perdeu sua validade: mesmo a isso ela não deveria recorrer, se ela não quiser repetir cegamente sua culpa, a culpa da auto-imposição (Adorno, 1998, p. 471).

Anacronismo, no sentido mais radical do termo, seria substituir a filosofia por uma modalidade qualquer de ciência particular, ou então colonizar a filosofia como adminículo epistemológico das ciências, cuja tarefa seria explicitar sua metodologia ou relegá-la a uma teoria do conhecimento científico. Isso seria transformar a filosofia numa praxis que perpetuaria inevitavelmente o estado de coisas existente, do qual fazer a crítica constitui justamente o seu elemento vital. Nesse sentido, escreve Adorno: Uma “praxis que tem como finalidade a criação de uma humanidade racional e maior permanece no sortilégio do infortúnio sem uma teoria que pense o todo em sua inverdade”. (Adorno, 1998, p. 471)

Num tempo, porém, em que *Nietzsches Hinterweltler sind buchstäblich wieder zu Hinterwäldern geworden* (Adorno, 1998, p. 472), uma filosofia que não reproduza a consciência reificada teria de se afirmar e atestar como outra figura da consciência, embebida no potencial utópico daquilo que poderia ser de outro modo, crescida e elevada, porém, por sobre a violência do regressivo, que teria assimilado em si e compreendido.

Se a filosofia é ainda necessária, então, como desde sempre, como crítica, como resistência contra a heteronomia que se alastra, seja também como tentativa não violenta do pensamento de continuar a ter-se a si mesmo sob domínio, e expor a inverdade da mitologia trapaceada, assim como da insidiosa adaptação resignada, conforme a medida de inverdade de cada uma delas. Desde que não se a proíba, como na Atenas cristianizada da

antiguidade tardia, nela [na filosofia crítica, OGJ.] se poderia criar um abrigo para a liberdade (Adorno, 1998, p. 464).

É justamente aqui que encontramos uma proximidade muito grande com o potencial crítico que Nietzsche percebe na filosofia, entendida por ele como má consciência de seu tempo.

A mim quer me parecer sempre mais que o filósofo, como um *necessário* homem do amanhã e depois de amanhã, sempre se encontrou e *teve* de se encontrar em contradição com seu hoje: seu inimigo foi, a toda vêz, o ideal de hoje. Até agora, todos esses extraordinários promotores do homem, que são denominados filósofos e que raramente sentem a si mesmos como amigos da verdade, porém antes como desagradáveis loucos e perigosos pontos de interrogação –, encontraram sua tarefa, sua dura, involuntária, incontornável tarefa, finalmente, porém a grandeza de sua tarefa em ser a má consciência de seu tempo. Ao colocar justamente no busto da *virtude do tempo* o bisturi de vivicecção, eles delataram qual era o seu segredo: saber de uma *nova* grandeza do homem, um novo, não percorrido caminho para seu engrandecimento. Eles desvelaram, a cada vez, quanta hipocrisia, comodidade, deixar-se levar e deixar-se cair, quanta mentira se esconde sob o tipo mais venerado de sua moralidade contemporânea, quanta virtude foi *sobrevivida*, a cada vez, eles disseram: ‘temos que ir para lá, para fora, onde *vós* hoje menos vos sentis em vossa casa (Nietzsche, 1980, p. 145s).

Percebemos claramente, pois, como a filosofia autêntica, para Nietzsche, só pode subsistir como auto-reflexão e auto-crítica do existente. A despotencialização da filosofia, sua verdadeira rendição e demissão seria adaptação resignada ao atual e ao existente, seu infortúnio seria a acomodação deslumbrada à positividade auto-suficiente da ciência moderna, para a qual não existem senão fatos.

Insisto em que finalmente cessemos de confundir os operários filosóficos e, em geral, os homens de ciência com os filósofos – em que precisamente aqui seja dado com rigor ‘a cada um o que é seu’ e àqueles não demais, a estes não de menos. Pode ser necessário, para a educação do efetivamente filósofo, que também ele uma vez tenha estado nesses níveis em que permanecem seus servidores, os operários científicos da filosofia – em que eles *têm* que permanecer (Nietzsche, 1980, p. 144s).

Como em Adorno, o papel emancipatório, crítico e formador (pedagógico, se tomarmos esse termo num sentido ampliado) seria justamente o reconhecimento por si mesma de sua *ausência de função*, de seu *não servir para nada*, pois, para dizê-lo com Adorno, “aquilo que tem uma função está enfeitado no mundo funcional” (Adorno, 1998, p. 471). Exigir da filosofia que se renda aos padrões e *standards* da ciência positiva é compactuar com o existente e repetir cegamente a dominação, assim como seria pretender que ela possa retroceder a quem das posições alcançadas na história do espírito. Justamente isso seria regressão em sentido forte. E aqui, justamente a propósito da regressão, se apreende a *pointe* pensada por Nietzsche sob a forma de promiscuidade entre ciência e ideal ascético. A ciência não constitui, para ele, o oposto, a negação do ideal ascético, mas conservação de seu mais recôndito âmago, sua verdadeira medula espiritual:

Essa ciência moderna que, sendo propriamente uma filosofia-da-efetividade, pelo visto acredita somente em si própria, pelo visto possui a coragem de ser ela mesma, a vontade de ser ela mesma, e se saiu bastante bem até agora sem Deus e sem além e sem virtudes negadoras. No entanto, com tal alarido e tagarelice de agitadores não se consegue nada comigo: esses corneteiros da efetividade são maus musicistas, suas vozes, bastante audivelmente, *não* vêm da profundidade, neles *não* fala o abismo da

consciência científica – pois hoje a consciência científica é um abismo – a palavra ‘ciência’, nessas bocarras de corneteiro, é simplesmente uma indisciplina, um abuso, uma sem-vergonhice. Precisamente o contrário do que é afirmado aqui é verdade: a ciência não tem hoje simplesmente *nenhuma* crença em si, sem falar de um ideal *sobre* si. (Nietzsche, 1974, p. 325).

Por *déficit* de auto-crítica e auto-reflexão, essa filosofia-da-efetividade, como glorificação do existente, seja sob a modalidade do positivismo, do historicismo, do utilitarismo, da fé a-crítica no progresso e nas ‘idéias modernas’, representa o contrário da filosofia; ela promove a regressão do espírito e toma parte ativa no empreendimento histórico espiritual de uma vontade de poder coletiva que leva a cabo o auto-rebaixamento da humanidade, a transformação da sociedade ocidental no rebanho autônomo de anões uniformes.

Esse seria, talvez, o *locus* adequado para refletir sobre um tema que, pelo que conheço, ainda se encontra pouco refletido no Brasil. Refiro-me aos últimos trabalhos de Michel Foucault, em que este se coloca em linha de parentesco e afinidade com os trabalhos críticos da escola de Frankfurt. Penso que é justamente o tema da crítica e da herança crítica da *Aufklärung* que constitui o eixo de transmissão teórica e o *relais* que permite distingui-los e aproximá-los.

Na reunião de 27 de maio de 1978 da *Société Française de Philosophie*, Michel Foucault proferiu uma conferência cujo título era *Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, que no entanto só foi publicada em 1990. Nesse texto, pode-se perceber o modo como Foucault, no final da década de 70 do século passado, tematizava as relações entre crítica e Esclarecimento, assim como compreendia os rumos da filosofia contemporânea a partir dessa problematização.

Entre o grande empreendimento crítico kantiano e todos os outros movimentos que, sob o nome de crítica, o precederam,

Foucault busca escavar as raízes do que denomina “atitude crítica” no Ocidente moderno, identificando seus traços mais distintivos por volta dos séculos XV e XVI. O foco dessa atitude crítica seria:

o feixe de relações que liga um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização<sup>2</sup> é bem o movimento pelo qual se trata, em realidade, de uma prática social de assujeitar os indivíduos por meio de mecanismos de poder que se reclamam de uma verdade, – pois bem! – eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre esses efeitos de poder e o poder sobre esses discursos de verdade. Pois bem! – a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica terá essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, numa palavra, a política da verdade (Foucault, 1990, p. 39).

De acordo com a interpretação de Foucault, essa sua definição de crítica, ainda que aproximativa, não difere do que Kant entendia por *Aufklärung*, definida por ele em relação a um certo tipo de *minoridade*, esta entendida, por sua vez, como uma incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem a direção de outrem, situação em que a humanidade é mantida principalmente pela atuação combinada da religião, do direito e do conhecimento (os três exemplos mencionados por Kant em sua célebre resposta à pergunta: *o que é a Aufklärung*).

“Aquilo que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é bem isso que tentei há pouco descrever como a crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio eu, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade” (Foucault, 1990, p. 40). Nesse sentido, o grande movimento de *Aufklärung* que precedeu o sistema crítico pode ser

caracterizado pelo próprio Kant sob a insígnia do *sapere aude*. Daí porque, conclui Foucault, a atitude crítica que anima o movimento crítico anterior a Kant era sobretudo um esforço para *não se deixar governar* por outrem, para não ser governado, esforço que pode ser identificado tanto em relação ao governo da Igreja, do poder soberano e do saber institucionalizado. Se temos de ser governados, se temos de obedecer, trata-se de provar a autenticidade e a legitimidade dos títulos daqueles que pretendem nos conduzir, nessas diversas frentes, que foram investidos do direito de comandar.

Ora, de acordo com Foucault, o modo como Kant responde a essa pergunta – e, ao fazê-lo reflete sobre o sentido de seu projeto crítico –, marca uma inflexão na história das relações entre *Aufklärung* e crítica, que determina os rumos da história posterior do Ocidente. Com Kant opera-se uma *décalage* entre crítica e *Aufklärung*, pela qual a primeira é colocada numa certa posição de recuo em relação à segunda. Para Kant, a coragem e a ousadia de saber consistiria, essencialmente, em reconhecer os limites do próprio conhecimento, para fundar uma obediência legítima unicamente sobre a própria autonomia, esta conquistada a partir do justo conhecimento da extensão e dos limites do conhecimento possível. Para Foucault, Kant, por relação ao jogo entre poder e verdade, teria fixado como tarefa fundamental do Esclarecimento – tanto para seu presente como para o futuro, *fazer a crítica do próprio conhecimento*, ou seja, conhecer o conhecimento, exercer auto-crítica, auto-reflexão.

A história do século XIX expôs-se muito mais à continuação da tarefa crítica tal qual Kant a tinha situado, de algum modo em recuo em relação à *Aufklärung*, do que a alguma coisa como a própria *Aufklärung*. Dito de outro modo: a história do século XIX – e, certamente, a história do século XX mais ainda – pareceu senão dar razão a Kant, pelo menos oferecer uma vinculação concreta a essa nova atitude crítica, a

essa atitude crítica em retração por relação à *Aufklärung*, para a qual Kant tinha aberto a possibilidade. (Foucault, 1990, p. 41).

No texto de que ora nos ocupamos, Foucault identifica esses vetores de continuidade histórica abertos muito mais à crítica kantiana do que à ousadia emancipatória da *Aufklärung* que a precedeu basicamente a partir de três segmentos: *uma ciência positivista*, confiante em suas próprias bases e procedimentos, e criticamente vigilante em relação a seus resultados; *o desenvolvimento do Estado* nos moldes dos modernos estados de direito que se colocavam a si mesmos como razão profunda e finalidade da história; e, entre ambos, soldando-os, *uma ciência do Estado*.

É em virtude dessa linha de continuidade histórica – que remete ao modo como Kant, em 1784 colocou e respondeu a pergunta: *o que é a Aufklärung*, e fixou, a seu modo, a relação entre *Aufklärung* e crítica. Em função dela, pois, aquela pergunta adquire doravante, legitimamente, o aspecto de uma “desconfiança ou em todo caso de uma interrogação cada vez mais suspeitosa: de que excessos de poder, por que governamentalização, tanto mais incontornável quanto ela se justifica com a razão, essa mesma razão é historicamente responsável.” (Foucault, 1990, p. 42).

Tendo situado desse modo o problema da relação entre crítica e *Aufklärung* na esteira histórica do legado crítico kantiano, Foucault tematiza o devir dessa questão, seus diferentes avatares na Alemanha e na França, para explicitar sua raiz comum e suas diferenças de percurso. Para as finalidades desse trabalho, não se apresenta como de interesse seguir as peripécias descritas por Foucault como marcando a trajetória histórica da resposta a essa pergunta na França, bem como suas razões. Entretanto, é indispensável prestar atenção para alguns aspectos trabalhados por ele em relação à Alemanha.

Para Foucault, é menos pelo desenvolvimento, na Alemanha, de um Estado novo, recente e racional, diferentemente do que ocorrera na Inglaterra e na França, e mais pela ligação das universidades tanto à ciência quanto às estruturas administrativas do Estado que se aprofunda, sobretudo no âmbito do pensamento alemão de esquerda, a suspeita de que alguma coisa no processo de racionalização da sociedade – e até mesmo na própria razão – seria responsável pelos excessos do poder.

Em todo caso, da esquerda da Escola de Frankfurt houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *techne* e da tecnalização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica que tem por objetivo fazer aparecer os laços entre uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea, por outro (Foucault, 1990, p. 42).

Foucault separa a situação da questão na França nos últimos anos daquela existente no curso do século XIX e mesmo boa parte do XX, para observar que, nas condições em que atualmente se coloca, a abordagem desse problema da *Aufklärung* como a questão central “nos torna fraternos da Escola de Frankfurt” (Foucault, 1990, p. 45), tendo feito notar, algumas linhas atrás do trecho citado, que o problema da *Aufklärung* constitui, antes de tudo, o problema da filosofia moderna.

Na atualidade, encontram-se presentes as condições para que o problema da *Aufklärung* seja retomado na França em toda sua importância (do mesmo modo que o era para a tradição que vai de Mendelssohn e Kant, passando por Hegel, Nietzsche, Husserl, Escola de Frankfurt etc.), em termos de uma vizinhança significativa com os trabalhos da Escola de Frankfurt. Tais condições, em termos

histórico-filosóficos, estão ligadas à fenomenologia e aos problemas por elas colocados em relação ao sentido e àquilo que constitui, ou pode constituir, o sentido:

Penso igualmente que as análises de história das ciências, toda essa problematização da história das ciências (que também ela se enraíza sem dúvida na fenomenologia que seguiu, na França, através de Cavallès, através de Bachelard, através de George Canguilhem, toda uma outra história), parece-me que o problema histórico da historicidade das ciências não deixa de ter algumas relações e analogias, de fazer eco, até certo ponto, a esse problema da constituição do sentido: como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de alguma coisa que é inteiramente outra? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder? (Foucault, 1990, p. 44).

Cinco anos depois da conferência pronunciada na *Société Française de Philosophie*, num curso ministrado no *Collège de France* em 1983 (portanto, um ano antes de sua morte), Foucault retoma a interpretação do texto de Kant *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* e, ao fazê-lo, recoloca o problema do destino da filosofia ocidental contemporânea, na seqüência da herança crítica kantiana em termos consideravelmente modificados.

Nesse novo quadro, a filosofia contemporânea passa a ser dividida em duas grandes tradições críticas, ambas reportáveis e fundadas na obra de Kant. Uma dessas tradições se desenvolve, desde o século XIX, como uma *analítica da verdade*, prolongando o empreendimento crítico de Kant ao se colocar o problema das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro. A outra vertente da tradição crítica da filosofia contemporânea nasce da conexão pensada por Kant entre *Aufklärung* e Revolução:

Essa outra tradição crítica coloca a questão: o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, tratar-se-á disso que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos, e parece-me que a escolha filosófica com a qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tentei trabalhar (Foucault, 1984, p. 39).

Para concluir, não gostaria de deixar de observar o quanto tais considerações de Adorno, Nietzsche e Foucault podem ser fecundas quando se pensa no papel emancipatório que a filosofia pode desempenhar num programa de educação para a liberdade, que tenha um alcance outro que não uma repetição dócil da esterilização vigente. Nesse sentido, escreve Nietzsche:

E agora pense-se em uma cabeça juvenil, sem muita experiência da vida, em que cinquenta sistemas em palavras e cinquenta críticas desses sistemas são guardados juntos e misturados – que aridez, que selvageria, que escárnio, quando se trata de uma educação para a filosofia! Mas, de fato, todos reconhecem que não se educa para ela, mas para uma prova de filosofia: cujo resultado, sabidamente e de hábito, é que quem sai dessa prova – ai, dessa provação – confessa a si mesmo com profundo suspiro: ‘Graças a Deus que não sou filósofo, mas cristão e cidadão de meu estado (Nietzsche, 1974, p. 89).

Refiro-me, primeiramente, ao risco envolvido na especialização extrema e atomizante, a que pode conduzir uma

erudição meramente histórico-filológica, desacompanhada de motivação e interesse vital; um risco, aliás, firmemente fomentado pela racionalização utilitarista e pela moderna divisão mercantil da produção intelectual.

Refiro-me, em associação com isso, ao perigo de submeter o ideal filosófico de formação a injunções e interesses que lhe são estranhos e avessos, e que podem conduzir ao barateamento irreversível do talento filosófico. É por isso que devemos estar atentos ao que nos apregoam como “flexibilização”, adaptação às necessidades regionais ou mercadológicas.

Refiro-me também à urgência e à necessidade de fazer com que o estudo rigoroso e especializado da história da filosofia não se esgote na minuciosa ourivesaria conceitual das opiniões alheias, que persevera em inibir a coragem e o impulso para o pensamento independente.

Refiro-me, por fim, a essa perigosa auto-demissão da filosofia de sua condição de gestora do fim supremo da razão. Num momento em que se encontra gravemente ameaçada a base somática da personalidade moral, numa época em que se anuncia – com todo rumor do sensacionalismo midiático – a reduplicação tecnológica de seres humanos e a produção mercantil de material humano, de acordo com as necessidades de mercado, seria indispensável retornarmos aos antigos arquivos onde ficaram conservadas as inspirações ideais de nosso esforço de formação para a filosofia.

T & M

Texto recebido em fevereiro de 2007.  
Aprovado para publicação em maio de 2007.

### **SOBRE O AUTOR**

**Oswaldo Giacoia Junior** é Doutor em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim. Professor Livre-docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas. Pesquisador do CNPq.

### **NOTAS**

1. Texto apresentado no “Colóquio Internacional Teoria Crítica e Educação: a Indústria Cultural Hoje”. Piracicaba, UNIMEP, 2006.
2. Para se compreender melhor a noção de “governamentalização”, seria oportuno citar sua definição por Foucault: “Seria necessária uma enquête aprofundada sobre a história não apenas da noção, mas dos procedimentos e meios postos em ação em uma sociedade dada, a ‘governança dos homens’. Numa primeira aproximação, parece que, para a sociedade grega e romana, o exercício do poder político não implicava nem o direito nem a possibilidade de um ‘governo’ entendido como atividade que empreende conduzir os indivíduos ao longo de toda sua vida, colocando-os sob autoridade de um guia responsável pelo que fazem e pelo que lhes ocorre. Segundo as indicações de P. Veyne, parece que a idéia de um soberano-pastor, de um magistrado-pastor do rebanho humano não se encontra de modo algum senão nos textos arcaicos ou em certos autores pouco numerosos da época imperial. Em revanche, a metáfora do pastor velando sobre suas ovelhas é aceitável quando se trata de caracterizar a atividade do pedagogo, do medico, do mestre de ginástica. A análise do Político confirmaria essa hipótese. É no Oriente que o tema do poder pastoral tomou sua amplitude – e sobretudo na sociedade hebraica” (Foucault, 1994, p. 719).

**REFERÊNCIAS**

ADORNO, T.W. Wozu noch Philosophie. In: —. **Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften** (Band 10.2). Ed. Rolf Tiedermann. Darmstadt: WBG. 1998.

FOUCAULT, M. Sécurité, territoire et population. In: **Dits et Écrits III**. Paris: Gallimard, 1994.

—. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société Française de Philosophie**, Année 84, nr. 2, Avril-Juin 1990.

—. Un Cours Inédit. In: **Magazine Littéraire**, n° 207, mai 1984. Texto republicado em *Dits et Écrits*, vol. V. Paris: Gallimard, 1994.

NIETZSCHE, F. Jenseits von Gut und Böse. In: **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York, München, 1980, vol. 5.

—. Para a Genealogia da Moral. In: —. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação

REVISTA TEMAS & MATIZES

Versão eletrônica disponível na internet:

[www.unioeste.br/saber](http://www.unioeste.br/saber)