

A DANÇA: SOBRE A INUTILIDADE DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

THE DANCE: ON THE USELESSNESS OF PHILOSOPHICAL THOUGHTS

Ricardo Lavalhos Dal Forno¹

Resumo: O presente artigo busca refletir sobre a etimologia da palavra “filosofia” (*philo sophia*), amor à sabedoria. No entanto, a ênfase será dada ao “amor” e não à “sabedoria”. Essa forma de ver a filosofia conduz ao problema da inutilidade do pensamento filosófico, e isso levará, no artigo, até a questão derridiana do impossível. A consequência desse foco no “amor” é que o termo “filosofia” implicará em uma busca constante pela sabedoria que nunca se esgotará. Segundo a narrativa platônica *nO Banquete*, o amor, sendo filho da pobreza e da riqueza, é uma tensão aberta que jamais se vê satisfeita. A filosofia, enquanto amor ao saber, também supõe esse paradoxo: busca-se um saber que necessariamente escapa. Há algo sem finalidade objetiva no filosofar, e essa inutilidade do pensamento filosófico justifica a ligação feita aqui entre o “amor” e o conceito de “impossível” de Derrida. O impossível deve ser entendido neste contexto não como um oposto do possível, mas como uma *delimitação do possível*. É isso que faz com que as possibilidades se expandam todo o tempo. O impossível do amor filosófico, desta forma, é capaz de transformar constantemente o mundo, fazendo do mundo algo em constante mutação, e fazendo da sabedoria um ideal que nunca se alcança de forma definitiva. Por essa razão, a tarefa da filosofia, mais do que responder os porquês de forma definitiva, é propor constantemente porquês ainda não formulados, na aspiração por sua sabedoria impossível.

Palavras-chave: Amor. Sabedoria. Impossível. Derrida. Platão.

Abstract: The present study seeks to reflect about the etymology of the word “philosophy” (*philo sophia*), love to knowledge. However, the emphasis will be given “to love” and not “to knowledge”. This way of seeing philosophy conducts to the problem of uselessness philosophic thoughts, and this will lead, in the article, up to the Derridian matter of the impossible. The consequence of this focus on “love” is that the term “philosophy” will entail in a constant search to the knowledge that will never run out. According to the platonic narrative in the *Banquet*, the love, being son of the poverty and wealth, it is an open tension that is never satisfied. The philosophy, for as much as love to knowledge, also supposes this paradox: seeks for a knowledge that necessarily escapes. There is something without objective function in philosophize, and this uselessness of philosophic thoughts justifies the connection fulfilled here between the “love” and the concept of “impossible” of Derridian. The impossible must be understood in this context not as an opposite of the possible, but as a delimitation of the possible. It is this what makes the possibilities to expand all the time. The impossible of the philosophic love, in this way, it is able to transform the world constantly, making the world something in constant mutation, and making the knowledge an ideal that never will reach the definitive form. For this reason, the task of philosophy, more than answer the whys in a definitive form, it is to propose constantly whys not yet formulated, in the aspiration for its impossible knowledge.

Keywords: Love. Knowledge. Impossible. Derrida. Plato.

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: ricardoldforno@hotmail.com.

Introdução: o baile

Há um bonito e obscuro fragmento de Walter Benjamin chamado *O baile* (BENJAMIN, 1977, p.103). O texto faz parte de um ensaio da juventude do autor intitulado *Metafísica da Juventude*, ainda sem tradução completa para o português², e diz o seguinte:

A música que embala a todos nesse baile, você bem a conhece, mesmo que seja ao espiar, através das fendas da cortina, quando numa orquestra os violinos ressoam. A dança começa. Nossas mãos juntas escorregam, nossos olhares caem pesados um para o outro, nos derramamos e sorrimos para o derradeiro céu. (BENJAMIN, 1977, p.103)³.

Mas por que o baile? O que se busca no baile? Qual é seu objetivo? Por que tudo tem que ter um objetivo? Talvez a filosofia tenha algo a ver com os movimentos que se faz quando se dança. A filosofia pode ser um tipo de dança. É a busca pelo sentido do que não tem sentido absoluto – como veremos neste artigo. Por isso a filosofia é *amor pela sabedoria*: é uma busca que se sabe impossível, porém que não se pode parar. E se o sentido da filosofia for mais esse *amar* do que a *sabedoria*? Amar o mais além do que se encontra, mais além do que se ama, mais além da reciprocidade. O amor da filosofia é essa dança do pensamento que cada vez que crê ter chegado a um lugar estável, volta a se mover e se desestabilizar. A dança permite uma variação de criações, enquanto que o mero andar é uma atividade monótona.

Benjamin compara a condição humana com esse baile: estamos todos dançando, enquanto todos nós vivemos, nos conectando e nos desconectando. O filósofo reconhece que todos os objetos compreendidos no mundo comum – os seres, os acontecimentos, os sentimentos, os atos – estão numa relação indefinível, mas maravilhosamente ajustada. Isso quer dizer as pessoas e as coisas acham-se “musicalizados”. Importa para que estamos dançando? Numa sociedade pós-industrial e capitalista, guiada pela lógica do produtivismo, do utilitarismo e da eficiência isso não é pouca coisa. Dançamos porque dançamos. Mas como essa dança chamada Filosofia começou?

² A primeira parte do texto, chamada “Conversação”, está traduzida e anexada na tese do professor Paulo Schneider sobre o autor (2008, p.48).

³ No original: “*Die Musik hebt uns alle zur Höhe jenes erleuchteten Strichs – du kennst ihn – der unter dem Vorhange durchbricht, wenn ein Orchester die Geigen stimmte. Der Tanze beginnt. Da gleiten unsere Hände alle aneinander ab, unsre Blick fallen in einander, schwer, schütten sich aus und lächeln aus dem letzten Himmel*”

A dança começou

Quando se trata de Filosofia, não é fácil saber por onde devemos começar. Se recorrermos a história da filosofia, logo nos damos conta de que sobre esse problema há uma grande discrepância entre filósofos de períodos diferentes: a filosofia antiga e medieval teve como ponto de partida um horizonte especulativo muito diferente do que aquele que foi tomado pela filosofia moderna. Os filósofos gregos e, por continuação, os medievais, estavam preocupados com o mundo das coisas, os objetos mundanos, pois acreditavam que os primeiros princípios eram os princípios dos entes que estavam presentes, que são as coisas que nos rodeiam e impressionam os nossos sentidos. Por isso, os filósofos antigos começaram a desenvolver uma série de ontologias, de metafísicas e de cosmologias. Passaram, desta forma, a buscar o ente em geral; “Homens há, no entanto, que fazendo jus a sua humanidade, espontaneamente lançam para o mundo um olhar interrogativo e surpreso: vivem a eclosão do ser na plenitude de sua verdade” (BLANC, p.12)

Isso não quer dizer que esses autores não tratavam de problemas de conhecimento. Esses problemas eram elaborados em segundo plano, porque o conhecimento era algo que se dava no ser humano, apenas um dos entes existentes. O que importava era estudar o mundo em geral, os princípios universais do ente – e dentro disso o ente humano e sua principal característica (a de ser um ente capaz de conhecer). Só nesse segundo momento fazia sentido para um grego colocar a questão do conhecimento e seus princípios. Portanto, o característico da filosofia antiga e medieval era que seu ponto de partida foi o mundo, a dimensão das coisas, para, desta forma, pensar o ente em geral.

Quando foi que a humanidade fez, realmente, a sua primeira pergunta filosófica? A dança filosófica fez seus primeiros movimentos na Grécia Antiga através da pergunta pela origem de tudo. Fazer filosofia não é ir diretamente às questões cotidianas e utilitaristas. Fazemos filosofia quando desviamos nosso pensamento do cotidiano e nos perdemos em perguntas radicais, que não implicam uma resposta e uma solução imediata. Foi isso que os primeiros filósofos fizeram, os chamados “Pré-socráticos”. Eles perguntaram pela origem de tudo aquilo que existe. Perguntaram por sua razão de ser, sua causa, seu sentido, seu fundamento, aquilo que é mais fundamental em tudo.

Quando os gregos inauguraram a especulação filosófica, perguntaram-se inicialmente do que as coisas eram feitas. Por si só, essa questão relevava uma das necessidades fundamentais do espírito humano. Compreender e explicar racionalmente algo é assimilar o ainda desconhecido ao já conhecido; em outras palavras, concebê-lo como idêntico em natureza a algo que já conhecemos. Logo, conhecer a natureza do real é saber que cada um dos seres que compõem o universo é, no fundo, e sejam quais forem as diferenças aparentes que os distingam, idênticos em natureza a qualquer outro ser real ou possível. Movidos por essa convicção, que é tanto mais irresistível quanto menos ela for refletida, os primeiros pensadores gregos sucessivamente tentaram reduzir o real à água, depois ao ar, em seguida ao fogo, até que um deles, chegando astutamente à solução mais geral do problema, declarou que a tessitura primitiva na qual todas as coisas são, por assim dizer, talhadas é o ser. (GILSON, 2016, p.29).

Ainda no século VI a.C. Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo, perguntou pela origem de todas as coisas, pelo fundamento primeiro de tudo, pela resposta final sobre o sentido das coisas. Foi assim que a humanidade começou a filosofar. O filósofo respondeu que o princípio de tudo era a água. Para ele, qualquer coisa, qualquer corpo, qualquer entidade, em última instância, dependia da água para existir. A água seria o elemento primordial de tudo. Porém, não é a resposta de Tales que importa, e sim sua pergunta: qual é o princípio de todas as coisas? Para responder essa questão o filósofo estava supondo duas coisas: i) toda a realidade se reduz a princípio primeiro e ii) o ser humano pode conhecer esse primeiro princípio, não dependendo mais da interferência do sobrenatural para isto. Ou seja, a lógica, a racionalidade, era também uma característica da realidade. O grego antigo via o mundo, o cosmos, como uma realidade ordenada. E já que a realidade era racional e ordenada por um *logos* era possível de ser conhecida pelo ser humano sem a ajuda dos deuses.

O termo técnico que significa esse primeiro princípio é a palavra grega *arché*. *Arché* é o elemento central a partir do qual tudo provém, aquilo que organiza tudo e que existe por si mesmo, isto é, que não precisa de nada além de si para existir. O primeiro filósofo disse que o primeiro princípio de tudo era a água. O que garantia a unidade da diversidade, o elemento em comum, aquilo que unificava o mundo, era a água. Essa era a ordem que se escondia por trás das aparências do universo. Anaxímenes, por sua vez, disse que a origem de tudo não era a água, mas o ar. O ar era o elemento geral, que nunca se corrompia, e que explicava tudo. Depois veio Anaximandro de Mileto, e disse que o primeiro princípio era o indeterminado, o caos, que em grego era chamado de *ápeiron*. Ainda teremos Parmênides falando que o ser é a primeira entidade que todas as

coisas possuem. Para algo ser, ele precisa antes ser o que é e não ser outra coisa. Por isso, as coisas primeiro são.

Qualquer que fosse o ser no qual ele (Parmênides) pensava, uma vez que o concebia simplesmente enquanto ser, o quer que ele dissesse, isso valia necessariamente para todo o ser em geral (...). Em seu pensamento há algo da inflexibilidade que caracteriza sua noção de real. A partir do século V a.C. Parmênides verdadeiramente fundou a ontologia, embora ele mesmo não tivesse consciência disso (GILSON, 2016, p.31).

Portanto, desde a antiguidade a filosofia retorna sempre para a questão da unidade, à primeira vista impensável, da multiplicidade das aparências. A questão da origem de tudo poderia ser posta da seguinte forma: como a multiplicidade das aparências não rompe a unidade do todo do real? A filosofia, portanto, nasce do assombro de que as coisas não são simples, mas complexas. A filosofia é a tentativa de suprimir esse assombro e dar vida mais uma vez a uma quietude dentro da qual o ser humano possa se orientar e projetar sua existência. Como são as coisas? Os gregos observaram que os entes possuem características contraditórias, pois por um lado as coisas são mutantes e por outro são sempre as mesmas: uma estrela troca de lugar porém é sempre uma estrela, uma pessoa envelhece porém é sempre a mesma, um clube de futebol cai para a Segunda Divisão e continua o mesmo. O problema, então, era o seguinte: como por de trás da pluralidade mutante dos fenômenos se pode pensar uma *Arché* permanente e unitária? Foi essa a questão que fez a humanidade começar a filosofar, e assim temos o começo de uma dança que já dura mais de mil anos.

O amor ao saber

A origem da Filosofia reside, portanto, na desorientação que o ser humano sente diante a mera sucessão de fenômenos aparentemente múltiplos e sem conexão. Filosofar é buscar orientação neste mundo que nos assombra. Platão e Aristóteles costumavam falar que a filosofia nasce do assombro e da admiração. Para eles, os homens começaram a filosofar porque se assombram com fato de as coisas serem.

Convém enfrentarmos, em toda a sua riqueza, esse *thaumazein*, e ele nos revelará, ainda com maior clareza, o momento em que eclode o filosofar. *Thaumazein* significa, primeiro, admirar-se. Aponta para uma transformação interior, um estado produzido sob o impacto de

algum aspecto da realidade. Platão, no Teeteto, fala admiração como de um pathos, um estado a que é transportado alguém diante da presença de algo o invade, agride e avassala. Na admiração, o homem realiza a experiência de algo estranho que o domina e paralisa (STEIN, 2005, p.128)

Como é sabido, a palavra “filosofia” vem do grego e significa “amo ao saber (ou a sabedoria)”. Ou seja, o termo “filosofia” implica um aspirar, tender, buscar sempre o conhecimento. Porém, de qual conhecimento estamos falando? O que, de fato, significa amar o saber? Trata-se de amar todo saber ou um tipo específico de sabedoria? Costuma-se dizer que o saber que a filosofia ama é o saber em geral, isto é, a ideia mesma de querer saber e não o saber em si. Isso significa querer aumentar e expandir constantemente o conhecimento que temos sobre as coisas do mundo, levando a nossa sabedoria o mais próximo possível da totalidade. A ideia de saber da filosofia, aquilo que ela ama, está conectada com uma pretensão de totalidade, mesmo que não se saiba se isso pode ou não ser alcançado. O saber filosófico é uma tentativa de ascender até o todo, até ao absoluto. É um tipo de amor ao absoluto. Um desejo de superar todas as mediações e chegar até o absoluto. Em muitos momentos na história da filosofia esse todo, esse absoluto sempre buscado e nunca esgotado, foi identificado com a ideia de “ser”.

Os antigos podem até divergir sobre a forma com que chegamos até esse conhecimento da totalidade. Parmênides era cheio de confiança e acreditava que nosso acesso ao ser era total, através de uma intuição simples. Para este autor, a compreensão do ser não careceria de qualquer dificuldade (GRENET, 1970, p.17). Porém, outros, como por exemplo Empédocles, acreditavam que a aproximação com o ser era extremamente difícil, pois nosso conhecimento era dependente de uma experiência sempre limitada. Era preciso um grande esforço para que, passo a passo, acabamos explorando toda a realidade. Com Platão surgiu a ideia de que o real se dividia em duas zonas: uma cheia de luz e verdade e outra repleta de sombra e erro. Por isso, para chegarmos até o ser, segundo o platonismo, precisamos superar o sensível e ir em direção ao suprassensível. Já Aristóteles se opõe ao platonismo e se recusa a separar o real em zonas: nosso contato com o ser pode aparecer também no mundo sensível (GRENET, 1970, p.17).

Apesar de todas as diferenças sobre o tema, temos pelo menos um detalhe em comum: os antigos estavam convencidos de que há pelo menos um pequeno ato de conhecimento, pelo menos um pequeno contato com o ser no coração da realidade. Os

antigos filósofos estavam certos de que, apesar da independência do ser – o ser é real e independente do conhecimento que dele temos –, o ser humano está imerso em um mundo em que é capaz de explorar. Para os gregos, como já vimos, o nosso ponto de partida não era uma ideia, uma dúvida, ou um pensamento. Era uma presença, uma presença diante do ser, uma presença diante de uma totalidade da qual somos apenas uma parte. Ou seja, a experiência com o ser é uma experiência primordial, que implica todas as demais, sendo sua condição de possibilidade.

De qualquer forma, desde a origem da filosofia e da questão do ser, a presença do homem diante do ser foi um tema secundário da metafísica. O ser humano não pode esquecer que ele mesmo é uma parte deste ser que ele interroga. A pergunta pelo ser pressupõe o ser que pergunta. O ser que buscamos, já o temos em nós; “O homem pergunta. Isto é algo de último e irreduzível. Na existência humana, a pergunta é aquele fato que exclui absolutamente ser substituída e reconduzida a um outro fato, ou seja, de ser redimensionada como algo derivado e provisório” (RAHNER, 1963, p.73)⁴.

Isto é, desde o mundo grego é suposto um tipo de relação entre o ser humano e os entes que precede qualquer relação de conhecimento. Foi nesse contexto que Aristóteles disse a famosa frase no *De Anima* (III 431 b 21) “a alma é de certa forma todas as coisas” (apud Stein, 2003, p.89). Dizer que a alma é de certa forma todas as coisas é refletir sobre o nosso acesso ao ser. E é por isso que, no século passado, Heidegger disse que o ser de alguma forma é um dom, um dom dado ao ser humano. Isto é, o ser se dá ao ser humano, ele se oferece por excelência ao ser humano. O ser humano é assim como é pelo dom do ser, porque está aberto ao mundo, por que está na verdade do ser. Esse é o dom originário que, segundo Heidegger, o ser dá ao ser humano, e é por isso que, segundo Aristóteles, a alma é de alguma forma todas as coisas. Na explicação de *Welte*:

O ser se dedica, se oferece e se descobre à essência do homem enquanto essência própria e sua. E o homem é, por sua essência, ligado a esse dom e a esse desvelamento do ser. Heidegger chama essa conexão entre homem e ser de *Ereignis*, acontecimento-apropriação.

⁴ “El hombre «pregunta». He aquí algo último e irreductible. La interrogación es en la existencia humana aquel factum, que se resiste en absoluto a ser sustituido por otro, a ser reducido a otro factum y a ser así desenmascarado como derivado y provisional. Pues todo poner en cuestión a la interrogación es de nuevo el planteamiento de una pregunta, y por tanto una nueva forma de la misma interrogación. Así, la pregunta es por de pronto el único «tener que...», la única necesidad, lo único incuestionable a lo que el hombre interrogante se ve atado, el círculo único en el que el preguntar del hombre se ve prisionero, la única aprioridad por la que es arrastrado. El hombre pregunta necesariamente”

Essa palavra designa tanto o descobrimento e o resplendor do ser, sua aparição do fundo do desvelamento e a dissimulação, com a sua chegada no homem e sua apropriação (apud Stein, 2003, p.233).

O ser é como que o coreógrafo de nossa dança filosófica. E, dessa forma, a noção de “amor ao saber” está ligada com o dom originário do ser, e por assim implica em uma eterna busca, algo que nunca se encerra. Sendo assim, se um dia alcançarmos o conhecimento do todo, já não teria mais sentido a própria atividade filosófica. Por isso que para Platão a filosofia é sempre uma *aspiração*: é amor, é o amante que ama o que não possui, que busca aquilo que lhe falta. Amar o saber é desejar o conhecimento do ser absoluto, mas saber que isso implica sempre um fracasso, pois ele só existe na medida em que não pode ser alcançado. Portanto, na filosofia, sempre que acreditamos encontrar a sabedoria, novas perguntas nos aparecem e multiplicam-se as nossas incertezas; quanto mais nos perguntamos, mais perguntas aparecerão.

Quando Platão, em seu *Banquete*, nos contou a origem de Eros (deus grego que simboliza o amor), ele nos disse que este deus é filho de Penía (deusa da pobreza, da carência, da falta) e Poros (deus da riqueza). O amor, segunda essa narrativa, sendo filho da pobreza e da riqueza, é uma tensão aberta que nunca se vê satisfeita. A filosofia enquanto amor ao saber também leva essa dualidade e esse paradoxo: buscamos um saber que cada vez que parece que o alcançamos nos escapa e nos coloca novas perguntas. Então a filosofia nunca chega a lugar nenhum? O amor filosófico é um amor inútil? Para que serve amar se nunca vamos possuir aquilo que amamos?

Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar — pois vinho ainda não havia — penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e

no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. Eis com efeito o que se dá. Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio — pois já é —, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso (PLATÃO, 1991, p.76).

Na filosofia estamos de fato na busca por aquilo que sabemos que não vamos encontrar? O ser nunca se esgotará em um discurso? Cada vez que encontramos a resposta, novas perguntas são geradas. Quando tudo nos parece fechado e sem fissuras, desperta-se a suspeita. Por essa razão que o amor grego tinha essa conexão essencial com a falta, e, com isso, com algo que constantemente se busca. Platão já disse que só amamos aquilo que não possuímos, e assim exaltou o caráter limitado e faltante do ser humano. Portanto, amar o saber, no final das contas, é assumir a dor e a angústia que provoca a consciência de nossa finitude e fragilidade. Necessitamos possuir a sabedoria total ainda que saibamos que ela não existe.

Porém, qual a utilidade de perseguirmos algo que sabemos que não vamos encontrar? Se sabemos que um ônibus não nos levará a nenhum lugar, certamente não embarcaremos. Na vida cotidiana os critérios são claros, objetivos e, sobretudo, efetivos. Na filosofia os critérios são outros. Há como que algo sem finalidade objetiva, ou como costuma dizer Derrida: a busca por algo que é *impossível*. Então, novamente, por que? Por que perseguimos fins que sabemos impossíveis? Quando Derrida fala do impossível, ele não está retomando o debate clássico sobre o valor da utopia e sua plausibilidade, já que aqui desde o começo fala-se de algo que se sabe impossível. Trata-se mais de uma reflexão sobre a impossibilidade. Talvez a filosofia não seja mais do que essa reflexão sobre o impossível.

Quando o impossível se converte em possível, o acontecimento que tem lugar é a possibilidade do impossível, uma forma paradoxal do acontecimento. Ou seja, se um acontecimento ou uma teoria é possível (condições de possibilidade: explicação, desvelar, revelar, realizar o que já era possível) em novos contextos. (DERRIDA, 2001, p. 302-306).

No entanto, se já sei de antemão que esse ônibus chamado “Filosofia” não chegará nunca a seu destino, por que devo embarcar? Se sei previamente que de tudo que leio muito irei esquecer, por que ler? Se já sempre sei que vou morrer, por que viver? Se sabemos que o objeto amado não possuído, por que amamos? Não deixa de ser um tipo de jogo. Mas “jogo” no sentido que Derrida utilizava a palavra: ir removendo lentamente as coisas do seu drama cotidiano, sua densidade, sua utilidade, sua servidão imediata, sua suposta naturalidade e estabilidade. Jogar, como as crianças que tomam qualquer objeto da casa e transformam-no incessantemente em outra coisa, e o objeto nunca é aquilo que se supôs que deveria ter sido. Benjamin trabalhou essas questões em um texto sobre a linguagem chamado *Doutrina das Semelhanças* (BENJAMIN, 1989, p.108).

Benjamin ainda teorizou sobre o *flâneur*, o tipo literário de Baudelaire que passeava pela nova urbanidade de Paris do século XIX. O *flâneur* se deixava levar pela multidão que caminhava pela cidade, mas para que a cidade o surpreenda e, dessa forma, poder romper com certa estrutura que organiza a normalidade com fundamentos estanques. Da mesma forma que as poesias surrealistas, que Benjamin tanto gostava, em que uma palavra surge para surpreender e romper com sequência esperada no poema, o *flâneur* também rompe com a lógica utilitarista da cidade. Ele caminha sempre sem direção, como os bêbados da Lima e Silva, porque não segue lógica nenhuma. A lógica de seu caminhar sem rumo é romper com a objetividade e a utilidade dos caminhos.

A rua se torna moradia para o flâneur que, entre as fachadas dos prédios, sente-se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes. Para ele, os letreiros esmaltados e brilhantes das firmas são um adorno de parede tão bom ou melhor que a pintura a óleo no salão do burguês; muros são a escrivaninha onde apóia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho observa o ambiente (BENJAMIN, 1989, p.35).

Talvez a filosofia tenha algo desse distanciamento permanente de uma primeira função suposta, como o caminhar do *flâneur* ou o dançar no bar de um *hostel* em Punta del Este. Distanciar-se em um ato de ressignificação, em cada enfraquecimento de sentido. A ideia derridiana de uma “justiça sempre porvir” também tem esse sentido de realizar ações que buscam uma finalidade que sabemos impossível. “Justiça porvir”, “jogo” e “impossível”, todas figuras da filosofia de Derrida. Todas apontam para a inutilidade da filosofia. A filosofia, desta forma, se mostra uma tarefa profundamente

inútil. Ela não serve para curar doenças, para construir prédios, para conversar com garotas em uma festa ou para ganhar a Taça Libertadores. Não traz felicidade eterna, não estabelece certezas absolutas e não parece nos ajudar muito no mundo.

E é justamente de sua inutilidade que a filosofia retira a sua grandeza: ela é uma forma de pensar que rompe com a faceta utilitarista de todo fenômeno. Ela questiona a razão de tudo ter que servir para algo. Por que tudo, para ter valor, precisa servir para algo? A filosofia mostra a contingência dos eventos, abre novas possibilidades, mostra que as coisas podem ser de outra forma. Rompe com a ideia de que o critério básico de tudo deva ser a utilidade. A filosofia é inútil porque questiona a utilidade de todas as coisas, questiona o ideal de utilidade como o princípio dominante em nossas vidas. Quando perguntavam para a filósofa Anna Arendt para que servia a filosofia, ela respondia: para que serve servir para alguma coisa?⁵ E é por isso que quem estuda filosofia é visto como excêntrico ou doido: negar o valor da utilidade, fugir do paradigma da utilidade, é ser um estranho, um alienígena, um vagabundo. O melhor exemplo desta má fama da filosofia que podemos encontrar na sua história é a figura de Sócrates.

O método socrático

Querefonte, um amigo de Sócrates, teria perguntado ao Oráculo de Delfos quem era o homem mais sábio de Atenas. O oráculo respondeu que este homem era Sócrates. Quando pensamos a definição de filosofia como *amor ao saber*, vimos que a filosofia é sempre uma intermediária entre a sabedoria e a ignorância. O filósofo está sempre neste meio termo, buscando algo que não pode possuir. A filosofia surge da consciência da própria ignorância e se dirige até uma sabedoria impossível. Por que, então, Sócrates foi escolhido como o mais sábio de Atenas se ele estava sempre neste meio caminho entre a ignorância e a sabedoria? Não faltava gente na Grécia Antiga dizendo saber muita coisa. Não era o caso de Sócrates. Ele só dizia saber que não sabia. Sócrates decidiu investigar e pensar sobre o enigma de Oráculo de Delfos (PLATÃO, 1983, p.71).

⁵ “O problema está na natureza do quadro de referência categórico de meios e fins, que transforma imediatamente todo fim alcançado nos meios para produzir um novo fim, como que destruindo assim o sentido onde quer que este se aplique, até que, no decurso do aparentemente interminável questionar utilitarista: ‘Para que serve?’, em meio ao aparentemente interminável progresso onde a finalidade de hoje se torna o meio de um amanhã melhor, surge a única questão que nenhum pensamento utilitarista pôde jamais responder: ‘E para que serve servir?’” (ARENDRT, 2000, p.115)

Para Sócrates, a filosofia era antes de mais nada um diálogo, uma abertura para a diferença do outro. Diferente dos sofistas, ele não cobrava por suas aulas e ensinava os alunos caminhando pelas ruas de Atenas, sempre escutando e dialogando com aqueles que encontrasse pelo caminho. Sócrates queria saber por que era considerado o mais sábio e passou a interrogar outros que se consideravam sábios. Assim, ele demonstrava que grande parte da sabedoria daqueles que se consideravam muito sábios não tinha fundamento. Debatia, por exemplo, com o chefe do exército sobre coragem e via que uma coisa era dominar uma técnica e outra bem diferente era conhecer os fundamentos conceituais. Os interrogados por Sócrates não aceitaram sua derrota dialética e foram acumulando motivos para persegui-lo. Com o tempo, ele foi sendo visto como um transgressor disposto a destruir todos os supostos sábios de Atenas. Neste método socrático podemos ver um bom registro do exercício filosófico. O amor da filosofia pelo saber é a busca por algo faltante, é a tentativa impossível de nutrir uma carência. Por isso, que o amor filosófico, de certa forma, é uma tentativa de vencer a morte e os limites humanos.

Costuma-se dividir o método socrático em dois momentos: ironia e maiêutica. O primeiro momento implica a tentativa de refutar filosoficamente as definições de outros. Já o segundo implica que qualquer pessoa pode encontrar a resposta correta. Ironia para os gregos implicava um tipo de dissimulação. Era fingir não saber para mostrar que quem não sabe é o interlocutor. Quando Sócrates encontrava seus concidadãos, dialogava minuciosamente com eles e tentava derrubar um por um dos seus argumentos. É claro que Sócrates não fazia isso por diversão. Ele estava buscando a verdade. Sua intenção não era brincar com seu parceiro de diálogo, mas desmascarar a pretensão de monopólio da verdade por parte daqueles que ostentavam o título de sábios. Por isso Sócrates focava apenas nos argumentos e nas supostas certezas das pessoas, para ver suas contradições e seus absurdos. Na explicação de Kierkegaard:

Mas esta senhora não é ninguém menos do que a ironia total que, depois que as pequenas batalhas foram combatidas até o fim, depois que todas as elevações foram arrasadas, percorre com o olhar o nada total, toma consciência de que nada mais restou, ou melhor, que só restou o nada. (KIERKEGAARD, 2006, p. 96)

O primeiro momento do método socrático, sua ironia, era esse: suspeitar das verdades estabelecidas e refutar (encontrando argumentos que derrubam o argumento do outro) permanentemente aqueles que pensavam possuir a verdade. No entanto, isso não

é tão simples quanto parece. Sócrates não refutava se apoiando em algum tipo de autoritarismo. A refutação do filósofo era pedagógica: buscava que o refutado se desse conta do erro cometido, quebrando seu conhecimento seguro em mil pedaços. A ironia socrática, portanto, implicava em ir levando durante o diálogo o refutado a perceber por conta própria seus próprios erros.

O segundo momento do método de Sócrates, a maiêutica, era comparado com a arte de fazer parir, de dar à luz a uma ideia, algo que era bem próximo ao filósofo, já que sua mãe foi parteira. Maiêutica seria a tentativa de guiar alguém até o saber. Guiar alguém para que encontre a verdade que ele não sabe ainda que é capaz de conhecer. Esse era um pressuposto de Sócrates: todos têm a condição de alcançar o conhecimento. Apenas precisam ser guiados por outro. Todo mundo nasce com o potencial de compreender a verdade. O necessário é apenas um método de educação correto.

No *Mênon* de Platão, Sócrates interroga um escravo para demonstrar que ele também é capaz de compreender o Teorema de Pitágoras. O escravo, como todo escravo da época, era considerado ignorante e incapaz de conhecer. Sócrates, através de exemplos, imagens e comparações, fez o escravo compreender que ele também poderia conhecer a verdade. O que pode nos fazer pensar: quem são os considerados ignorantes de hoje e que a filosofia pode também levar a conhecer a verdade?

Repara ahora cómo, partiendo de esta duda va á descubrir la cosa, indagando conmigo; aunque yo no haré más que interrogarle, sin enseñarle nada. Observa bien por si llegas á sorprenderme enseñándole ó explicándole algo; en una palabra, haciendo otra cosa que preguntarle lo que piensa.

Tú, esclavo, dime: este espacio, no es de cuatro pies? ¿Comprendes?
(PLATÃO, 1971, p.314).

A frase mais conhecida atribuída ao filósofo é aquela que dizia que ele nada sabia: “*Só sei que nada sei*”. Sócrates não entendia o porquê de ser considerado o mais sábio dos homens, pois ele só afirmava saber que nada sabia. Ele apenas sabia que não sabia nada em sentido absoluto. Seu único compromisso era com o diálogo e com a abertura ao outro que sempre pode nos transformar. “*Só sei que nada sei*” é uma das frases mais estranhas da história da filosofia. Se eu sei que não sei, então não sei nada. Mas eu sei que pelo menos não sei, então há algo que eu sei, e, logo, é falso que não sei nada. Se há algo que eu sei (sei que nada sei), como posso dizer que não sei nada? A frase parece cair numa autocontradição. Seria como dizer “*só chove quando não chove*”.

No entanto, com essa frase Sócrates queria dizer que tinha consciência de que o seu conhecimento é sempre parcial, que sua sabedoria nunca é definitiva. É como se Sócrates falasse “em termos absolutos e finais, eu não sei nada”. Só sei que nada sei implica que não temos (e quem sabe nem poderemos ter) o conhecimento total do ser.

Essa frase de Sócrates pode muito bem definir a relação que estamos estabelecendo com a filosofia desde o início de nosso artigo: a filosofia busca o conhecimento do todo, mas diante da expectativa de conhecer tudo, só sabemos que não sabemos nada. Resta-nos buscar indefinidamente e sempre de novo a sabedoria, em uma dança inútil e sem fim. Porque sempre há mais para saber. Conquistamos o saber e logo o perdemos. Todo mundo é um pouco sábio e um pouco ignorante. Somos um meio termo e algo que está sempre a caminho. Habitamos sempre essa ambiguidade fundamental. A frase “só sei que nada sei”, desde a Grécia Antiga, nos convida a pensar que nossa compreensão do ser é sempre contingente e nunca se estabiliza. E isso, num tempo em que o pensamento estanque e binário parece imperar cada vez mais, não é pouca coisa.

Considerações finais: mais uma vez, o impossível

A filosofia que alcança seu objetivo (a sabedoria), deixaria de ser filosofia. A sabedoria é justamente esse fim buscado que, em sua impossibilidade, guia a filosofia em sua práxis e que constantemente foi referido pelos filósofos através do vocábulo “ser”. O impossível de Derrida, portanto, não se apresenta como uma fantasia inútil que paralisa as nossas ações, mas pelo contrário: apenas se detém o pensamento utilitarista que vive da possibilidade de encontrar as suas respostas. Mais uma vez: para que fazer a filosofia? O problema é sério: nunca vamos encontrar a sabedoria que buscamos porque sabemos que ela é impossível. O exercício da filosofia é movido por essa situação paradoxal, pelo menos um pouco absurda: buscamos um saber que sabemos impossível.

Porém, o que é, realmente, o impossível? É tão somente a negação do possível? Podemos perguntar ontologicamente: o que veio antes, o possível ou o impossível? De acordo com a linguagem, o impossível – por começar com um prefixo privativo – parece apenas estar negando o possível. Trata-se tão somente de uma dicotomia entre possível e impossível?

O binarismo foi a forma de pensamento que Derrida afirmava imperar na tradição metafísica: as coisas se apresentam apenas com duas possibilidades; sua

possibilidade e sua impossibilidade (entendida apenas como a negação da possibilidade). Olhar uma parede, ou dançar em um baile, seria uma atividade útil ou inútil. Não existia uma terceira possibilidade. Todo pensamento metafísico dicotômico, segundo Derrida, foi construído na solidificação de certos conceitos a partir dos quais se podia derivar todas as conexões possíveis.

Para que esses valores contrários (bem/mal, verdadeiro/falso, essência/aparência, dentro/fora, etc.) possam se opor é preciso que cada um dos termos seja simplesmente exterior ao outro, isto é, que uma das oposições (dentro/fora) seja desde logo creditada como matriz de toda oposição possível (DERRIDA, 1997, p.50).

A nossa forma de ver a filosofia faz com que coloquemos mais o acento no “amor” no que no “saber” para pensar o que é a filosofia. Mas isso nos conduz ao problema da inutilidade do pensamento filosófico (tão inútil quanto dançar) e isso nos levou, por sua vez, até o problema derridiano do impossível. A inutilidade e a impossibilidade da filosofia não devem ser pensadas unicamente como as oposições de útil e possível. Estamos falando de significados diferentes. Devemos pensar o impossível aqui mais como uma *delimitação do possível* do que como um oposto seu. É isso que faz com que o possível se expanda todo o tempo.

As fronteiras entre o possível e o impossível, dessa forma, não são tão claras quanto a metafísica tradicional nos fez pensar. A lógica binária funciona na medida em que parte de lugares estanques. Com essa lógica binária, o mundo é aquietado e as coisas são ordenadas e estabilizadas. O impossível filosófico, pelo contrário, faz explodir o mundo: faz do mundo mundos abertos, mostra que toda palavra é também múltiplas palavras, ensina que o ser se diz de múltiplas formas. Por isso, a tarefa da filosofia, mais do responder os porquês, é formular sempre porquês ainda não formulados. E é por essa razão que a questão do ser, retomada por Heidegger, não chega nunca a uma resposta final. Perguntar pelo ser não carrega nenhuma intensão de estruturar-se em uma pergunta que busca sua resposta – apenas emerge como uma questão necessária e fundamental toda vez que o ser humano se encontra de tal modo coisificado que esquece o ser das coisas, isto é, esquece a abertura constitutiva de tudo o que há.

Todo ente é no ser. Ouvir isto, soa para nossos ouvidos trivial, se não ofensivo. Pois, que o ente pertença ao Ser, ninguém precisa se preocupar com isto. Todo o mundo sabe: ente é aquilo, que é. Qual a

alternativa para o ente a não ser esta: ser. E, no entanto: justamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no brilhar do Ser apareça o ente, isto punha os gregos, e eles, por primeiro e eles somente, no espanto. Ente no Ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso (HEIDEGGER, 1991, p.17).

No prefácio de sua tese de livre docência, *Origem do Drama Barroco Alemão*, Benjamin (1984, p.67) colocou a filosofia numa zona imprecisa entre a ciência e a arte. Por um lado, dado seu forte viés racional e argumentativo, ela está próxima da ciência; por outro lado, em virtude de sua tematização de conflitos existenciais, ela se assemelha a arte. Assim, filosofia não consegue ser nem uma ciência em sentido estrito e tampouco alguma prática artística claramente definida. Benjamin nos desafia a pensar a filosofia como um “nem”: nem ciência e nem arte, porém algo que oscila entre as duas. A filosofia é como aquele personagem de Camus que espera na estação um trem que sabe que não vai chegar: nem vai e nem vem. Apenas uma espera. A espera de nada. A espera pelo Nada. Uma dança.

Fazer filosofia é também uma maneira de usar a linguagem, uma utilidade possível das palavras. Richard Rorty dizia que a filosofia é um gênero literário, uma maneira de escrever (DAL FORNO, 2017, p. 25). Isso se deve muito ao lugar que ela ocupa entre a ciência e a arte. Em todo caso, é próprio dessa maneira de escrever ou de construir o sentido usar a linguagem para apresentar um texto que subverta outros textos, rompendo seus limites. Pode ser que a filosofia não seja mais do que isso: um tipo de escrita que deseja levar todo o discurso contra seus próprios limites. Mais uma vez, o impossível. Dito isso, o que fazer? Podemos terminar citando Benjamin: “Que a dança comece!”.

Referências

- ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften I-VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.
- _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.p.47.
- _____. *Charles Baudelaire um Lírico no Auge do Capitalismo*. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.p. 35. (Obras escolhidas III).
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 4 ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas I)

- BLANC, M. F. *Introdução à Ontologia*. Lisboa: Instituto Piaget
_____. *Metafísica do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- DAL FORNO, R. *Ironia e ceticismo: a desconstrução como o riso da filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. PedroLeite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.
_____. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. 2 ed. São Paulo: Iluminuras, 1997.
_____. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.
- GILSON, E. *O ser e a essência*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e outros. São Paulo: Paulus, 2016.
- GRENET, P.B. *Ontologia: curso de filosofia tomista*. Barcelona: Editorial Herder, 1970.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1991.
_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, [s.d.].
- KIERKEGAARD, S. O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução, Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006
- PLATÃO. O Banquete in: Os Pensadores, Rio de Janeiro: Ed. Abril, 1978.
_____. *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 4, Madrid 1971.
_____. *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução de José Trindade dos Santos. 4 edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- RAHNER, Karl. *Espírito en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*; Tradução de Alfonso Alvares Bolado, Barcelona: Editorial Herder, 1963.
- RORTY, R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007 (Coleção Dialética).
- SCHNEIDER, P. R. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. (COLEÇÃO FILOSOFIA)
- STEIN, E. *Uma breve introdução à filosofia*. 2 Ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2005
_____. *Nas proximidades da antropologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003