

**UNIVERSIDADE ESTATUAL DE CAMPINAS**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**TESE DE DOUTORADO**

**A Filosofia e seus usos: crítica e acomodação**

Autora: Marli Aparecida Pechula

Orientador: Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida por Marli  
Aparecida Pechula e aprovada pela comissão julgadora.

Data: 26/02/2007

Assinatura: .....

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

---

---

---

---

2007



## RESUMO

A idéia de utilizar pensamentos ou teorias filosóficas para solucionar problemas, conflitos ou crises existenciais dos indivíduos tem conquistado adeptos no mundo todo. Inaugurada por Gerd Achenbach, na Alemanha, em 1981, essa idéia encontrou ressonância na França, com Marc Sautet; nos EUA, com Lou Marinoff; no Brasil, com Lúcio Packter, além de estar presente em vários outros países. Esses autores alegam que na Academia, a filosofia foi reduzida à uma produção intelectual para poucos, ou quase ninguém, e garantem que a nova forma como eles a propõem, possibilita sua utilização prática e, portanto, o retorno à sua verdadeira origem.

São muitas as possibilidades de investigação a respeito dessa nova forma de compreender a filosofia e das práticas profissionais que dela brotam. O nosso trabalho procura mostrar que tanto a concepção de filosofia como a prática dos filósofos expressadas pela proposta de uma "filosofia prática" são equivocadas. A concepção de filosofia subjacente nesta proposta está tão distante da Filosofia em seu sentido cultural grego, quanto o está o filósofo "terapeuta", "médico da alma" ou "conselheiro", do filósofo, educador político, do período clássico grego.



## **ABSTRACT**

The idea of using philosophical thinking or theories to solve individual problems, conflicts or existential crises has found followers all over the world. Starting with Gerd Achenbach in Germany, in 1981, the concept was developed in France, with Marc Sautet; in the USA, with Lou Marinoff; in Brazil, with Lúcio Packter, and it has been present in other countries as well. These authors claim that Philosophy has been reduced to an intellectual production of very few, or almost no one, in the academy, and they guarantee that their proposal leads to daily use, and, therefore, takes it back to its classical roots.

There are many possibilities of investigation of this new way of understanding philosophy and the professional practices that come from it. This work shows that both the concept of philosophy and the philosophers' practice expressed in a proposal of "philosophical practice" are equivocal. The underlying concept of philosophy in this proposal is as distant from Philosophy, in its Greek cultural sense, as the "therapy philosopher", "the soul doctor" or "counselor" is from the philosopher, the political educator, in the classic Greek period.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I.....	9
A "filosofia prática" proposta por Marc Sautet - o exemplo francês .....	9
1. A filosofia no bar .....	10
2. A filosofia no Consultório: .....	17
2.1 - Alguns exemplos de casos tratados no consultório: .....	21
3 - Justificativas de Sautet para sua prática filosófica: .....	24
CAPÍTULO II.....	37
O aconselhamento filosófico de Lou Marinoff - o exemplo norte americano.....	37
1 - A quem é indicado o aconselhamento filosófico. ....	38
2 - A justificativa para o aconselhamento filosófico:.....	39
3 - A realização do aconselhamento filosófico e o método PEACE:.....	47
4 - Indicação de pensadores ou pensamentos filosóficos para solucionar problemas cotidianos.....	52
4.1 - Alguns exemplos de casos solucionados com o aconselhamento filosófico.....	60
4.2 O aconselhamento filosófico também pode ajudar a lidar com conceitos amplos. ....	68
a) - A questão da ética e da moral: .....	68
b)- A necessidade de sentido e significado para a vida: .....	70
c) - A questão da morte: .....	74
5 - Outros exemplos de "práticas filosóficas".....	75
a) - Os "Cafés de Filósofos": .....	75
b) - O "Diálogo Socrático": .....	77
c) - O filósofo praticante na orientação organizacional: .....	79
6 - Indicações de "recursos complementares" .....	81
CAPÍTULO III .....	83
A Filosofia Clínica de Lúcio Packter - o exemplo brasileiro.....	83
1 - Filosofia Clínica - definição .....	87
2 - A quem é destinada a filosofia clínica.....	89
3 - Os fundamentos da Filosofia Clínica.....	89
4 - O método de trabalho em Filosofia Clínica:.....	101
4.1 - O processo de trabalho no consultório: .....	103
5 - A formação do filósofo clínico.....	120
CAPÍTULO IV .....	125
A oposição entre a Filosofia grega e a "filosofia prática".....	125
1. "Filosofia prática": um retorno às origens da Filosofia?.....	125
1.1 As origens do pensamento filosófico: a passagem da mentalidade mitopoética para mentalidade filosófica.....	127
1.2 - As preocupações dos primeiros filósofos .....	135
1.3 O ideal educativo da filosofia, a <i>paidéia</i> .....	142
a. Os Sofistas .....	142
b - Sócrates e o ideal educativo para a <i>alétheia</i> .....	146
1.4 - A "filosofia prática" não representa um retorno à Filosofia tal como se originou.....	158
2. Do filósofo formador político ao "filósofo praticante" .....	161
2.1 - A crítica de Platão à educação tradicional grega: à poesia, à sofística e à retórica. ....	162
Conclusão .....	177
BIBLIOGRAFIA.....	191



## INTRODUÇÃO

A idéia de utilizar pensamentos ou teorias filosóficas para solucionar problemas, conflitos ou crises existenciais dos indivíduos tem conquistado adeptos no mundo todo. Inaugurada por Gerd Achenbach, na Alemanha, em 1981, essa idéia encontrou ressonância na França, com Marc Sautet; nos EUA, com Lou Marinoff; no Brasil, com Lúcio Packter, além de estar presente em vários outros países.

Esses autores entendem que praticar a filosofia significa refletir sobre os problemas cotidianos das pessoas. Essas reflexões podem ser sobre qualquer assunto que as interesse, seja a alguém individualmente, seja a um grupo de pessoas. Para os casos individuais, a reflexão poderá ser realizada em um consultório com a orientação de um profissional – que Sautet chama de "filósofo praticante"; Lou Marinoff diz ser "conselheiro filosófico"; e Lúcio Packter denomina de "filósofo clínico".

Para grupos pequenos (de 5 a 10 pessoas), os autores recomendam que a reflexão seja realizada em forma de seminários que poderão durar de um a dois dias. Para grupos com números de participantes indeterminados, a reflexão poderá ocorrer em forma de debates realizados em bares ou cafés, sob a orientação de um "filósofo praticante".

Para o primeiro caso, a reflexão será desenvolvida a partir do problema ou da questão que aflige a pessoa que procura pela ajuda do "filósofo". Para os demais casos, serão estabelecidos temas escolhidos pelo próprio grupo.

Seus mentores afirmam que suas práticas filosóficas representam a libertação da filosofia da redoma em que se encontrava no mundo acadêmico e resgatam a sua verdadeira origem: a de se preocupar com as questões que verdadeiramente interessam aos seres humanos. Assim, consideram eles, estão devolvendo a filosofia ao povo – tal como era nos tempos de sua gênese, na Ágora. Insistem que na Academia, a filosofia foi reduzida a uma produção intelectual para poucos, ou quase ninguém, e garantem que a nova forma como a propõem, possibilita sua utilização prática e, portanto, o retorno à sua verdadeira origem.

Essa nova concepção ou utilização da filosofia tem conquistado espaço, sobretudo em meio à classe média, facilitando a produção e venda de uma enorme quantidade de livros, lotando bares e cafés, e instigando a instalação e multiplicação de consultórios onde se vendem "sessões de filosofia". No caso brasileiro, também tem conquistado algum espaço no meio acadêmico – alguns centros regionais de formação em Filosofia Clínica tem firmado convênios com Faculdades de Filosofia.

Nessas faculdades, a filosofia clínica passa a constar como disciplina obrigatória ou optativa da grade curricular do curso, podendo, ainda, ser oferecida como curso de extensão universitária<sup>1</sup>.

De fato, parece que nos últimos anos a Filosofia ganhou importância e reconhecimento jamais vistos, fora dos muros da academia. Não é difícil ouvirmos nos discursos de empresários e educadores indicações sobre a sua importância – leia-se utilidade – para a vida cotidiana, em todos os seus aspectos. Além dos exemplos de filosofia vendida em consultórios ou oferecida em cafés, as ofertas de cursos livres e palestras que evocam a filosofia têm se tornado cada vez mais frequentes e, segundo algumas reportagens, constituem ótimo negócio para seus empreendedores.

A reportagem *Filosofia para todos*, publicada na Revista Época (16 de maio de 2005: 75-6) mostra que cursos de Filosofia têm atraído a atenção de um público de classe média e faixa etária heterogênea. Como exemplos, a citada reportagem indica os cursos de filosofia oferecidos pela Casa do Saber, em São Paulo, e o Instituto Mukharajj Brazilian, no

---

<sup>1</sup> Exemplos desses convênios são encontrados na Faculdade de Filosofia São Camilo (São Paulo) onde a filosofia clínica consta como disciplina oficial da grade curricular do curso de Filosofia; na Universidade Federal do Espírito Santo (Vitória) aparece na grade de disciplinas optativas; na PUC-Campinas ela é proposta como curso de extensão universitária.

Rio de Janeiro. Aponta que mesmo cobrando mensalidades altas (a Casa do Saber cobra mensalidade de até R\$ 1.200,00), esses cursos possuem um grande número de alunos freqüentadores e uma vasta lista de espera – a Casa do Saber conta com 723 alunos matriculados e 104 aguardando vagas. Na mesma linha, o Instituto Mukharajj Brazilian quadruplicou o número de alunos em três anos.

Para o coordenador desse Instituto, o motivo do crescente interesse pela filosofia é porque *"as pessoas estão chegando à conclusão de que a ciência e a religião não são suficientes para todas as questões, que a resposta está em nós mesmos"*. Para o Diretor da Casa do Saber, Mário Vitor Santos, essa procura não se deve a uma "facilitação" da filosofia, mas ao fato de as pessoas estarem em busca de essência: *"a filosofia é um instrumento para que se possa pensar com maior rigor as questões da vida"*. A "filósofa" Viviane Mosé considera ser necessário tornar mais "digeríveis" os densos textos filosóficos, enquanto o professor do curso de autoconhecimento, Olavo Porto, afirma não se tratar de auto-ajuda, pois *"a filosofia não dá a receita, instaura o inquérito"*. No depoimento da aluna, Maria de Lourdes Valle, o curso a ajudou conhecer melhor a si mesma e aos outros: *"aqui eu aprendi, por exemplo, a ver o outro como um ser diferente, não esperar dele as mesmas reações que eu teria. O curso me deu a visão de que cada um tem as suas necessidades"*.

Essa mesma reportagem diz que o Instituto Nova Acrópole, com 26 filiais espalhadas pelo país, oferece a primeira aula grátis para desmitificar a idéia de que um curso de filosofia seja muito complexo e, com isso, tem conquistado 200 novos alunos cada mês. Entre os cursos que oferece não figuram somente filósofos como Sócrates e Platão, mas também aulas de nei kung – arte marcial filosófica dos chineses. A reportagem aponta também que, no Brasil, além desses cursos de filosofia, existe a Filosofia Clínica criada pelo gaúcho Lúcio Packter que propõe uma terapia filosófica para ajudar pessoas a lidarem com seus problemas existenciais.

Uma outra reportagem, *"Sócrates no Divã"*, da revista Veja (31 de março de 2004: 64), chama a atenção para os altos custos das consultas e de consultorias que "filósofos" vêm prestando. Seja em seus consultórios particulares, seja dando palestras, estes "novos" profissionais conquistam um mercado inédito, afirma a reportagem. Segundo ela, nos EUA essa prática avança mais que em qualquer outro lugar e alguns profissionais

ganham altos valores pelos seus serviços, como o caso do canadense Lou Marinoff que cobra 100 dólares por consulta, além de faturar com a publicação de livros (um dos quais, *Mais Platão, Menos Prozac*, já foi publicado em 20 países e no Brasil já está na 6ª edição) e de palestras (já fez conferência em Davos, na Suíça, no Fórum Econômico Mundial). O professor de filosofia Tom Morris, autor do livro *If Aristóteles Ran General Motors: the new soul of Business*, ganha 30.000 dólares por palestra de uma hora. O mesmo texto cita ainda outros exemplos como:

– O filósofo suíço, Alain de Botton, que tem utilizado idéias de Sêneca e Epicuro para abordar temas como falta de dinheiro e frustração profissional;

– Os professores da Universidade de Stanford, Ken Taylor e John Perry, que se tornaram famosos com um programa de rádio - *Philosophy talk* - que aborda questões como: “*a mentira é sempre ruim?*”, “*você gostaria de viver para sempre?*”.

– O filósofo Christopher McCullough, na Califórnia, que se utiliza dos princípios estoicos para ajudar grandes investidores a lidarem com as perdas e falências.

Uma outra reportagem - *A Educação da Elite* – também da revista *Veja* (20 de abril de 2005:122-4), volta à temática com a questão dos altos valores cobrados nos cursos livres de filosofia. Aponta, inclusive que um deles – a Casa do Saber – foi apelidado de “Daslusp” referindo-se à clientela classe “A”, composta por celebridades pertencentes ao mundo dos grandes negócios e também artistas famosos, que freqüentam o lugar utilizando grifes da boutique Daslu e pagando altíssimos valores pelos cursos ministrados por professores renomados, vários da USP.

Parece-nos que a filosofia tem se tornado um “rótulo” muito atraente. Observamos que tanto as propostas de uma “filosofia prática”, como a oferta de cursos livres de filosofia, apesar de distintos, têm conquistado um espaço que até tempos recentes não era comum.

Não são poucos os artigos de revistas e jornais que comentam essa disposição para a filosofia na atualidade. Para muitos, esse revival se deve ao fato de que nem a ciência, com seu pragmatismo racional, nem a religião, com sua normatização do mundo, conseguiram responder as questões que estão latentes no mundo moderno.

Para Mário Sérgio Cortella

há um revival da reflexão filosófica. Entre os séculos 15 e 18, ela sofreu um exílio em função do mundo prático que a física trouxe. Mas a supervalorização deste mundo gerou nas pessoas comuns um vazio existencial que só a filosofia pode ajudar a preencher porque as explicações técnico-científicas não são mais suficientes (Folha de São Paulo, 21 de junho de 2001, caderno Equilíbrio, p. 8).

Segundo Olgaria Matos, *"em uma época em que a felicidade é sinônimo de consumo de bens materiais, em que a política encontra-se separada da economia e que tudo passa por uma decisão técnica, a noção de sociedade civil se apaga. E a filosofia aparece para restaurar o sentimento de cidadania"* (idem, p. 9).

A filosofia é colocada em pauta, seja como um conhecimento indispensável à compreensão do mundo moderno, seja como alívio às angústias ou crises existenciais que atormentam o homem ("filosofia prática"). Diz-se que ela pode ajudar a viver melhor, conforme afirma a reportagem do caderno citado.

São muitas as possibilidades de investigação a respeito desse (re)surgimento da filosofia e das novas práticas profissionais que dela brotam. O nosso trabalho procura mostrar que tanto a concepção de filosofia como a prática desses profissionais que advogam a proposta de uma "filosofia prática" são equivocadas. A concepção de filosofia subjacente nesta proposta está tão distante da Filosofia em seu sentido cultural grego, quanto está o "filósofo praticante", "conselheiro filosófico" ou "filósofo clínico", do filósofo, educador político, do período clássico grego.

Iniciamos a apresentação dessa idéia de "filosofia prática" utilizando três exemplos de diferentes lugares do mundo: França, EUA e Brasil. Selecionamos esses três exemplos porque achamos necessário mostrar que esta idéia que indica a filosofia como a solução, terapia ou "remédio" para os problemas e dilemas pessoais está presente em muitos países e reflete uma realidade comum no mundo todo, em época de globalização da economia e mundialização da cultura: a crescente individualização do sujeito.

Os três primeiros capítulos apresentam, respectivamente, os exemplos de "filosofia prática" desenvolvidos por Marc Sautet, na França, por Lou Marinoff, nos EUA e por Lúcio Packter, no Brasil. Mostram como esses autores construíram e justificaram suas propostas de utilizar a filosofia para ajudar as pessoas a lidarem com seus problemas cotidianos.

O objetivo dessa apresentação é mostrar o caráter inovador que tais propostas comportam, ou seja, é nova a idéia de se apropriar de pensamentos e conhecimentos filosóficos para orientar pessoas a buscarem solução para seus problemas ou dilemas individuais (crise existencial, fim de relacionamentos, a morte de um ente querido, desemprego, angústias...), como também é nova a concepção de filosofia subjacente nesta proposta. Inclusive, vale ressaltar que esta idéia de "filosofia prática" nasce ao largo do meio acadêmico.

A nosso ver é o fato de prometer um "conforto pessoal" ou "paz de espírito" o que mais tem atraído as pessoas para os consultórios destes profissionais (não se distinguindo muito de um estilo "auto-ajuda"). Afinal, se cada um pode ser aceito tal como é, ou, se em alguns casos não é necessário transformar a realidade existente, mas apenas a ela se ajustar, então, solucionar qualquer problema transforma-se apenas numa questão de desejo, vontade e disposição (qualquer problema, de qualquer ordem é perfeitamente solucionável quando trabalhado através desta prática filosófica, garantem seus mentores).

Entendemos que essa forma de tratar a filosofia não possui ponto de convergência com a filosofia grega em sua origem. Ao contrário, difere-se sobremaneira desta. Trata-se de uma utilização da filosofia que vai ao encontro de tendências do mundo atual mais do que de uma concepção de filosofia fiel às origens do pensamento grego.

Para defender o nosso ponto de vista, no quarto capítulo apresentamos uma retomada da história da Filosofia focando o contexto em que nasce o pensamento filosófico, as grandes questões que permeavam as preocupações dos primeiros filósofos e também o conflito entre concepções de educação opostas que se colocavam naquele mundo, ou seja, a concepção sofista, de um lado, e a concepção socrática, de outro. Inserida num quadro mais amplo, fica possível perceber o contraste existente entre as atribuições que os criadores da "filosofia prática" conferem à Filosofia, daquelas que, de fato, a caracterizaram em sua origem.

Na conclusão apresentamos algumas considerações sobre as grandes mudanças econômicas e sociais que marcaram o século XX e as conseqüências destas sobre os seres humanos. Mostramos que as leis de mercado e a imposição de que tudo se transforme em objeto de consumo fez com que o ser humano fosse visto apenas como consumidor (ele é o que consome). Como conseqüência, procuramos demonstrar que, em certa medida, a

proposta de uma "filosofia prática" é produto deste contexto e somente nele é que poderá ser explicada. Ainda na conclusão recorreremos ao pensador italiano Antonio Gramsci para mostrar a incidência social e política da reflexão filosófica.

Para a realização deste trabalho foi preciso considerar o problema do que se entende por Filosofia. O que nos colocou diante de uma questão que está além da polissemia que advém "naturalmente" do próprio desenvolvimento das escolas filosóficas, mas, também, implica na sua apropriação por uma lógica que a insere no mundo da mercadoria, de forma direta no mundo midiático, transformando-a em técnica de auto-ajuda. Através de uma proliferação de publicações "comerciais" que "divulgam" idéias filosóficas ela tende a se inserir no que o sociólogo inglês, Giddens, denomina de "sistemas especializados"<sup>2</sup>.

Para fixar uma posição no interior dessa polissemia foi preciso escolher um caminho. Escolhemos o de tomar a Filosofia como atitude frente ao mundo e a história, menos do que a verdade ou não de suas afirmações. Só a partir disso se poderá avaliar a transformação envolvida na utilização que a "filosofia prática" realiza.

Então, a idéia que garante ser possível encontrar um pensador ou um conhecimento filosófico que ajude a orientar na solução de todo e qualquer problema que aflige o indivíduo somente pode ser entendida como produto de uma cultura que levou o processo de individualização (atomização) ao máximo; tudo pode e deve ser apropriado pelo indivíduo, conforme sua vontade. Tudo o que for útil para que o indivíduo se recoloca no mundo, recriado em grande parte pelas necessidades de reprodução do capital e aceite como inevitável as mudanças sociais e culturais em curso, adaptando-se a elas, deve ser usado, inclusive a Filosofia.

A "utilidade" da filosofia estaria, sob esta ótica, em responder, em solucionar as crises do indivíduo no sentido de capacitá-lo a estar no mundo, não como instaurador de questionamentos que predisõem às mudanças, mas capacitando-o de modo a permitir uma compreensão adaptativa ao momento atual.

---

<sup>2</sup> Giddens (2002: 223), sociólogo teórico da pós-modernidade define sistemas especializados como: "*sistemas de conhecimento especializado, de qualquer tipo, dependentes de regras de procedimento transferíveis de indivíduo a indivíduo.*"



## **CAPÍTULO I**

### **A "filosofia prática" proposta por Marc Sautet - o exemplo francês**

No exemplo apresentado por Marc Sautet, o autor procura legitimar sua prática filosófica e sua atuação como “filósofo praticante” – seja na coordenação dos debates no Café des Phares, seja no atendimento em seu consultório, e mesmo na organização de seminários ou viagens – em detrimento da filosofia acadêmica e dos filósofos profissionais pertencentes a esse meio. Para ele, a filosofia, refém do meio acadêmico, teria se distanciado de sua função original – a de refletir sobre as questões cotidianas que de fato interessam aos seres humanos – e se transformado em algo desinteressante e até inútil. Nesse distanciamento da Filosofia de suas origens, ela ainda teria perdido considerável espaço no campo do conhecimento, sendo suplantada pelas demais ciências (SAUTET, 2000: 10).

O autor considera (2000: 11), no entanto, que a Filosofia ainda pode ser resgatada e sua importância restituída. Aliás, segundo ele, esse resgate não seria apenas um desejo, mas, sobretudo, uma necessidade, pois as grandes questões, dificuldades e desafios dos dias atuais, em que se aliam corrupção, miséria excludente, tráfico de drogas,

fanatismo religioso, investigações no campo da genética e armas químicas, entre outras, tornam imprescindível sua recuperação e conhecimento.

Em vista disso, Sautet (2000: 27) apresenta uma proposta de filosofia fora dos muros acadêmicos e independente do conceito tradicional, próprio daquele meio que, segundo ele, não passa de pura erudição e de um intelectualismo que só interessa àqueles que lá se escondem. Ele considera que os "filósofos profissionais", aprisionados no meio acadêmico, se tornaram meros repetidores de seus mestres, afastando a filosofia da sua verdadeira função. Advoga que a filosofia e os filósofos profissionais precisam voltar a se comunicar com o mundo externo e recuperar a função original de pensar o que realmente interessa aos seres humanos. E, que é justamente isso o que ele pretende com sua proposta (SAUTET, 2000: 14-15).

O que seria, então, para Sautet a "filosofia prática"? Ele a apresenta como: 1. os debates ou reflexões filosóficas por ele inaugurados no *Café des Phares*, 2. o atendimento individual, realizado no consultório, criado para atender pessoas desejosas de uma pausa para pensar em suas vidas profissional, afetiva, em seus hábitos, etc. e que sentiam falta de um lugar para isso. Para o autor essas formas de "praticar" a filosofia são pertinentes, porque retomam seu caráter original (de pensar sobre questões do cotidiano das pessoas) e lançam as bases para uma nova profissão: a de "filósofo praticante" (SAUTET, 2000: 54). Mas, confessa que, por serem formas "inovadoras", como também opostas à tradicional visão acadêmica, recebem muitas críticas.

Em seu livro, o autor apresenta cada uma dessas experiências (ou práticas filosóficas), afirmando sua funcionalidade, necessidade e utilidade. Procura, também, defender-se dos constantes ataques que elas recebem, sobretudo via imprensa.

## **1. A filosofia no bar**

O que é praticar filosofia no bar? Esse trabalho, orientado por Sautet, consistia em encontros semanais realizados aos domingos no *Café des Phares* (situado na Praça da Bastilha, na França). Durante duas horas (das 11 às 13), pessoas vindas de qualquer lugar chegavam com o propósito de discutir temas que lhes eram interessantes. Conforme chegavam, acomodavam-se e quando o grupo já estava composto, alguém lançava um tema

– que poderia ser sobre qualquer assunto – e iniciavam a reflexão que, segundo Sautet (2000: 9) se desenrolava “*numa troca incessante de argumentos mais ou menos sólidos, escorados em exemplos mais ou menos pertinentes, destinados a fundamentar tomadas de posição mais ou menos apressadas*”. Passadas as duas horas, um novo encontro ficava marcado para a semana seguinte.

Conforme comentário do próprio autor (2000: 9) a respeito desta prática:

Alguns expressarão certa dúvida quanto à validade filosófica de um debate de bar. Outros sentirão tão somente desprezo por esse pequeno prazer que oferecem a si mesmos alguns parisienses carentes de uma tribuna. E alguns, quem sabe, acharão divertida a iniciativa e quererão saber mais sobre ela.

No entanto, argumenta o autor (2000: 9-10) que, se sua experiência com a "filosofia de bar" pode ser vista como uma inovação que não vai além de "*encontros que não tenham nenhuma importância, que constituam, quando muito, apenas um simples divertimento dominical de solitários desocupados*", ela também pode significar um sinal "*de que a filosofia, a despeito dos que cavaram sua sepultura, tem ainda um belo futuro pela frente e de que o pensamento, a despeito dos pessimistas, está longe de ter sido derrotado*".

Segundo o autor, a filosofia foi empurrada para fora do campo do conhecimento pelos avanços da ciência e substituída pelas ciências humanas no campo da ação. Nada pode deter a sua queda, afirma Sautet (2000:10):

Nem a França nem a Alemanha, as duas nações em que o espírito das Luzes se manifestara de maneira mais intensa, puderam deter sua queda: nem a escola de Frankfurt nem Camus. Nem tampouco Sartre, cujo engajamento político tardio acabou com a escassa credibilidade que ela ainda conservava na cidade; após sua morte, só restou a seus herdeiros a alternativa entre a marginalidade esplêndida e o oportunismo mundano: de um lado Deleuze, Foucault e outros como Baudrillard; de outro, os "novos filósofos". Sem luz e sem calor, a filosofia é hoje tida por uma estrela morta, uma divindade caduca, padecendo o destino que outrora infligiu à religião: parece chegado o momento de deixar essa defunta entregue ao culto devoto da coorte de seus servidores.

Mas, pergunta-se o autor, mesmo que a filosofia tivesse sido de certa forma sepultada, não seria mister resgatá-la? E, em se tratando de reanimá-la, não seriam os debates no *Café des Phares* uma via possível, já que lá se reúnem, todos os domingos pela

manhã, mais de uma centena de pessoas interessadas em debater temas que lhes são interessantes? Afinal, considera Sautet (2000: 10-11), é à filosofia que recorreremos quando nos interessam questões sobre ética, moral, política, etc. E garante que hoje, mais do que nunca, não nos faltariam razões para filosofar.

Dos ataques que acusavam sua prática de “modismo” ou “esnobismo tipicamente parisiense”, pois alegavam não possuir o local – um Café – condições para o desenvolvimento de tal atividade, Sautet defendeu-se, afirmando que nem o barulho da movimentação do café, nem a ruidosa avenida onde ficava, atrapalhavam os calorosos debates que ali aconteciam. E ainda rebateu (2000: 11), concluindo com a pergunta: "*mas de onde veio a idéia de que o exercício da filosofia exige o silêncio e a solidão?*".

Sobre os encontros no café *Des Phares*, embora o autor os defina como "debates calorosos" o que se lê são apenas longas considerações suas sobre os assuntos "debatidos". Pelo menos, foi essa a nossa impressão, uma vez que ele não explicita, nas apresentações dos temas abordados nesses encontros, o que seria fala dos participantes e o que seria a sua própria argumentação.

O primeiro encontro no *Café des Phares*, para “falar de filosofia”, que ele diz ter sido muito numeroso, ocorreu em julho de 1992 e, daí por diante, ao longo de mais de dois anos, chegou a contar com até 150 participantes por sessão. Os primeiros encontros, que a princípio não contavam com mais do que dez participantes, haviam surgido com o intuito de avaliar os comentários a respeito de sua iniciante experiência com a inauguração de um consultório de filosofia. Mas, um dia, em entrevista que concedeu à rádio *France Inter*, fez um breve comentário a respeito desses encontros e isso foi suficiente para provocar uma procura inesperada (2000: 24), “*alguns ouvintes do programa concluíram que havia um ‘filósofo’ à sua disposição nas manhãs de domingo, para dialogar no café da praça da Bastilha*”. Nesse encontro (de julho de 1992) o tema proposto foi a questão da morte, e sobre ele Sautet (2000: 24) comenta que:

Alguém evocou as NDE (near death experiences), experiências de estados próximos da morte, narradas em livros sensacionalistas por pessoas acidentadas ou reanimadas em situações extremas: caberia denegri-las ou, ao contrário, prestar atenção nelas? Abordaram-se as questões do Além e da decadência das civilizações, o prognóstico da morte do sol, a eventualidade da morte do Universo etc. O tempo passou muito depressa.

Na semana seguinte<sup>1</sup>, alguns do grupo retornaram e novos interessados apareceram. O tema sugerido foi a “arte efêmera” e as questões avançaram justamente nas discussões a respeito do que constitui a arte efêmera e se, em sendo efêmera, poderia ser considerada arte (SAUTET, 2000: 25).

As poucas vezes em que faz alguma menção aos participantes desses encontros acabam muito mais revelando sua impressão a respeito do público frequentador, do que ressaltando idéias ou contribuições que aquele teria dado aos debates (SAUTET, 2000:25):

Quem eram aquelas pessoas? Não sei. De situação modesta, discretas, até tímidas, não compareciam para se impor, mas para trocar idéias. Lembro-me de um jovem casal que acabara de se lançar na “criação de eventos” para a promoção de empresas com dificuldades de comunicação: dir-se-ia que eram dois pombinhos, certos de se amar para sempre, à procura de bons materiais para construir um ninho sólido, mas perturbados pelo barulho e pela fúria de tudo o que acontecia à sua volta. Ainda me lembro de uma mulher mais velha, secretária de uma empresa de cosméticos, com um longo passado de sindicalista, cansada mas de espírito muito forte, e que parecia ainda não haver perdido por completo a esperança de tornar o mundo mais justo e mais fraterno. Os outros vão se esfumando em minha lembrança.

Comenta (2000: 26-7) que, enquanto alguns haviam se tornado *habitués*, outros compareciam de forma variável; outros ainda, que estando no Café apenas com a finalidade de beber alguma coisa, não resistiam e acabavam entrando para o grupo que ali se encontrava reunido.

Lembra que não tardaram a surgir, entre os participantes, os que reivindicaram aos debates o intelectualismo que, para eles, era próprio da filosofia e, segundo Sautet (2000: 27), se tivesse deixado por conta deles, os debates teriam por aí se enveredado: “*Dado que se tratava de ‘filosofia’, era importante, pensavam alguns, lidar apenas com conceitos próprios dessa disciplina, recheiar o discurso de referências apropriadas e invocar Kant, Hegel e Heidegger, sob pena de cair na trivialidade da discussão de botequim*”. Neste caso, afirma ele (2000: 27) “*foi preciso frustrar esse clã para dar aos outros o gosto pela filosofia*”.

---

<sup>1</sup> O autor simplesmente passa a narrar outro encontro sem apresentar qualquer conclusão a respeito do anterior.

Os assuntos, afirma Sautet, eram escolhidos na hora, e estava fora de cogitação que se estabelecessem os temas antecipadamente. Queria, de fato, evitar que se escolhessem temas que, certamente, deixariam parte do grupo confuso, sem condições de participação. Inclusive, quando começou a ter que optar por um tema – na medida em que muitos eram sugeridos para um mesmo encontro – sempre fazia questão de escolher aquele que representasse menor risco de “elevar os debates”, e isso acabava por enfurecer aqueles da ala dos “intelectuais” desejosos por abordagens que enveredassem para a filosofia clássica.

Em certa ocasião, conta Sautet (2000: 27), ao ser proposto o tema “a primeira vez” ter sentido um grande prazer ao observar o desamparo dos que ali estavam para ouvir falar do “Bem”, do “Direito”, do “Estado”... Segundo ele, os improvisados debates nos cafés têm essa função: evitar o encaminhamento para uma intelectualidade que impeça as pessoas de participarem. O importante, considera, é dar oportunidade para que pessoas comuns participem, sem se sentirem intimidadas. E afirma serem necessários apenas a disposição e o interesse em refletir sobre questões pertinentes ao cotidiano humano (2000: 27-8).

Sautet (2000, 34) defende que os debates no *Café des Phares* não devem ser vistos “nem como círculos de iniciados”, nem como “grupo de terapia selvagem”, uma vez que eles encontraram sentido próprio. Isso significa que (2000: 34): “*não se fala para fazer os outros calarem, mas para refletir com eles; não se fala de si para contar a própria história, mas para defender uma opinião e submetê-la ao exame de todos*”. Novamente, insiste em que o fato de os temas não serem escolhidos com antecedência não elimina a seriedade dos debates, reduzindo-os a “discussões estéreis”, pois, para ele, todo e qualquer tema é possível ao debate filosófico (SAUTET, 2000: 35):

A filosofia não depende de seus assuntos. Não é uma ‘matéria’ a ser ensinada nem um campo a cultivar; é um estado de espírito, um modo de se servir do próprio intelecto. O filósofo não tem um objeto próprio. Parte das idéias aceitas, das opiniões do senso comum, das ideologias dominantes, das revelações religiosas; das respostas dadas pela ciência, para submetê-las a um exame. Tudo, portanto, é objeto de sua reflexão”.

Apesar das longas exposições que faz sobre os temas, procura demonstrar sua neutralidade na condução dos debates, lembrando uma experiência vivida num deles, em que, chegando atrasado, já encontrou todos a postos e o tema estabelecido: “o tempo”. No entanto, o que se vê em suas anotações é uma longa reflexão em que ele recorre a Kant, evoca de Einstein a Max Planck e lança muitas questões em relação ao tempo e à possibilidade de se falar em sua defasagem. Ao final, conclui (2000: 36-8) que o imprevisto na filosofia não é algo que garante necessariamente facilidade. Compara essa experiência à dos filósofos profissionais que, habituados a ensinar, acabam se acostumando ao fato de serem eles a impor o tema à platéia e por isso têm tanto receio e preconceito em relação ao imprevisto. Afirma (2000: 39) também que, por isso mesmo, os professores de filosofia não mais conseguem correr o risco de errar: *“pois aceitar o debate sobre um ‘assunto’ que não foi preparado é correr o risco de errar”* e, os professores temem ver-se em meio aos apuros que podem passar aceitando correr tal risco.

Sautet assume uma visão a respeito da filosofia, claramente oposta à tradicional, ou, como ele mesmo diz, “profissional”. Segundo ela (2000: 42), a filosofia de bar *“trata-se de uma situação experimental que permite saber se a filosofia serve para aquilo que pretende. Ela pretende alçar seus adeptos acima dos preconceitos”*. E, considera esse o grande desafio e a oportunidade de os filósofos mostrarem que sua “disciplina é boa”. Para ele (2000: 42) o filósofo é muito mais aquele que escuta e questiona o que é dado como certo, seguro: *“o filósofo põe em dúvida aquilo que parece evidente, indubitável, ou que se afirma como mais eficaz, que exhibe sua superioridade em relação à opinião dominante, à opção mais comum”*. Dessa forma, afirma Sautet (2000: 42-3) o filósofo tem pouca possibilidade de ser colocado em “xeque”, pois, na verdade, sua posição está mais para interrogar do que para afirmar: *“Ele não jura nada. Não tem certezas, ou então, é provocador – e, nesse caso é ele quem lança o desafio... Pois a boa posição do filósofo não está em afirmar, mas consiste em interrogar”*.

Para Sautet, a filosofia no bar atrai aqueles que querem submeter seus pontos de vista à apreciação de outros e, dessa forma, saber que valor lhes é reconhecido. Considera, ainda, (2000: 49) que essa prática possibilita à filosofia retornar à sua função inicial: *“aquém do ensino ex-cathedra, ela contribui para expor às claras as contradições*

*veiculadas na opinião pública*”. E que os jornalistas teriam mais a ganhar participando dos encontros, do que procurando denegri-los.

Sautet considera injustas as críticas que foram desferidas pela imprensa a respeito de sua prática filosófica. Colunas de jornais e revistas apresentaram suas considerações a respeito da filosofia no Café des Phares e no consultório: *‘Marc Sautet lançou uma nova moda: a da ginástica de cerebelo’*, dizia-se num artigo... *‘Depois do esporte na calçada e do amor de alcova, é chegada a hora da filosofia de balcão’*, trazia um outro... *‘Que pensar dessas reuniões discretas?’*, escrevia-se numa coluna de modas... *‘Testemunham uma revanche das letras, uma espécie de antídoto racional contra o consumismo dos índices de audiência? Ou serão igrejinhas na moda para privilegiados perdidos? Ou, o que seria ainda mais triste, uma terapia de grupo nos banquinhos e sem dor?’*, podia ser lido num outro artigo. *‘É um pouco de tudo isso com certeza’*... *‘É o advento da cultura self-service. Sem outra serventia senão a que é ditada por suas próprias questões sobre a vida. Frescura’*, concluía outro artigo (SAUTET, 2000: 48).

Do número de participantes à possibilidade de se denominar aquelas conversas como filosofia, os artigos questionavam a nova “prática filosófica” inaugurada por Sautet. Este, por sua vez, trouxe em sua defesa (2000: 49) argumentos que comparam a sua “prática filosófica” a outros eventos tais como: *“as missas da Notre-Dame ou aos concertos de Bercy”*, afirmando que se admira com o estranhamento causado pela reunião de 100 ou 150 pessoas num bar para discutir filosofia, enquanto aqueles eventos reuniam muito mais e não eram por isto questionados ou acusados de “cultura *self-service*”. Alega que toda cultura – teatro, cinema, museu, missas, livros,... – é uma cultura de “auto-serviço”. E, pergunta-se (2000: 49): *“Que nostalgia de feirante foi encontrar palavras para denegrir a saída da filosofia das lojas finas em que ela era vendida até aqui?”*.

Mas, também houve as críticas favoráveis à “filosofia de balcão” (2000: 51-2): um artigo afirmava que a *“filosofia deixa as esferas etéreas da universidade e desce à rua”*, e ressaltava que *“os universitários admitem ser contestados por interlocutores que não estudaram filosofia”*... E, um outro ainda elogiava: *“Aí está, portanto, a aprendizagem da sabedoria de volta à praça pública”*. Porém, elas não foram predominantes. O principal alvo das críticas tecidas pela imprensa apontava para o caráter mercantilista da filosofia de balcão: o que teria levado Sautet a criá-la, teria sido o interesse em ganhar fortunas à custa

da exploração das necessidades daqueles que possuíam muitas interrogações e nenhuma resposta, acusavam estes artigos.

Sautet, mostrou-se profundamente indignado com as acusações tecidas pela imprensa francesa e diz não ver nada em sua prática que a desqualifique ou que o torne um profissional menos digno que qualquer outro (2000: 54):

Resta saber se isso é um escândalo, se é 'alucinante', se faz de mim a vergonha de minha classe, se o debate do Café des Phares não passa de um artifício de marketing, se nas consultas não acontece nada que justifique esse preço por hora, ou se, pelo contrário, não seria hora de multiplicar os locais desse tipo, para de fato restituir à filosofia a vocação que lhe é própria.

E, para defender-se, sobretudo das acusações de que sua prática possuía um forte cunho mercantilista, pergunta (2000: 57): em que a sua reflexão a serviço de um cliente se diferencia da de um professor que se coloca em grande medida à mercê da instituição que o abriga, ou melhor, o emprega?

Reafirma que o que está por trás dos debates no Café é exatamente saber se ainda é mister confiar na razão, se ainda se pode apostar na democracia. E, nesse sentido, considera que as conversas filosóficas semanais representam uma inestimável contribuição para se concluir sobre essa dúvida.

## **2. A filosofia no Consultório:**

Sautet (2000: 59ss) relata também sua experiência com a inauguração de um consultório de filosofia na França. Ressalta que, embora fosse inédita em seu país, essa "prática" já existia em outras partes do mundo<sup>2</sup>. Havia sido criada em 1981, por Gerd Achenbach, na Alemanha. Segundo ele, Achenbach havia se doutorado em Filosofia com uma tese sobre "o prazer e a necessidade", mas entendia que era necessário fazer "algo

---

<sup>2</sup> Em nota, Sautet afirma que a maioria desses consultórios encontrava-se na Alemanha, Áustria e Países Baixos, mas que também existiam na Itália, Espanha, Escandinávia, Estados Unidos, Canadá, um em Israel e um na África do Sul. Informa, ainda, que na França dois outros consultórios haviam sido inaugurados após o seu: um em Nice e outro em Estrasburgo. Lembramos que a publicação de seu livro na França ocorreu em 1997, portanto a afirmação feita pelo autor considera até aquele ano. (cf. SAUTET, 2000: 59 e 299).

mais" pela filosofia – não pretendia dedicar-se aos "eternos seminários" para iniciados – pois intrigava-se com o fato de os filósofos profissionais (leia-se professores e pesquisadores universitários) ficarem ao largo daquilo que realmente interessava aos seres humanos.

Instalou, então, um consultório na região de Colônia, em Bergisch-Gladbach, para realizar sua práxis<sup>3</sup> um método de entrevistas particulares que, no seu modo de ver, recuperava o direito de cidadania da filosofia. Ele afirmava a necessidade de despir-se o máximo possível dos conceitos inacessíveis – próprios do meio acadêmico e que acanhavam as pessoas comuns –, para incentivá-las a expor suas experiências pessoais, para que deixassem fluir sua linguagem familiar. E, neste sentido, o trabalho do filósofo no consultório consistiria muito mais em ouvir do que falar, ou falar apenas o necessário para incentivar o cliente a avançar em suas próprias reflexões (SAUTET, 2000: 59):

Profunda sabedoria! Na consulta, o importante não é o que sabe aquele que é consultado, mas o que pode dizer seu cliente. De que adianta, com efeito, transmitir conhecimentos, quando eles não 'dizem' nada? De que serve falar sem ser entendido? O que as más línguas chamam de 'prostituição' é, antes de mais nada, essa disponibilidade, essa receptividade do filósofo. Isso de modo algum implica o abandono de todo o rigor e de todos os referenciais em benefício do prazer do cliente. Significa apenas que a transmissão da tradição filosófica não é uma precondição, uma passagem obrigatória para se 'formularem corretamente os problemas'. Para tanto, é preciso, antes de mais nada, exprimir-se, ainda que mal, ainda que sem jeito, mesmo empregando termos no sentido errado e mesmo dando excessiva margem ao vazio. E, se o problema é enunciado sem balbucios, com precisão e destreza, mas sem empréstimos retirados da esfera dos conceitos que são habituais nos 'seminários' em voga, por que reclamar?

No consultório, a prática consiste em buscar nos filósofos, idéias que ajudem o cliente a refletir sobre as possíveis soluções dos problemas que o levaram para a consulta. Não se trata de ensinar, mas de, ouvindo o cliente, constatar se o que o aflige é pertinente à filosofia e, a partir daí, indicar as leituras filosóficas que possam ajudá-lo.

Sautet afirma (2000: 66) que a necessidade de respondermos a algumas perguntas relativas ao sentido da vida é intrínseca aos seres humanos: *“o que estamos fazendo na terra; de onde viemos; para onde vamos; se existe outra vida; se a alma morre*

---

<sup>3</sup> O termo *práxis* vem acompanhado de um parêntesis justificando que esse é o termo utilizado no alemão (conf. SAUTET, 2000: 59).

*ou sobrevive ao corpo*”. Segundo ele, embora muitas vezes essa necessidade acabe sendo aplacada pela religião ou, simplesmente, fique afugentada, é comum que, a qualquer momento impactante de nossas vidas, essas questões venham à tona e as respostas ou certezas que possuímos sejam abaladas, impulsionando-nos a buscar novos sentidos e outras diferentes explicações. Mas, para ele, a Filosofia enquanto disciplina escolar ou acadêmica é frustrante, na maioria das vezes, ficando à mercê do professor, o que pode fazer com que o ano escolar seja breve, como pareça interminável, dependendo da relação estabelecida entre os participantes. Por isso, quando nos vemos frente a impasses, não possuímos as bases necessárias onde nos apoiar.

No consultório, a prática filosófica é necessariamente dinâmica, garante o autor. Para demonstrar sua afirmação, relata uma vez em que se viu frente a um cliente que o interrogou abruptamente se ele se importaria com seu suicídio. Não se tratava simplesmente de afirmar se o cliente era vítima de alguma patologia, pois associar sua inclinação ao suicídio a alguma patologia seria ignorar que tantos filósofos o pensaram (e até realizaram), sem que isso estivesse relacionado a qualquer patologia. Lembra (2000: 61) que, no Fédon, Sócrates além de cometer suicídio ainda havia convidado a todos os sábios a segui-lo em seu ato.

No consultório, no entanto, não se tratava de um simples aconselhamento e de dar sua mera opinião a respeito do que lhe havia sido perguntado. A questão era justamente saber se seu cliente estava certo desse desejo. A recomendação foi que lesse o Fédon, e verificasse se o seu impulso de morte se relacionava à mesma motivação apresentada por Sócrates. Mas, como seu cliente não acreditava na imortalidade da alma, não podia dar ao seu desaparecimento o mesmo sentido apresentado por Sócrates. Por fim, o cliente chegou à conclusão de que não deveria morrer, pois não possuía nessa alternativa a mesma convicção que Sócrates, o que, então, invalidaria seu ato.

O autor garante (2000: 20) que em sua prática filosófica no consultório não pretendia tomar o lugar de seus clientes dizendo-lhes o que fazer para solucionar seus problemas, nem tampouco dar respostas para as questões que os afligiam. O consultório havia sido criado para ajudar as pessoas a encontrarem as respostas de que precisassem, mas isso não era o mesmo que ficar a serviço de alguém. O trabalho do filósofo no consultório era muito mais o de intuir qual era a verdadeira questão que seu cliente possuía

e indicar os pensadores que poderiam trazer alguma contribuição no sentido de solucioná-la. Neste sentido, afirma ele (2000: 75), o objetivo do consultório de filosofia era: "*Permitir que meus clientes retomassem a reflexão filosófica, cuja interrupção ou ausência, a meu ver, podia ser uma calamidade*. E, procurando dar legitimidade ao trabalho filosófico no consultório afirma (2000: 80):

O consultório de filosofia é um local onde nos interrogamos sobre a validade do sentido que damos ao palco da vida e ao papel que desempenhamos nele. Fazemos as referências surgirem quando estão apenas latentes e as analisamos quando são explícitas. Um conceito, uma doutrina, um texto, uma obra ou um autor vêm então facilitar o caminho da conversa.

Na apresentação dos casos atendidos em seu consultório de filosofia, Sautet procura mostrar que, nesse trabalho, é possível lidar com qualquer tipo de questão ou dilema, dependendo apenas do interesse e da necessidade do cliente em trabalhar com elas, garante ele. Assim, o assunto pode ocupar apenas uma sessão ou durar até mais de um ano conforme o caso, afirma ele (2000: 81)

“Em cada situação, não apenas a demanda é diferente, mas também a disponibilidade, o vigor mental, a motivação. Ademais, o trabalho pode ser interrompido e retomado. Se nos ativermos a uma comparação gastronômica, não é de lanches ligeiros que se deve falar a propósito da filosofia de consultório, mas de filosofia à la carte”.

No entanto, pareceu-nos que ela também se serve de lanches ligeiros, conforme a necessidade, pois o próprio filósofo relata a experiência com um cliente que solicitou ajuda na elaboração de uma apresentação que preparava sobre Kant e o trabalho foi realizado em uma única sessão.

No consultório, as sessões são individuais, mas também poderão ocorrer em grupos com o máximo de três participantes. Recomenda que acima deste número de pessoas o trabalho mais apropriado é o seminário. O autor (2000: 85) frisa que o principal objetivo do consultório é dar todas as condições necessárias para que os clientes desenvolvam suas próprias reflexões. No entanto, ocorre muitas vezes que alguns não retornam após a primeira sessão ou abandonam o trabalho após um curto período. As

causas podem ser várias: falta de coragem para aprofundar as questões latentes, falta de entusiasmo para lidar com os textos, falta de tempo ou até de dinheiro para as sessões... Mas, Sautet (2000: 85) garante que aqueles que procuram pela prática filosófica no consultório "*beneficiam-se da disponibilidade máxima do filósofo que se coloca a seu serviço*".

## 2.1 - Alguns exemplos de casos tratados no consultório:

Num dos exemplos de atendimento em seu consultório, Sautet (2000: 67) conta que foi procurado por uma mulher, muito dinâmica, de meia idade, uma profissional muito bem sucedida, brilhante em seu trabalho. No entanto, queixava-se de que em reuniões noturnas não conseguia levar vantagens em discussões quando os assuntos iam para outros campos que não dominava bem. Num deles, havia se deparado com um grupo de convivas que insistiam, veementemente, em defender o racismo e isso a enfurecia, mas não conseguiu, mesmo querendo, impor-lhes seus argumentos.

Para Sautet (2000: 68) essa era uma tarefa muito instigante: "*ali estava algo que dava um sabor picante a minha proposta de oferecer a filosofia à la carte*". Ele apontou, então, alguns aspectos da história européia que desbaratavam a idéia de superioridade dos povos brancos em relação aos negros ou amarelos, indicou-lhe algumas leituras que mostravam o quanto os teóricos dessa superioridade haviam falhado em suas afirmações. Sentiu que ela ficou muito satisfeita e indicou-lhe, ainda, algumas leituras para aprofundar a questão. Mas, no encontro seguinte, aconteceu que ela retornou ao consultório sem ter realizado as leituras e já propondo um novo tema à opinião do filósofo, dizendo-se contente com aquele tipo de relação em que ela traria o assunto e ele lhe apontaria as respostas.

Porém, Sautet (2000: 70) afirma que, inicialmente, não era aquela a proposta da "prática filosófica". Não pretendia tomar o lugar de seus clientes dizendo-lhes o que fazer ou como fazer. O consultório havia sido aberto para que ele oferecesse seus serviços a quem precisasse, mas não para ficar a serviço das pessoas. Ele conta que ao fazer tal colocação à sua cliente ela mostrou-se francamente decepcionada e só não abandonou o

trabalho por terem descoberto que já haviam sido colegas de turma quando estudaram Nietzsche, o que deu o mote para continuarem as conversas no consultório.

Então, inicialmente, começou propondo uma longa volta às origens de sua cliente, recuperando cada momento de sua história, lembrando fatos de sua infância, relacionamento familiar, vida escolar, os caminhos intelectuais perseguidos, até chegarem a “*estabelecer toda a sua genealogia intelectual*”, problema que estava no centro do que a afligia. Havia abandonado a vida estudantil para lançar-se num trabalho que lhe oferecia sucesso, poder e dinheiro; no entanto, sentia-se agora frustrada ao perceber que lhe faltavam elementos para discussões de alguns assuntos. Reconstruir sua história havia provocado enorme prazer e muitas emoções. Mas, sem apresentar qualquer conclusão sobre o desfecho desse atendimento o autor passa para outro exemplo.

Em outro caso apresentado (2000: 72), fala de uma mulher que o procurou alegando sentir uma enorme dificuldade para organizar suas idéias. Era ainda jovem, cuidava dos filhos, e possuía uma notável bagagem de leituras –Teilhard de Chardin, Camus, Cioran, Tresmontant. Diz que, bastou apenas um encontro para que percebesse o que a afligia: tratava-se, segundo sua percepção, da “questão da salvação”. Foi prontamente contestado, pois ela não reconhecia em suas preocupações tal problema, mostrando-se desapontada com o ‘filósofo’ quando ele lhe solicitou que descrevesse o que entendia por cristianismo e realizasse a leitura do Gênesis. Quando retornou (o que diz ter sido uma surpresa), trazia a obra de Camus “A queda”. Entendeu, então, que não estava errado em sua afirmação a respeito da questão que a abalava, mas percebeu ser necessário que passasse por uma versão moderna antes de ir à narração bíblica.

Sautet diz ter percebido que existiam questões fortes que, desde a infância de sua cliente, já a perturbavam. E, apesar de ela já haver realizado uma sólida terapia, restavam ainda algumas questões que não poderiam ser alcançadas por aquele caminho. Por isso, ela apostava agora, na filosofia – e na paciência do filósofo que a atendia – como forma de conseguir resolvê-las.

Sautet, seguro de que o problema de sua cliente estava relacionado ao cristianismo, considerava que ela possuía contas a acertar com essa religião. Para ele, o problema brotara desde sua infância, pois havia estudado num colégio dirigido por freiras, e, como discordava, ou melhor, questionava muitas coisas, não havia sido bem vista pelas

irmãs. Assim, o filósofo fez uma longa apresentação de sua visão a respeito do cristianismo – focando principalmente as diferenças que existem nos relatos dos dois textos do gênese – e, enfim, conseguiu mostrar à sua cliente que, de fato, suas questões estavam relacionadas ao cristianismo. Desta forma, sua cliente conseguiu mergulhar nas questões que haviam surgido desde sua infância, mas se encontravam sufocadas, mesmo que inconscientemente.

Seguindo com seus exemplos de atendimento no consultório, conta (2000: 80) de um senhor idoso que solicitou um encontro – um único encontro de uma hora – apenas para pedir ajuda no desenvolvimento de um trabalho que deveria preparar a respeito da primeira frase dos “fundamentos da metafísica dos costumes,” de Kant. Tinha uma grande dúvida a respeito de como Kant podia fundamentar a moral na “boa vontade”. Apareceu na hora marcada, o trabalho foi realizado em uma praça, por sugestão de Sautet, e o objetivo atingido.

Num outro exemplo, Sautet (2000: 81) fala de um casal que o procurou com a seguinte pergunta: "*por que acumular-se de objetos inúteis*. O autor diz que foi uma sessão muito interessante, pois viu na oposição entre ambos sobre a questão – o homem achava que não era necessário que se guardassem coisas inúteis, enquanto para a mulher sempre haveria de existir alguma utilidade para as coisas que deveriam estar sempre à mão – algo mais profundo que se referia ao relacionamento do casal.

Sautet diz que, como não era sua intenção agir como um conselheiro matrimonial, encontrou uma saída: viu no confronto entre eles algo de universal. Tratava-se do conflito entre a coletividade e o indivíduo e a luta do futuro com o passado. Relacionou a postura do marido à de Robespierre, no Antigo Regime. Na esposa, notou um sentimento de rejeição, que revelava sua frustração com a indiferença do marido em relação à sua presença na casa e a dificuldade de pensar numa separação. No entanto, ele não poderia fazer nada quanto ao fato de ela ficar aguardando ser notada, apenas ela mesma poderia mudar a situação e passar a perceber-se a si mesma – recorreu, então, a Descartes para sustentar sua consideração. Sautet diz que, embora este se mostrasse um trabalho promissor, o casal nunca mais retornou.

Num outro exemplo (2000: 85), conta da experiência que teve com duas moças que acompanhou por mais de um ano, cujo itinerário foi sendo construído ao longo do

caminho. Partiram de “A República” de Platão, passaram pelo Gênese, “Cândido” de Voltaire, “Teodicéia” de Leibniz, Nietzsche e sua “Genealogia da Moral”, “O Manifesto” de Marx e Engels, pelas reflexões de João Paulo II, "sobre as coisas novas" em sua encíclica *Rerum Novarum*<sup>\*</sup>, pretendendo, com tudo isso, aproximarem-se da questão que havia sido colocada por suas clientes – se valia a pena ‘mergulhar no batente’–, pois, sendo duas empresárias bem sucedidas no ramo da comunicação publicitária, estavam um tanto confusas diante da realidade econômica em que atuavam. Muitos eram os questionamentos e dúvidas a respeito do empreendimento e da posição a ser tomada.

Sautet diz sentir um enorme prazer ao ver suas clientes alegrarem-se com a sua chegada, imediatamente organizarem um esquema para não serem interrompidas e serem tomadas por enorme satisfação e prazer com aquele momento de “pausa para respirar”.

### **3 - Justificativas de Sautet para sua prática filosófica:**

Sautet (2000: 10) diz que, há mais de um século, a filosofia foi empurrada para fora do campo do conhecimento pela ciência e suplantada pelas ciências humanas no campo da ação. Derrotada em sua pretensão de deter o código de acesso à verdade, principalmente pela física quântica e pela bioquímica, ainda se viu incapaz de vencer a sociologia, a economia política e a psicologia, no que se refere à compreensão do cerne dos seres humanos. Segundo ele (2000: 10), nem mesmo a França ou a Alemanha – principal palco do espírito das Luzes – conseguiram impedir sua queda, não lhe restando outra possibilidade senão a marginalidade de um lado e, de outro, o oportunismo mundano. Essa "esterilidade" da filosofia teria ficado ainda mais abalada graças aos "filósofos profissionais" que, voltando-se para si mesmos, acabaram contribuindo para a sua inutilidade.

Enquanto isso, continua autor (2000: 113), nutríamos uma quase inabalável esperança de que

não tardaríamos a desvendar os mistérios mais íntimos do Universo, da vida e da consciência, deixávamo-nos acalentar pela esperança de encontrar soluções técnicas para todos os problemas com que a

---

<sup>\*</sup> Esta encíclica pertence na realidade a Leão XIII.

humanidade deparasse em seu caminho. Que haveria de mais inútil, portanto, que a 'filosofia'?

Mas, hoje a realidade é diferente, diz ele, toda a crença imputada à ciência parece ter ido por água abaixo. Os avanços técnico-científicos têm se revelado apenas respostas passageiras que não nos permitem mais acreditar nas soluções que por eles haviam sido anunciadas. Cresce a descrença, à medida que nos vemos cada vez mais distantes de solucionar os problemas humanos. E, esta “crise da racionalidade” seria o campo propício à volta da filosofia, afirma o autor (2000: 113).

Segundo Sautet, falta um espaço privilegiado para que as pessoas possam lidar com suas angústias, discutir seus dilemas frente à realidade atual. Diz que, embora a psicologia de certa forma tente prestar este trabalho, não é todo ou qualquer caso de que ela pode dar conta, pois (SAUTET, 2000: 12):

Se o mal-estar do paciente tem origem em seu psiquismo, nada mais normal do que consultar um terapeuta. Mas, e quando não é esse o caso? Ainda quando são seus parentes, seu meio familiar que estão em questão, vá lá. Mas, e quando não é o sujeito que está em causa e sim a cidade, ou a nação, ou o Estado, ou os Estados ou nações, unidos ou desunidos, ou a espécie humana em seu conjunto? Pergunto: qual é a legitimidade de intervenção do terapeuta quando o mal-estar da pessoa que vai consultá-lo provém de uma situação geral defeituosa? Se alguém deve intervir, não será, antes... o filósofo?.

Considera que, se nem as ciências (a economia, a sociologia...) e tampouco a psicologia conseguiram apresentar meios de compreensão e solução satisfatórias aos sérios problemas que afligem a humanidade de modo geral, não seria o caso de um retorno aos gregos? (SAUTET, 2000: 115). Mas, pondera não ser aos gregos pré-socráticos que deveríamos nos reportar, pois esses equivalem aos doutores de hoje, e sim a Sócrates, à filosofia que brota da pergunta, do questionamento. Não é de verdades e de certezas que se nutre a filosofia, mas do questionamento do que acontece e da vontade e interesse em dar uma boa resposta, afirma. (2000: 115-6).

À revelia dos que decretaram a sua queda, não se pode considerar a filosofia ultrapassada, defende o autor, pois, além de ela não ter interesse em disputar espaço com as ciências naturais, ainda não se pode afirmar que as ciências modernas foram capazes de

desbancar a filosofia, uma vez que não conseguiram fazer nada melhor que ela: não eliminaram a religião como referencial de entendimento da realidade e nem tampouco conseguiram conquistar os poderes políticos como fizeram os gregos. Os avanços das várias formas de misticismos (“ciências ocultas”) são um forte exemplo disso, considera ele (2000: 116).

Sautet vê nesta distância entre o que a ciência proclamou ser capaz e o que obteve como resultado de seus “avanços” um território fértil à filosofia (SAUTET, 2000: 117):

A distância entre as promessas feitas pela ciência (completada na ação pela técnica) e o que ocorre nas ‘cidades’ atuais alimenta, incontestavelmente, um intenso ressentimento religioso. Isso é um grande risco para o futuro da razão. Mas é, ao mesmo tempo, uma oportunidade a ser aproveitada. Pois esse abalo das consciências, que pode fazer a cidade pender para a loucura, devolve à filosofia sua vocação primordial: a da busca em comum da verdade. Sem dúvida é por essa razão que seu exercício é acompanhado por um visível júbilo. Sim, júbilo! Ao menos isso é o que tenho podido observar desde que comecei a exercer a minha atividade. Mesmo quando reina a frustração ao término de um debate no café, mesmo quando um trabalho ingrato é pedido na consulta, mesmo quando se exacerba a tensão entre os participantes dos seminários, ou quando, em viagem uns querem continuar, enquanto outros se dão por satisfeitos, o prazer está presente. É um prazer muito particular, mas obviamente intenso, que faz as pessoas parecerem sobreviventes: elas parecem saídas de um coma. A origem de seu prazer deve estar próxima do sentimento experimentado por quem se dá conta de ainda estar vivo, de haver escapado da morte. Há nisso uma felicidade simples: a de viver depois de haver roçado o pior, e saber disso. Onde, segundo desconfio, a gratidão expressa por minha maneira de praticar filosofia.

Lembra os filósofos, intelectuais, que proclamaram a morte da razão, o mundo das trevas e o triunfo do irracionalismo nos anos 80 (SAUTET, 2000: 117-8):

Sem negar que a filosofia tem por vocação a preocupação com as questões humanas, nem que é capaz de proporcionar prazer, uma plêiade de pensadores bem informados pôs-se então a soar o dobre de finados da era das luzes. Uma verdadeira corrente de pessimismo passou a atravessar a intelectualidade, trazendo uma notícia muito ruim: as trevas apoderavam-se do mundo. Reexplorando mais ou menos a metáfora que fizera a fortuna dos enciclopedistas, todos condescenderam em lembrar que o dia alvoreceu alguns séculos atrás, quando o pensamento racional se impôs à fé. E em constatar, consternados, que agora caía a noite, pois a “subcultura” triunfava sobre a razão, caracterizando-se o fim de nosso

século, segundo eles, por um obscurecimento inexorável. Em nome da tolerância, da mescla das culturas, do direito à diferença, não estaríamos entrando na noite em que todos os gatos são pardos? A resposta parece evidente: agora o fanatismo tem a faca e o queijo na mão, já que, diante dele, a “subcultura” desarma o mundo ocidental. Assim, vencidas pelas Luzes no fim do Renascimento, as trevas conseguem hoje sua revanche, precipitando o mundo mais uma vez nos pavores da barbárie.

Mas afirma que nem tudo parece estar, de fato, perdido, que sinais ainda podem ser vistos de que o desencantamento não tomou conta da realidade como um todo, nem tampouco todos vêm a religião (e o misticismo de modo geral) como a única saída. Considera que, talvez, ainda seja possível uma vitória sobre a "subcultura" e a "barbárie": talvez seja possível mostrar àqueles que "fizeram soar o dobre de finados da era das Luzes" que ainda existe uma possibilidade e que, talvez sua "modesta" experiência aponte para uma resistência a essa idéia de fracasso da razão (SAUTET, 2000: 118)

Quem sabe se essa experiência por mais modesta que seja, não corresponde a um desejo de resistência diante do retorno do irracional? Ora, ela está apenas começando: é possível que se revele prenhe de futuro. Para os filósofos em potencial, ela oferece uma perspectiva promissora, que pode ampliar-se rapidamente. Já mencionei consultórios surgidos noutros lugares: desde que fique provado que um filósofo pode viver decentemente dando consultas particulares, animando grupos, não duvido que muitos dos que renunciam a ensinar filosofia, por medo de perderem o rumo ou por cansaço, encontrem uma verdadeira saída na abertura de consultório.

Defende, Sautet (2000: 118-9), que foi em vista de sua angústia frente a todo esse processo em que, de um lado (intelectual), via o desmoronar da racionalidade e, de outro, um processo de corrida à religiosidade e ao misticismo, que abandonou o lamento e foi à prática, à ação. E, nisso, contou com a ajuda da várias pessoas, mas nenhuma ligada aos meios universitários<sup>4</sup>. Acredita que, mesmo que essa iniciativa possa não conter a “salvação”, ela demonstra ainda haver lugar para o pensamento, que ainda é mister ser racional, pois nada garante que estaríamos nos aproximando do “anoitecer”.

Sautet propõe que a prática filosófica – no bar, no consultório, em seminários ou assessorias – pode possibilitar uma pertinente reflexão a respeito da realidade atual e,

---

<sup>4</sup> Tratava-se de um fotógrafo, um advogado e um consultor de informática.

quicá, conseguir direcionar para respostas ou soluções dos problemas humanos que a ciência e a técnica não foram capazes de oferecer. É isso que o faz ver, na crise da racionalidade, um campo fértil para a filosofia, mas não para a filosofia produzida nos meios acadêmicos – que não teriam feito outra coisa senão contribuído para o seu fracasso –, e sim para essa "nova" prática filosófica que tem sido proposta nas últimas décadas por alguns filósofos.

Para esse autor, a reflexão filosófica que se instaurou a partir do século das luzes – o enaltecimento de uma razão centrada no próprio homem – respaldou todo o desenvolvimento econômico da modernidade, mas afastou-se das questões que realmente interessavam aos seres humanos, tanto quanto se afastou da reflexão que poderia modificar a realidade instaurada pela revolução econômica e cultural que seguiu após o século das luzes e se coloca em nossos dias como uma pertinente questão: a possibilidade da sobrevivência humana. E ele mesmo se pergunta, após uma quase poética apresentação de como a burguesia desbancou a nobreza e ocupou o seu lugar (SAUTET, 2000: 209):

Dois séculos depois das promessas feitas por Adam Smith, que proclamou a boa nova da prosperidade para todos sob o império da lei do lucro, é possível continuarmos otimistas? A revolução mercantil seguiu seu curso; terá ela espalhado seus benefícios, como se previra, por toda a superfície do planeta?.

Responde em tom irônico que sim, mas isso porque os que a vêem, ainda hoje, como a consolidação das tais promessas, ignoram toda a parcela – a maioria que vive no planeta – que continua em estado de miséria absoluta, tanto quanto ignoram que a “boa vida” de uns se faz à custa de outros (SAUTET, 2000: 209). Diz que não faltam aqueles adeptos de Smith que, mesmo de olhos bem abertos à realidade em que vivemos, ainda conseguem manter o otimismo (SAUTET, 2000: 210).

Sautet volta à história da filosofia grega e procura mostrar que ela ainda é oportuna e útil aos nossos dias. Retomando trechos da *Ilíada*, procura apontar semelhanças entre a filosofia grega e nossa época. Ressalta a crise da nobreza que antecedeu o enriquecimento e desenvolvimento de Atenas; a transformação econômica do mundo grego que levou ao questionamento a respeito da vontade e dos desígnios dos deuses – a

passagem do mito à razão. E compara: o nascimento do *logos* não foi, por acaso, a época das luzes da antiguidade grega? Por acaso, isso não possui semelhança com o surgimento da ciência moderna? Não representaria a vitória da razão sobre a fé e o misticismo? (SAUTET, 2000: 214-228).

Mas, continua ele, os pensadores gregos não pertencem ao povo e tampouco com eles se importam e o mundo da razão quer dar sentido à nova ordem cultural, talvez fosse melhor dizer poder, já que o que estava em jogo era a perda do poder dos *aristói* e o domínio da nova classe – os ricos cidadãos, proprietários dos negócios que se desenvolviam na pólis. No entanto, Sautet considera que as tragédias, as quais, por volta do século 5 a.C., passaram a ganhar importância sem precedentes, eram a expressão do interesse, das vontades e dos anseios do povo: Ésquilo e Sófocles, sem dúvida, ofereceram muito mais contribuições ao povo do que os pensadores do *logos*.

A glória de Atenas repousava no parricídio e no incesto, isso era o que Sófocles queria mostrar e que talvez o povo entendesse muito bem, ao contrário das classes privilegiadas (SAUTET: 230-237). Essas, aliás, encontravam-se embriagadas de alegria após as Guerras Médicas e pouco percebiam quanto à verdadeira realidade em que repousava Atenas, diz Sautet. Na sua leitura, seria inevitável que a ira que se desenvolvia contra o domínio de Atenas em algum momento se instaurasse (SAUTET, 2000: 238-242).

Quanto a Sócrates, Sautet afirma ter ele inventado a filosofia (SAUTET, 2000: 242). Diz que, apesar das controvérsias existentes entre os apresentadores desse pensador – Platão, Xenofonte e Aristófanes – o que pode ser encontrado em comum neles é o fato de se referirem a Sócrates como alguém que teria “*contribuído para desestabilizar a democracia, importunando seus concidadãos, num período em que Atenas estava particularmente vulnerável*” (SAUTET, 2000: 245). Ora, indaga-se Sautet, se Sócrates insistia em nada saber, como poderia ele ter tido tanta convicção ao escolher sua morte para não ter que renunciar a nada do que havia feito e dito? Provavelmente foi por cansaço, afirma (SAUTET, 2000: 248).

Continua o autor, dizendo que Platão soube muito bem demonstrar toda a ira que sentia, por ver sua Atenas subjugada, ou pelo desprezo que por ela nutriu ao vê-la condenar Sócrates à morte. Considera que na “*Alegoria da Caverna*”, bem expressou esse sentimento, ao colocar como condição humana viver na sombra, de costas para a luz, e

ressaltar que a única opção para ir ao encontro da luz é dando as costas à multidão. Queria compreender por que Atenas fracassara, por que a vitória sobre os persas e a derrota da aristocracia haviam durado tão pouco, e isto expressou em sua obra “*A República*”.

Para Sautet, na obra citada, Platão procurou demonstrar que o que falhou em Atenas e a levou ao fracasso foi ter abandonado a maioria de sua população à própria sorte, tê-la deixado na miséria, mas com a esperança de que em algum momento lhe chegaria a vez, o que não ocorreu. Lembra que na cidade ideal proposta por Platão (*República* - livro II) a maioria dos cidadãos trabalha, repudia a escravidão e dá lugar a todos: operários, tecelões, sapateiros, carpinteiros, ferreiros, boiadeiros, comerciantes. Sautet (2000: 253) considera que em Platão “*a cidade só pode manter-se saudável se limitar rigorosamente a quantidade de bens produzidos e resistir ao desejo do lucro. Caso contrário, ela é tomada por uma inflamação que dá início ao processo pelo qual, mais cedo ou mais tarde, mergulha na guerra, a princípio com outras cidades e, depois, intestina*”.

O que Sautet está apontando é que as características de Atenas, sua vitória e depois sua derrocada, estavam sustentadas em moldes parecidos com a realidade européia dos últimos séculos: “*o estabelecimento da democracia repousou na Grécia como na Europa, na derrocada da classe nobre*” (SAUTET, 2000: 253). Considera que, na realidade grega, o que se viu foi um processo em que as massas trabalhadoras “*foram despojadas de seus meios de subsistência*”, e acabaram derrotadas na concorrência com a força de trabalho mais rentável: a servil ou escrava. Sautet (2000: 254) alerta que: “*Um terrível mal, portanto, corroía a cidade grega do século 5 a. C.: ela se libertara do jugo dos conquistadores dóricos, mas cindia-se inegavelmente em dois campos inimigos - os ricos e os pobres - o que a levava de modo infalível para a guerra civil*”.

Sautet entende como necessário, compreender o sentido que isso possui: o trabalho que havia sido num certo tempo honroso, agora passava a conduzir à preguiça ou à falta de vontade de trabalhar. A ociosidade brotava da exploração do trabalho escravo, ao passo que os cidadãos iam sendo expulsos de suas ocupações devido à utilização dessa força de trabalho. O autor afirma que Platão apontou esse como o fator que teria levado à decadência da democracia grega. O questionamento desse tipo de exploração seria inevitável, mas os interesses em manter a ordem, fatalmente, acabariam provocando a substituição da democracia pela tirania e para Sautet (2000: 255) “*A metáfora da Caverna*

*constitui, por esse ponto de vista, uma arma simbólica de peso extraordinário*". Platão foi extremamente hábil em mostrar de forma sutil o que de fato se passava em Atenas de sua época, considera ele.

Diz o autor (SAUTET, 2000: 258) que se enganam aqueles que não são capazes de ver semelhanças entre o que ocorria em Atenas daquela época e a democracia moderna: *“nós, os modernos, podemos ler nosso futuro no passado dos antigos, pois o que sucedeu à democracia grega, em particular a Atenas, é algo que estamos começando a viver”*. Para ele, tanto o processo do qual viemos – substituição da nobreza pela burguesia e triunfo da economia mercantil – como o que vivemos – a eliminação da necessidade da mão-de-obra que se vê substituída por máquinas – faz com que as diferenças entre nós e os gregos sejam apenas de aparência e não de essência.

Assim, a Atenas atual – os países ricos – continua a nutrir-se e a sobreviver graças às nações pobres, e a democracia moderna não conseguiu outra coisa senão a subordinação do pobre ao rico, nas diferentes instâncias (2000: 260): *“Pensamos haver ultrapassado os gregos há muito tempo, mas ei-nos trilhando seus passos, repetindo os mesmos erros”*. A ociosidade moderna não ocorre devido à exploração do trabalho escravo, afirma ele. Mas, pergunta-se: em que isto poderá diferenciá-la da ociosidade grega e suas conseqüências? E, mais ainda: Por acaso o fato de hoje os trabalhadores se verem substituídos por autômatos pode ter alguma diferença significativa em relação aos trabalhadores gregos que se viram aliçados de suas funções pelos escravos? Em que este aspecto poderia demonstrar-se diferente quanto aos rumos que aguardam a democracia atual? Diz que Aristóteles foi acusado de levar o povo grego a ver como “natural” a escravização do trabalhador, mas isso poderia tratar-se de um engano (SAUTET, 2000: 260). Considera muito difícil saber o que de fato pretendia Aristóteles, mas não é isso o que importa. Importa, sim, a comparação entre os escravos daquela época e a substituição dos trabalhadores pelos robôs de hoje (SAUTET, 2000: 263):

*“os escravos de Atenas, como faço questão de lembrar, tornaram-se médicos, escriturários de bancos, arquitetos, construtores de navios, supervisores, pedagogos, funcionários públicos, etc. Sabiam refletir, calcular, imaginar, projetar, prever, julgar e por fim... decidir. Tal como nossos robôs! Graças à informática, eles põem no chinelo a maioria dos cérebros humanos”*

Sautet, não parece ter dúvidas de que o progresso e o consecutivo fracasso de Atenas está sendo repetido pela modernidade. E os erros que imputaram tal fracasso a Atenas são os mesmos que estariam levando à bancarrota a prosperidade da modernidade (SAUTET, 2000: 264).

E, em vista das forças que conduziram a derrocada de Atenas e da destruição de toda a sua glória apresenta a seguinte consideração (SAUTET, 2000: 266):

A filosofia nasceu do desejo de desvendar o segredo dessa tendência fatal enquanto ainda havia tempo. É assim que entendo o surgimento da figura de Sócrates. Mas as coisas caminharam muito depressa. Depressa demais! Já na geração seguinte, a sorte estava lançada. Platão teve de constatar os estragos provocados pelo livre funcionamento da lei do lucro: que podia ser feito ainda? Voltar atrás, eliminando a escravidão? Mais uma geração e essa dúvida já não seria possível, não tendo Aristóteles nenhuma ilusão. O mal estava feito e era preciso render-se à realidade. O irreparável fora cometido. Não era possível voltar ao trabalho assalariado. Restava saber de que modo a cidade poderia gerir seu destino. Evidentemente, o homem é um “animal político”, porém já não se podia apostar na democracia para conseguir a paz em meio ao rebanho. Os acontecimentos decidiram a favor da monarquia...

Sautet alerta que estes três pensadores da Antigüidade clássica não conseguiram fazer com que os cidadãos gregos percebessem o que estava, de fato, acontecendo e, assim, tentassem evitar o desfecho fatal (a guerra). Considera, também, que não apenas estes pensadores estavam empenhados em tal façanha.

Para Sautet, quando Protágoras afirmou que “o homem era a medida de todas as coisas”, aí já estava, de certa maneira, embutido um alerta aos ricos que haviam transformado a moeda em medida de valor das mercadorias, quando, na realidade, o trabalho é que deveria ser a justa medida a valorizar as mercadorias. Afirma que, talvez, o cinismo que se imputou aos sofistas não lhes fosse tão merecido assim. E, adverte que: a pergunta que nos cabe colocar é se de fato o que queremos é resgatar a filosofia tal qual Sócrates a criou, ou seja, a filosofia cuja vocação é alertar a cidade para que ela descubra de onde vem o mal (SAUTET, 2000: 268).

O próprio Sautet diz que talvez seja um exagero a comparação que faz entre a substituição dos trabalhadores gregos pela mão-de-obra escrava daquela época e a

substituição dos trabalhadores assalariados por autômatos de nossa era. Admite que talvez os otimistas da modernidade tenham alguma razão quanto à prosperidade que o atual sistema econômico estaria prestes a promover e a exploração e desigualdades que presenciamos sejam mesmo apenas transitórias. No entanto, não hesita em ver na espoliação que os trabalhadores vivem no atual processo de mecanização da produção e a conseqüente concentração de capital em poucas mãos uma grande semelhança com a realidade que precedeu aos conflitos que levaram o mundo grego à derrocada.

Lembra, também, os embates (pró e contra) que travaram os pensadores sobre o atual sistema econômico e a vitória dos que proclamaram ser o liberalismo a solução e plena realização do equilíbrio anunciado pela época das Luzes. Considera que o despertar da classe trabalhadora a respeito de sua total espoliação ocorreu quando já era tarde demais e a ela não restou outra saída a não ser acreditar que já não havia mais nada que pudesse ser feito.

Apresenta, ainda, uma visão até certo ponto pessimista e apocalíptica da realidade atual. Concorde com o fato de que, no rumo em que a mecanização da produção caminha, não há possibilidades de se vislumbrar um futuro tranqüilo ou equilibrado: as máquinas (ou robôs) acabarão mesmo substituindo toda e qualquer necessidade da força humana no processo de produção (SAUTET, 2000: 278):

No futuro, portanto, não haverá mais lugar no mercado de trabalho para a imensa maioria dos que ainda trabalham, tanto nas fábricas como no setor de serviços, tanto na base quanto no topo da hierarquia, os microprocessadores fazem estragos de tal ordem que a realidade ultrapassa a ficção.

Vê nesse cenário um terreno propício ao (re)surgimento da tragédia, tal qual os gregos a criaram. Recorre a Nietzsche e Schopenhauer para respaldar a identificação que faz entre o desencantamento e desespero da humanidade atual e o do povo grego que recorreu à *tragédia* para sobreviver ao horror de sua existência (SAUTET, 2000: 280).

Tal qual a *tragédia* representando a embriaguez que conduziu o povo grego a um êxtase que possibilitou sua existência, Sautet aponta, nos dias atuais, a Televisão e toda a parafernália representada pela multimídia, oferecendo aos cidadãos a hipnose e os devaneios necessários para manter "a ordem" do sistema econômico. Então pergunta: será

que o despertar ocorrerá quando, tal como para os gregos, nada mais poderá ser feito? Sofreremos, por acaso, a mesma fatalidade que viveram os gregos? (SAUTET, 2000: 283).

O autor lê a história grega numa ordem elíptica, em que após as luzes viriam as trevas. Neste mesmo sentido, o período atual indicaria que estaríamos caminhando para as trevas. O que levou ao fracasso o reino de Péricles foi o despojamento total dos pobres. Foi a revolta dos cidadãos livres que teria provocado sua derrocada, afirma Sautet (2000: 290). Diz, também, que Nietzsche e Marx não conseguiram alertar sobre os perigos do atual sistema porque, enquanto o primeiro ignorou completamente o cidadão empobrecido, o segundo acreditou que eles iriam se rebelar antes de seu total despojamento, ou seja, enquanto ainda eram capazes de perceber a realidade em que estavam inseridos.

Vê que estaríamos prestes a repetir o mesmo erro que cometeram os gregos: os ricos ignoram totalmente as conseqüências que podem brotar da forma pela qual regem a economia; a ameaça que a "inteligência artificial" representa é ignorada por completo por aqueles que dela se beneficiam, ao passo que empurram cada vez mais o ser humano para fora do sistema; parece haver uma total indiferença ao que poderá ser quando os pobres, definitivamente despojados dos meios de sobrevivência, despertarem e reagirem.

Em vista disto, o autor oferece algumas sugestões que, segundo ele, poderão impedir que repitamos o mesmo erro dos gregos (SAUTET, 2000: 294-5):

A primeira concerne aos proprietários de escravos: que eles consigam tempo para se aprofundar em seus direitos e seus deveres; reler Platão poderia ajudá-los. A segunda diz respeito a suas vítimas: aqueles que já não têm trabalho e os que ainda o têm; que eles perguntem a si mesmos se o conhecimento de suas condições de vida é realmente superior ao da maioria dos prisioneiros da caverna. A terceira concerne a meus colegas e, mais particularmente, a todos os que pensam em fazer da filosofia sua profissão: em vez de se encerrarem num plano de carreira, em vez de subordinarem sua prática à transmissão de um *corpus* autônomo, de verem as nações mergulharem no ódio (o que não constitui um conceito operacional, é verdade) e os povos mergulharem na miséria (mesma observação), que eles se instalem no seio da cidade, que contribuam para tirar essa disciplina de seu solilóquio e que aprendam a torná-la acessível a todos os cidadãos, formulando a pergunta das perguntas: não são nossos escravos incomensuravelmente mais "eficientes" que os escravos gregos? Que eles a formulem em particular e em público, nas instituições e nas empresas, nos consultórios, no debate público, em seminários, no jantar, nas viagens e até - por que não? - nos cruzeiros. Que a formulem aos adultos, aos velhos, às crianças, aos peritos, aos responsáveis e aos irresponsáveis.

Para o autor estas perguntas são necessárias porque "*estamos em hora de balanço*". Afirma que o progresso da economia mercantil dependerá do desfecho que a ela será dado. Adverte que observar os gregos é fundamental, não como exemplo a ser seguido, mas exatamente a ser evitado. Recomenda aos chefes de Estado, que prometem encontrar a solução para os flagelos atuais, que leiam Platão ou que "*mandem seus emissários a Delfos - para ali consultar(em) a pítia*" (SAUTET, 2000: 295).



## CAPÍTULO II

### O aconselhamento filosófico de Lou Marinoff - o exemplo norte americano

Lou Marinoff\* criou nos EUA, no início dos anos 1990, uma "prática filosófica" similar à inaugurada por Gerd Achenbach, na Alemanha, uma década antes. Seu trabalho chama-se aconselhamento filosófico e consiste, também, na abertura de um consultório destinado a atender pessoas que necessitam de orientação ou ajuda para lidar com seus problemas cotidianos.

Em seu livro - *Mais Platão, Menos Prozac* – Marinoff apresenta em que consiste o aconselhamento filosófico e garante que ele – o livro – ensinará as pessoas a realizarem esse trabalho por conta própria. Assegura que recorrerá a todos os filósofos ou filosofias, de todo o mundo, para ajudar as pessoas a encontrarem solução para seus problemas e lidarem com questões importantes de suas vidas (relacionamentos amorosos, atitudes éticas, relação com a morte, mudanças profissionais, procura de sentidos...).

A edição brasileira desse livro traz na capa uma apresentação de Paulo Coelho que o indica como: “*uma excelente iniciação para aqueles que não conseguem distinguir, nos desafios filosóficos, o verdadeiro caminho do pensamento humano*”. Na orelha, lê-se

---

\* Lou Marinoff, PhD, é diretor executivo da American Society for Philosophy. Counseling and Psychotherapy, professor de filosofia no City College de Nova York, pioneiro do movimento prático filosófico na América do Norte e presidente da American Philosophical Practitioners Association.

uma apresentação que indica a prática de Marinoff como libertadora da filosofia de seu aprisionamento acadêmico para colocá-la a "serviço da vida". Informa que as pessoas angustiadas com problemas afetivos ou profissionais que procuram o consultório de Marinoff não desejam uma terapia convencional do tipo que recorre a uma revisão de vida ou que indique medicações para aliviar os sintomas. O que desejam, na realidade, é tão-somente uma discussão a respeito do que os aflige e uma ajuda eficiente para encontrar a melhor saída.

O autor dedica o livro *“para aqueles que sempre souberam que a filosofia servia para alguma coisa, mas não conseguiam explicar exatamente para quê”*.

### **1 - A quem é indicado o aconselhamento filosófico.**

Marinoff recomenda o aconselhamento filosófico às pessoas que não conseguiram encontrar (ou que não acreditam que encontrarão) nas terapias ou tratamentos convencionais – consultórios psicológicos, psiquiatras, assistentes sociais, conselheiros matrimoniais, clínicos gerais, orientadores religiosos – a ajuda de que precisavam para superar suas angústias e desesperos. Assim, seu consultório é procurado por pessoas que enfrentam todo tipo de problemas (2001:17):

Uma jovem enfrenta o câncer de seio de sua mãe em fase terminal. Um homem encara uma mudança de carreira na meia-idade. Uma mulher protestante, cuja filha está noiva de um judeu e cujo filho casou-se com uma mulher mulçumana, teme os possíveis conflitos religiosos. Um executivo bem-sucedido se debate na dúvida entre abandonar ou não a mulher com quem está casado há mais de 20 anos. Uma mulher vive bem com seu parceiro, mas somente um deles quer filhos. Um engenheiro e pai solteiro que sustenta quatro filhos receia que a denúncia de uma falha em seu projeto importante lhe custe o emprego. Uma mulher que tem tudo que considerava importante - um marido amoroso, filhos, uma bela casa, uma profissão bem-remunerada - sofre com a falta de sentido e, quando avalia sua vida, pensa: ‘É só isso?’

O autor recomenda (2001: 25) que, antes de qualquer atitude, se faça uma avaliação da real necessidade do cliente: *“algumas pessoas talvez não obtenham ajuda de Platão; assim como outras não obtêm ajuda do Prozac. Algumas podem precisar antes de*

*Prozac, depois de Platão ou de Prozac e Platão juntos*". Segundo ele (2001:26), o aconselhamento filosófico "é uma terapia para o são" e que isso, a seu ver, "inclui praticamente todos nós".

## **2 - A justificativa para o aconselhamento filosófico:**

Marinoff indica o aconselhamento filosófico como uma eficiente opção para as pessoas que não encontraram na religião, nem nas terapias psicológicas ou psiquiátricas a ajuda de que necessitavam para resolver seus problemas ou conflitos (2001: 18-19):

Na medida em que as instituições religiosas estabelecidas perdem cada vez mais a sua autoridade e que a psicologia e a psiquiatria excedem os limites de sua utilidade na vida das pessoas (e começam a fazer mais mal que bem), muitas pessoas estão passando a se dar conta de que a especialização filosófica abarca lógica, ética, valores, significado, racionalidade, tomada de decisão em situações de conflito ou risco, e todas as vastas complexidades que caracterizam a vida humana.

As pessoas que enfrentam essas situações precisam conversar em termos suficientemente amplos e profundos para lidar com suas preocupações. Apreendendo a sua filosofia de vida pessoal, às vezes com a ajuda dos grandes pensadores do passado, podem construir uma estrutura para controlar o que quer que tenham de enfrentar e partir para a situação seguinte com uma base mais sólida e mais completa do ponto de vista espiritual ou filosófico. Elas precisam de diálogo, não de diagnóstico.

Para esse autor (2001: 19), "*todo mundo tem uma filosofia de vida*" (embora muitos não a conheçam) e conhecê-la é a melhor forma de evitar, resolver ou administrar nossos problemas cotidianos.

Marinoff afirma, ainda, (2001: 21) que a vida é tensa e complicada, mas que não é necessário ficar angustiada ou confuso por causa disto. Considera que a fé e a ciência foram abaladas de modo significativo ao longo do século XX, e já não nos garantem respostas satisfatórias, mas que, em vista das fragilidades expostas da teologia e da ciência, a filosofia volta a conquistar legitimidade para examinar o mundo à nossa volta. Beneficiasse, por sua vez, da situação, pois pode utilizar-se das contribuições tanto de uma como de outra sem, no entanto, assumir seus dogmas ou fraquezas.

O autor aponta que, mesmo sendo nova a sua prática, está em rápida ascensão (lembra seu surgimento na Alemanha uma década antes e sua implantação em vários lugares do mundo). Para ele, prática e filosofia normalmente não andam juntas – pelo menos no meio acadêmico. No entanto, considera que elas tanto podem, como devem estar associadas (como já estiveram no passado). Ele afirma (2001: 22) que Sócrates e Lao Tse pretendiam que suas idéias fossem utilizadas de modo prático e que *"a filosofia foi, originalmente, um modo de vida, não uma disciplina acadêmica"*. Mas, no século passado ela acabou sendo *"confinada numa ala esotérica da torre de marfim, repleta de insights teóricos, mas vazia de aplicação prática"*.

Ele insiste em que a filosofia acadêmica não estabelece nenhuma relação com a vida prática e que é próprio das universidades estabelecerem rigorosa distinção entre teoria e prática, voltando-se, exclusivamente, à produção da primeira. No entanto, considera que essa realidade começa a ser mudada com a “filosofia prática” (MARINOFF, 2001: 23):

A filosofia está se popularizando de novo, tornando-se compreensível e aplicável para as pessoas comuns. Percepções eternas sobre a condição humana se tornam acessíveis. Nós, filósofos práticos, as retiramos das bolorentas estantes das bibliotecas, as espanamos e as colocamos nas mãos de vocês. Pode-se aprender a usá-las. Não é preciso ter experiência anterior. Talvez queiram conhecer o território antes de partirem sozinhos, e é isso que este livro lhes dará, juntamente com a chave de todos os sinais da estrada necessários para que façam uma viagem segura e fascinante, sozinhos ou com um amigo.

Alerta o autor (2001:23) que não é necessário ser *Ph.D* para beneficiar-se da sabedoria produzida, e que este é, certamente, o maior segredo guardado pela filosofia: *“não é preciso estudar filosofia para se levar uma vida melhor - mas talvez precise praticá-la”*. Ou seja, não é preciso ser filósofo formado para realizar uma investigação filosófica, basta ter disposição para isso. Mais ainda, não é necessário sequer que se pague alguém para ajudar. Marinoff diz (2001: 24) que essa prática pode ser perfeitamente realizada por conta própria, podendo, caso se queira, escolher algum tipo de ajuda, mas somente se houver interesse, pois não se trata de um imperativo.

Continuando, afirma que muitas pessoas já tentaram tratamento psicológico ou psiquiátrico, sem encontrar resultados satisfatórios ou até apresentaram piora. Isso ocorreu

porque, muito provavelmente, possuíam um problema de fundo filosófico e por isto a terapia fracassou. Em outros casos o tratamento psicológico resolve uma parte dos problemas, mas não consegue provocar a solução desejada, ficando a meio caminho (MARINOFF, 2001: 25).

O autor lembra o movimento *new age* - que propõe a aceitação de cada um tal como é – e diz que embora não veja nada de errado nessa idéia, ela está em oposição à sua proposta, pois ao invés de ficarmos apenas esperando ser aceitos tal como somos, deveríamos ver que as mudanças são perfeitamente possíveis e estão ao nosso alcance. E pergunta (2001: 26) se Sócrates não estaria propondo exatamente isso ao afirmar que “*a vida não examinada, não vale a pena ser vivida*”.

Esse autor insiste em que seu livro *Mais Platão, Menos Prozac* dará a orientação necessária para se conseguir isto (MARINOFF, 2002: 27):

... Neste livro, você verá especificamente como aplicar a filosofia quando estiver enfrentando dilemas morais, conflitos éticos profissionais, a dificuldade de conciliar a sua experiência e as suas convicções, conflitos entre razão e emoção, crises de significado, propósito ou valor, buscas de identidade pessoal, busca de estratégias como pais, ansiedade em relação à mudança de profissão, incapacidade de alcançar suas metas, mudanças na meia-idade, problemas com relacionamentos, a morte de um ente querido ou a sua própria mortalidade...

Como o orienta a usar a filosofia por conta própria, este livro faz muito mais do que sugerir que “tome dois aforismos e me ligue de manhã”. É um guia prático para as lutas mais comuns na vida... Trata das principais questões que todos enfrentam na vida – e oferece as respostas dadas por alguns dos maiores pensadores de todos os tempos, assim como estratégias para ajudar a alcançar a resposta que terá mais importância para você: a sua resposta pessoal.

Ele afirma a eficácia do aconselhamento filosófico, em detrimento da Psicologia e da Psiquiatria. Segundo ele (2001: 34), há uma avalanche de propostas de tratamentos psicoterápicos ou psiquiátricos. No entanto, esses tratamentos são muito limitados e, embora proclamem ter capacidade para solucionar todo e qualquer problema, não a têm. Apresenta uma inveterada defesa do aconselhamento filosófico, afirmando que este poderia solucionar problemas que as terapias convencionais não conseguiriam.

Apropriando-se da metáfora do jogo de xadrez (2001: 35-6) – realizada por uma amiga – ele compara o trabalho desses três profissionais a partir da pergunta: por que a

pessoa teria realizado um determinado movimento, e dá três respostas diferentes para as posturas daqueles profissionais.

Assim, o terapeuta levaria o cliente a retornar à sua infância, examiná-la toda, buscando a explicação para o tal movimento – ainda que seu cliente insistisse que sua intenção fosse apenas a de capturar a torre; o psiquiatra logo trataria de encaixar o movimento escolhido pelo cliente em algum tipo de distúrbio — certamente encontraria um equivalente em sua lista de distúrbios (*Diagnostic and Statistical Manual*). O filósofo prático, de modo diferente, apenas perguntaria a respeito do sentido da escolha para aquele movimento: “*Que sentido, propósito ou valor esse movimento tem para você? e Que significado tem para seu próximo movimento? Como avalia a sua posição geral nesse jogo e como poderia melhorá-la?*”. A preocupação do filósofo prático não seria a de encontrar uma causa passada que justificasse o movimento escolhido pelo cliente, apenas procuraria perceber sua importância para o contexto atual e suas implicações futuras. Não se interessando pelo passado, o aconselhamento filosófico parte do momento vivido para orientar as ações do dia-a-dia.

O autor faz uma retomada histórica, lembrando que num passado muito distante a filosofia e a ciência eram uma única e mesma realidade, porém, haviam se tornado distintas a partir do século XVIII. Insere nesse contexto o fato de a medicina ter ficado no campo da ciência, e a psiquiatria ter se constituído numa de suas áreas, para justificar que a psiquiatria e a filosofia possuem olhares muito diferentes a respeito dos problemas humanos.

A psiquiatria, segundo ele, afirma que todo distúrbio mental possui uma explicação física e poderá ser classificado como uma das doenças que constam em sua lista de possibilidades. Afirma (2001: 37) que a psiquiatria moderna aponta que as doenças ou distúrbios mentais atingem uma a cada duas pessoas, o que, em sua opinião, é uma estatística exagerada. Considera que o que a psiquiatria classifica como distúrbios mentais não passam de perturbações morais provocadas pela sociedade atual, que poderiam perfeitamente ser resolvidas por filósofos práticos, pois não se configuram como doenças ou problemas de saúde mental.

Marinoff lembra que a filosofia e a psicologia só se tornaram distintas em 1879, com a inauguração do primeiro laboratório de psicologia e, mesmo assim, ainda

teriam permanecido muito próximas até o século XX. O desenvolvimento da psicologia comportamental teria efetuado a definitiva distinção entre as duas e, segundo ele, contribuído para o empobrecimento de ambas. Avalia que, embora a psicologia comportamental tenha conseguido comprovar suas teorias, não foi capaz de explicar ou expressar a natureza humana; o condicionamento que leva à relação estímulo-resposta de modo algum revela a dimensão humana, considera o autor (2001: 40). O que na realidade fez a psicologia behaviorista, acusa ele, foi uma simplificação do ser humano, ignorando por completo a sua rica e complexa natureza.

Mas, apesar da acusação que faz a esta ciência, o autor não deixa de lembrar (2001: 42) que, quando surgiram os primeiros psicólogos a propor um "aconselhamento psicológico" isto foi visto como afronta e renegado pelo meio científico da psicologia: "*o aconselhamento psicológico não é psicologia, disse a sabedoria convencional*". E, no entanto, hoje, este segmento – que se propõe ao conhecimento do indivíduo (da psique individual) – é que possui o maior grupo no meio da psicologia e já conquistou tamanho *status* e reconhecimento, a ponto de possuir cobertura de planos de saúde – mesmo sem pertencer ao campo da medicina. Não evita comparar essa realidade à do conselheiro filosófico que, a seu ver, possivelmente obterá o mesmo êxito do aconselhamento psicológico.

O autor justifica que a importância do aconselhamento psicológico é justamente a de possibilitar o conhecimento do indivíduo – fato que as classificações oriundas de dados estatísticos não dão conta, pois revelam sempre as características do grupo e nunca do indivíduo. Então, por trás das características que nos são apresentadas pelos resultados de dados estatísticos, é muito provável que existam outras que nos diferenciem totalmente do modelo em que fomos encaixados. Marinoff lembra (2001: 43) que a filosofia também possui essa face de revelar verdades que estão ocultas em determinadas realidades. Explica que, por trás das políticas ou métodos educacionais, é possível encontrar uma filosofia da educação que os define.

Para Marinoff, o principal problema das ciências está na relação causa-efeito que conduz às respostas das questões por elas levantadas. Segundo ele, não importa que tipo de cientista seja, estará sempre procurando a resposta nessa linha de pensamento. E, considera que, particularmente em relação à terapia psicológica, isso acarretaria dois

grandes problemas: o primeiro é que nem sempre o que for indicado pelo terapeuta como causa dos problemas será efetivamente verdadeiro. O fato de a psicologia não possuir leis precisas como a física ou a química pode levar a equívocos ou, pior ainda, seria o caso de tentar encaixar todo e qualquer caso em um dos modelos disponíveis. E, ainda, considera o autor, mesmo que a psicologia possuísse um instrumento mais preciso para descobrir as causas dos problemas que perturbam seus clientes, do que isso poderia adiantar? Simplesmente saber o que causou tal dor é o suficiente para aliviá-la? Ele duvida, e considera que saber a causa do sofrimento psíquico, quando não se tem como reduzi-lo, poderá aumentar ainda mais a dor (MARINOFF, 2001: 45):

[...] Sim, algumas pessoas sentiriam alívio ao descobrir a origem de sua dor psíquica por meio da psicologia, e outras seriam capazes de ver um rumo de ação que traria alívio depois de compreendida a causa. Mas, para muitas outras, apontar a causa não será suficiente para ajudá-las. Passarão meses ou anos cavando até achar uma mina. Então, a sua resposta provavelmente será: 'E daí?' Saber a causa de seu sofrimento psíquico, mas não ter como reduzi-lo, fará algumas pessoas se sentirem ainda pior. Saber que está deprimido porque o seu casamento está ruindo pode apenas aumentar a depressão, já que você não pode voltar atrás e mudar o passado.

Tão ineficaz quanto a procura da causa dos problemas psíquicos do indivíduo em seu passado, seria a imitação do modelo clínico, aponta o autor. Sem ser da área da medicina, mas tendo obtido reconhecimento como tal, a psicologia e psiquiatria passaram a tratar de "doenças mentais". Para Marinoff, o grande equívoco disso consiste na fórmula pela qual todo distúrbio encontrará uma "doença mental" em que o paciente poderá ser enquadrado e medicado. Ele se diz indignado com a quantidade de síndromes – ou distúrbios como têm sido freqüentemente chamados na atualidade – que vêm sendo catalogadas e suas respectivas indicações de tratamentos medicamentosos que rapidamente surgem no mercado para solucioná-los.

O autor (2001: 47-8) não disfarça a forma irônica como apresenta este assunto. Ridiculariza os distúrbios que podem ser encontrados no DSM (*Diagnostic and Statistical Manual*):

[...] Você tem um problema emocional originado de uma experiência passada desagradável? No DSM ele passa a ser uma doença mental: distúrbio de tensão pós-traumática. Seu filho está tendo problemas para aprender aritmética? Há uma boa probabilidade de ser porque a professora não conhece nenhum método didático mais apropriado ou

porque os métodos didáticos atuais afirmem que a resposta certa de  $2 + 2 = ?$  é qualquer número que faça o aluno se sentir bem, mas no DSM, torna-se uma doença mental: distúrbio de desenvolvimento da aritmética. Você está decepcionado porque não ganhou na última loteria? No DSM, também isso se torna uma doença mental: distúrbio de tensão da loteria. Recusaria tratamento psiquiátrico para si mesmo ou para seu filho se fosse confrontado com este tipo de diagnóstico? No DSM, a sua recusa também se torna uma doença mental: distúrbio de não-concordância com o tratamento.

Chama a atenção para o caso da ADHD (*Attention deficit hyperactivity disorder*) classificada como doença mental pela *American Psychiatric Association* em 1987, e o rápido avanço da descoberta dessa doença em crianças nas escolas americanas, tanto assim que, em 1996, já era diagnosticada em 10% delas.

Para Marinoff parece não existir distinção entre as terapias psicológicas, sempre ineficazes – pois não fazem outra coisa senão identificar causas – e a psiquiatria que enquadra qualquer característica do paciente num distúrbio e, imediatamente, indica uma medicação para solucioná-lo. Após suas ríspidas (ou melhor, parciais) considerações a respeito da psicologia e da psiquiatria ele indica (2001: 49):

...Para integrar todos os *insights* concebíveis (*insights* psicológicos são apenas um tipo) em uma perspectiva e uma abordagem coerente, viável, da vida - uma filosofia pessoal -, você precisa de ... filosofia. Muitos pacientes meus já passaram por um extensivo trabalho psicológico e, embora vários tenham obtido benefícios, nenhum achou que fossem suficientes para que alcançassem uma paz interior. As pessoas que realmente acham que a psicologia é o segredo de seu sucesso não procuram o meu consultório.

Não há nada de errado em aceitar teorias quando elas são úteis às pessoas, diz o autor (2001: 49), mas o que não se pode fazer é aceitá-las em nome da ciência quando não o são. Avisa que a terapia ou aconselhamento é muito mais uma arte do que ciência. Ela é subjetiva e não poderá ser colocada na esfera objetiva da ciência de laboratório.

Diz que a psiquiatria não poderia lidar adequadamente com os problemas cotidianos das pessoas. Apenas uma pequena fração das pessoas possui problemas de origem física que poderiam ser tratadas por medicamentos. Na maioria dos casos, os problemas que as atormentam são de identidade, de valores ou de ética e, nestes casos, a pior opção seria querer lidar com eles como se fossem uma doença mental que poderia ser

curada com medicamentos. E, avisa o autor (2001: 50): "*se o seu problema básico é filosófico, nada nas prateleiras do farmacêutico lhe oferecerá alívio duradouro*".

Marinoff (2001: 51) utiliza o exemplo da depressão, identificando quatro prováveis causas: 1. como doença genética; 2. em decorrência da utilização de substâncias químicas; 3. problema psicológico associado a um trauma vivido no passado; 4. relacionada à insatisfação com algum aspecto da vida atual – podendo ser uma crise profissional, um problema pessoal (divórcio) ou financeiro (falência), ou ainda um dilema moral ou ético.

Para as duas primeiras causas é indicado um tratamento clínico que, segundo ele, pode e até deve ser acompanhado por um terapeuta filosófico. Já para as duas últimas, basta uma terapia ou um aconselhamento para solucionar o problema. Em relação à terceira, considera que a psicologia até poderia oferecer considerável ajuda, mas teria que ser completada pelo aconselhamento filosófico. Para a quarta causa indica (2001: 52) que a filosofia seria a mais apropriada, pois "*no fim, a descoberta da essência mais profunda de si mesmo é uma tarefa filosófica*". Uma medicação jamais solucionará definitivamente o problema, garante ele. O aconselhamento filosófico será pertinente ao processo uma vez que fatalmente surgirão perguntas do tipo: "quem sou eu?", "o que me faz ser eu?"... "*que são o ganha pão da filosofia*" (MARINOFF, 2001: 53).

No aconselhamento filosófico, a eficácia do tratamento dependerá muito mais da simpatia, empatia e apoio moral do que da perícia do terapeuta (MARINOFF, 2001: 53):

Não é a perícia que faz um bom conselheiro; ela não é nem necessária. Mais importante é a capacidade de ouvir, de criar empatia, de compreender o que o outro está dizendo, de apresentar uma maneira de olhar a situação e oferecer soluções ou esperança. Grande parte do que provoca a reação na terapia é o estilo do terapeuta.

E afirma (2001: 54) que nesse aspecto, a filosofia tem mais a oferecer do que a psicologia. Nas comparações que fez entre as terapias psicológicas e psiquiátricas, termina afirmando que, em muitos casos, qualquer terapia pode ser melhor do que nenhuma, mas que a terapia errada é, certamente, pior do que nenhuma.

### **3 - A realização do aconselhamento filosófico e o método PEACE:**

Marinoff (2001: 19) diz que o aconselhamento filosófico é um trabalho que a pessoa interessada poderia realizar até mesmo sozinha, mas que a ajuda de um parceiro para conversar contribuiria para que não se deixasse passar algo ou que se enveredasse para uma racionalização demasiada. Garante que a orientação e os exemplos que apresenta em seu livro prepara as pessoas para essa tarefa, ajudando-as a descobrir os benefícios de uma vida examinada.

Segundo ele, não será necessária nenhuma experiência filosófica, nem se precisará ler *A República* de Platão, ou qualquer outro texto filosófico. Será necessária apenas uma disposição filosófica, e acredita que as pessoas que se dispõem a ler seu livro já demonstram possuí-la. Afirma (id.ib.) que "todo mundo tem uma filosofia de vida" e será imprescindível à realização do trabalho que cada um descubra a sua, para dela tirar o melhor proveito possível.

Para este autor (2001: 19-20) se a filosofia é, ou pode ser "intimidadora, maçante ou incompreensível", ela também "*examina as perguntas que todos fazemos: o que é uma vida boa?, O que é bom? Do que trata a vida? Por que estou aqui? Por que devo fazer a coisa certa? O que é a coisa certa?*". E, em vista disto, poderemos nos amparar, tanto nos grandes pensadores – que procuraram respondê-las – como em nós mesmos, pois ela é pessoal e nós somos "nossos próprios filósofos". Volta a insistir no fato de que seu livro nos ajudará nessa tarefa: seja para nos tornarmos "nossos próprios filósofos", seja para encontrar algum filósofo que nos ajude a responder as nossas dúvidas e perguntas.

Embora o autor afirme que essa "prática filosófica" pode ser realizada por conta própria, ele sempre aponta um caminho onde existe a mediação de um "filósofo profissional" (MARINOFF, 2001: 20):

... os meus colegas e eu não somos filósofos apenas no sentido acadêmico. Embora muitos de nós tenhamos o título de Ph.D, demos aula em universidades e publiquemos artigos especializados, fazemos mais que isso: também oferecemos aconselhamento individual, mediação de grupos e consultoria organizacional. Retiramos a filosofia do contexto puramente teórico ou hipotético e a aplicamos a problemas pessoais, sociais ou profissionais cotidianos.

Diz que sua tarefa será a de auxiliar o cliente a encontrar a filosofia que melhor lhe convier para solucionar seu problema (MARINOFF, 2001: 20-1):

Se me procurarem, talvez eu discuta os pensamentos de Kierkegaard sobre como enfrentar a morte, as idéias de Ayn Rand sobre a virtude do egoísmo, ou o conselho de Aristóteles para se perseguir a razão e a moderação em tudo. Poderemos examinar a teoria da decisão, o *I Ching (O livro das mutações)*, ou a teoria da obrigação de Kant. Dependendo do seu problema, examinaremos as idéias de filósofos que mais se aplicam à sua situação, aquelas a que você se mostrará mais propenso... é mais provável que você tenha uma filosofia própria e que esteja querendo expressá-la mais claramente. Nesse caso, atuarei como um guia para extrair e iluminar as suas próprias idéias e, possivelmente, sugerir algumas novas.

O autor garante (2001: 21) que após ter trabalhado filosoficamente a situação de seu cliente “o resultado será, uma maneira imparcial, consistente e duradoura de enfrentar o que lhe atravessar o caminho agora e no futuro” e que ele “encontrará a verdadeira paz de espírito através da contemplação, não de medicamentos”.

O objetivo dessa prática filosófica, afirma Marinoff será o de orientar as pessoas a trabalharem seus problemas cotidianos, encontrando a melhor solução para eles (id. 2001: 24):

Como profissional da filosofia, defendo os interesses dos meus clientes. O meu trabalho é ajudá-los a compreender que tipo de problema têm diante de si e, através do diálogo, deslindar e classificar seus componentes e implicações. Ajudo-os a encontrar a melhor solução: uma abordagem filosófica compatível com o seu sistema pessoal de convicções, mas em harmonia com princípios de sabedoria consagrados pelo tempo, que contribuem para uma vida mais virtuosa e efetiva. Trabalho com os clientes para identificar suas crenças (e refletimos sobre a substituição daquelas que são inúteis) e exploro questões universais de valor, significado e ética. Trabalhando com este livro, é possível aprender a fazer o mesmo sozinho e ele também pode ajudar a fazer outra mente trabalhar o mesmo assunto.

O autor diz que o trabalho será desenvolvido sobre o que está ocorrendo no momento presente da vida do cliente e com vistas a planejar o futuro – não necessita buscar nada no passado. Este tipo de terapia costuma ser rápido: nunca deverá ultrapassar um ano, podendo ser realizado em apenas uma única sessão, em alguns casos.

Uma sessão de aconselhamento filosófico é muito mais do que a simples associação entre problemas e pensamentos filosóficos que possam ajudar a solucioná-los, afirma Marinoff (2001: 24): *"É o diálogo, a troca de idéias que é terapêutico... Mostrarei como ser radical o bastante para considerar cada opção, mas suficientemente prudente para escolher a certa.*

O autor (2001: 29) explica que numa sessão prático-filosófica, pode-se trabalhar de três modos: o primeiro seria através de conversas sobre o problema de modo genérico, não precisando recorrer a nenhum filósofo ou filosofia particular. Esse modo, às vezes, é o melhor, pois se estará pensando por si mesmo, percebendo-se a si próprio, pensando filosoficamente.

Um segundo modo seria o cliente expor seu problema (ou conflito) ao filósofo prático que indicaria uma "instrução filosófica específica" que o ajudasse a encontrar a melhor solução.

E, um terceiro que seria indicado somente para aqueles que já trabalham seus problemas de alguma maneira, mas querem dar continuidade ao processo. É o momento em que poderia necessitar de outro tipo de profissional ou então, de uma "biblioterapia" – aprofundamento dos estudos de textos filosóficos.

Seu livro explora o segundo modo: o cliente expõe seu problema e o filósofo prático aponta a filosofia específica que poderá lhe ajudar a encontrar a solução ideal (ou a melhor possível). Marinoff diz (2001: 30) que o cliente apenas precisará estar disposto a indagar filosoficamente: *"não sou um médium que o porá em contato com filósofos mortos, mas um guia para suas idéias, sistemas e insights. Depois de ser apresentado a eles, verá que lhe serão extremamente úteis ao lidar com qualquer coisa que lhe aconteça"*.

Quanto à realização do aconselhamento filosófico, esse autor (2001: 57) afirma não existir necessariamente um método específico para tal trabalho, pois a terapia filosófica é considerada por ele mais arte do que ciência. Considera que falar de método em filosofia já é delicado e, fica ainda mais, quando se trata do aconselhamento filosófico. Afirma que podem existir tantos métodos quantos forem os terapeutas filosóficos praticantes.

Apesar dessas observações, diz que conseguiu ao longo de sua prática, identificar cinco passos que costumam dar bons resultados no processo terapêutico, ao

conjunto dos quais denominou PEACE – problema, emoção, análise, contemplação e equilíbrio. Marinoff (2001: 58) afirma ser um “*acrônimo apropriado, já que estes cinco passos são o caminho mais seguro para uma paz (peace em inglês) mental duradoura*”.

Segundo o autor, os dois primeiros passos – problema e emoção – são facilmente compreendidos e é comum que não necessitem de ajuda alguma para ser identificados. Qual é o problema e que tipo de emoção isso provoca, praticamente todas as pessoas que o procuram já o sabem. O terceiro passo – análise – pode requerer algum tipo de ajuda, pois nem sempre se consegue realizá-la sozinho e ainda não se está num terreno necessariamente filosófico. O quarto passo – contemplação, e o quinto – equilíbrio, são especificamente filosóficos e possibilitarão a solução do problema.

Explicando como funciona o processo, Marinoff (2001: 58) diz que trabalhar filosoficamente uma questão, implica primeiramente a identificação do problema (por exemplo: seu pai ou mãe está morrendo, você foi rebaixado, sua esposa o está traindo...). Essa tarefa normalmente costuma ser facilmente realizada pelo próprio cliente, sendo necessário empenho, apenas. No entanto, poderão ocorrer casos em que a pessoa necessite de ajuda para consegui-lo.

Em seguida, deve-se avaliar cuidadosamente qual é a emoção sentida frente ao problema identificado. O autor (2001:59) diz que essa tarefa requer, igualmente, cuidados e atenção especial, pois às vezes são vários e até opostos os sentimentos demonstrados diante de um problema detectado.

No próximo passo – análise – será necessário que se liste e se avalie cada uma das possíveis opções para resolver o problema. Marinoff alerta que a opção ideal será aquela que conseguir conciliar a solução do problema com a emoção vivida, mas nem sempre ela será encontrada, precisando-se, às vezes, optar pela mais adequada e não pela ideal – por exemplo: dar ordem para desligar o aparelho que mantém sua mãe viva poderá ser a melhor opção para ela, mas não para você.

Por isso, o quarto passo é de recuo, de parada para contemplação da situação como um todo. É por isso que nesse estágio a filosofia é a principal auxiliar. Filosofias diferentes oferecerão visões diferentes sobre o problema contemplado. Segundo ele (2001: 60) terá que “*se estabelecer, por meio da contemplação, uma posição filosófica que seja ao mesmo tempo justificável por seus méritos e coerente com a sua natureza*”.

Alcançar o equilíbrio – quinto passo –, portanto, deverá ser uma consequência da realização dos quatro passos anteriores. O cliente deverá estar pronto para lidar com a solução encontrada, seja ela qual for. Significa firmeza em relação à postura assumida.

O tempo necessário para se percorrer esse processo é muito variável de pessoa para pessoa, podendo ser realizado em apenas uma sessão ou durar até meses. Tudo dependerá da maneira como encaramos as coisas, garante Marinoff, pois, segundo ele (2001: 60-1), possuímos uma tendência natural para percebermos a realidade, sempre a partir de nós mesmos; somos extremamente ensimesmados, mas dificilmente a vemos como responsabilidade nossa – normalmente agimos conforme nossas conveniências: se ruim não é de nossa responsabilidade, mas se boa, é mérito nosso.

Marinoff diz (2001: 62) que será necessário que se olhe o próprio problema tal como se olha para um fenômeno, ou seja, aquilo que existe fora de nós, independente de nós. Há que superar a fase da emoção, pois é sempre ela a primeira a manifestar-se frente ao incomum. Reconhecê-la e expressá-la adequadamente exige trabalho minucioso, porque, na maior parte das vezes, a terapia psicológica não ajuda a identificar ou, se ajuda, pode não nos ser suficiente para conseguirmos lidar com ela, ou seja, identificamos a emoção, mas não sabemos o que fazer com ela.

Por isso, esse autor (2001: 63) considera que, nesse momento, será necessário encontrar a “sua filosofia” – seja através da obra de um pensador reconhecido, seja guiado por um “filósofo treinado” – conseguir compreendê-la e utilizá-la a seu favor.

Realizada a contemplação, o cliente atingirá o equilíbrio que lhe garantirá não apenas a superação do problema atual, como o deixará preparado para enfrentar tudo o que vier pela frente, garante Marinoff (2001: 64):

Mas se você realmente adotou o processo PEACE, estará mais bem equipado para o futuro. Depois que é encontrada uma disposição útil, ela não desaparecerá. Você não pode dissolvê-la. Pode recordar e tornar a usar tudo que agiu a seu favor em um conjunto de circunstâncias em qualquer situação similar que tenha de enfrentar.

Alcançar este último passo do processo – o equilíbrio – garante à pessoa que jamais retorne à estaca zero. Segundo ele, esse passo poderia perfeitamente ser chamado de essencial, pois demonstra que a pessoa compreendeu a essência do seu problema, tanto quanto compreendeu algo essencial sobre si mesma e isso permitirá que ela solucione tanto

o problema atual como estará preparada para solucionar qualquer outro que venha a enfrentar. Esse passo também é essencial porque permite que a pessoa mude definitivamente e ganhe autonomia, pois ela se tornará "filosoficamente auto-suficiente" e não mais precisará de aconselhamento.

É bem possível, afirma o autor, que algumas pessoas consigam realizar todo o processo PEACE sozinhas, outras podem precisar da ajuda de algum amigo ou alguém próximo - para o autor (2001: 71) "*praticar filosofia significa explorar seu universo interior*". Mas recomenda que se a pessoa empacou em alguns dos estágios, será necessário procurar ajuda de um profissional treinado e, para isso, indica a lista de conselheiros filosóficos que se encontra no Apêndice do livro. O que não pode faltar, observa ele, é disposição para a realização de uma investigação filosófica. Sozinho ou com ajuda de algum "leigo com inclinação filosófica", o processo poderá ser concluído e não haverá motivo para arrependimento, garante.

#### **4 - Indicação de pensadores ou pensamentos filosóficos para solucionar problemas cotidianos.**

Marinoff faz uma divisão da filosofia por categorias e aponta o que pode ser delas retirado para auxiliar as pessoas a encontrarem as respostas de que necessitam. Estabeleceu três categorias filosóficas: 1. escola ateniense – Sócrates, Platão e Aristóteles; 2. os sábios da Floresta da Índia, cuja maior tradição é Siddharta Gautama (Buda); 3. Confúcio e Lao Tse – que desenvolveram o confucionismo e o Taoísmo – os quais somados ao *I Ching*, compuseram os primórdios da filosofia chinesa. O autor diz (2001: 75) que costuma utilizar-se com frequência destas três tradições filosóficas, dependendo da necessidade: "*Uso essas três tradições com os meus pacientes praticamente na mesma medida, moldando minhas escolhas ao indivíduo, naturalmente*".

O autor considera possível encontrar *insights* filosóficos úteis tanto no pensamento filosófico ocidental – seja no período da antiguidade clássica, seja no contemporâneo – como nas tradições orientais, na qual diz apoiar-se, sobretudo, nos textos mais antigos, principalmente os de tradição religiosa, cuja finalidade é mais a de orientar o caminho a ser seguido do que suscitar questionamentos. Nessa linha, utiliza-se de

Bhagavad Gita e Buda, mas, também, as fontes judaico-cristãs – o livro do Eclesiástico as Beatitudes – ou textos de romancistas, poetas e dramaturgos, dos quais é possível tirar uma sabedoria útil às necessidades do dia-a-dia, garante Marinoff. Ele recomenda que (2001: 75): *“os filósofos não devem ser esnobes; devemos ser gratos por descobrir a sabedoria onde for possível”*.

Ainda destaca alguns aspectos da filosofia oriental – hinduísmo, budismo e taoísmo – que devem ser conhecidos e seguidos, tais como: *“devemos fazer tudo com o coração, como um serviço, não somente para colher os frutos que resultam do novo trabalho”*; ou *“talvez não possamos escolher estar ou não numa situação específica, mas temos escolhas quanto ao que fazer com a situação em que nos encontramos. Escolhemos entre o bem e o mal, e se fizermos boas escolhas, acontecerão boas coisas. Se fizermos más escolhas, acontecerão coisas ruins”*. Indica, também (2001: 79) aspectos da filosofia ocidental, tirados de filósofos da antigüidade pois, para ele, *“devolver a importância da introspecção filosófica às pessoas comuns é a força motora do aconselhamento filosófico”*.

O autor (2001: 79) aponta Sócrates como o modelo mais importante para o aconselhamento filosófico e como o “Padrinho da filosofia ocidental”. Diz que os conselheiros filosóficos recorrem a ele para mostrar a seus clientes que aquilo que necessitam saber já está dentro deles, apenas precisam de ajuda para trazê-lo à tona. Neste sentido, o conselheiro filosófico pode ser a “parteira” de que se necessita, diz Marinoff (2001: 79): *“... os conselheiros filosóficos não contam necessariamente com sua perícia particular, mas com a sua capacidade geral de conduzir uma indagação. Não lhe damos respostas, mas ajudamos a fazer perguntas profícuas”*.

De Sócrates, os conselheiros filosóficos apropriaram-se do modelo por ele criado ou do desafio por ele lançado: fazer perguntas que levem a respostas definitivas. Sua máxima: *“a vida não examinada não vale a pena ser vivida”*, tornou-se uma das principais vias orientadoras do conselheiro filosófico, indica Marinoff (2001: 79).

De Platão, o autor (2001: 80) toma a idéia da existência de uma forma perfeita, pura, que devemos buscar – idéias de justiça, beleza e verdade – necessária para aperfeiçoarmos as formas imperfeitas que possuímos: *“Essa idéia também repercutiu no*

*aconselhamento filosófico, pois se você não conhece a essência de algo, como reconhecer se a tem?*, pergunta o autor.

De Aristóteles (2001: 80) recomenda que os conselheiros filosóficos se apropriem da idéia de pensamento crítico, da teoria sobre a ética e da lógica que muito poderiam auxiliar os pacientes que, na maioria das vezes, não possuem tais características em seus pensamentos.

Depois de Aristóteles, afirma (2001: 81-2) que tanto o Império Romano como a Igreja Católica Romana impediram a prática da filosofia. O primeiro, possivelmente, porque esteve voltado prioritariamente para as conquistas de territórios. A segunda porque esteve preocupada em preservar os dogmas religiosos, não sendo permitida nenhuma idéia que a ela se confrontasse, e afirma que até tempos recentes ainda era possível encontrar na Igreja Católica Romana restrições às obras que de alguma maneira ofendiam seus interesses.

No entanto, considera que no papado de João Paulo II parece ter havido um reconhecimento da filosofia. Obras antes proibidas – como a de Darwin sobre a evolução humana – foram reconhecidas e o Papa recomendou que se estudasse mais filosofia. Marinoff diz haver uma sintonia entre ele e a Igreja Católica. Isso está expresso em sua afirmação de que seu companheiro freqüente no Zen e no café da manhã é Roshi Robert Kennedy, um jesuíta, e também mestre Zen. Além disso, lembra que a primeira instituição a oferecer seu curso de doutorado para conselheiros filosóficos foi uma universidade católica – o Felician College de Nova York. Para ele (2001: 84) *“a Igreja Católica Romana está promovendo um renascimento filosófico de grande alcance”*.

O período moderno, ele (2001: 84) o situa no século XVII e considera como “o fim da Idade das Trevas”. Inscreve nele os pensadores Francis Bacon, Thomas Hobbes, René Descartes e Galileu. Quanto à contribuição desses pensadores, considera que a Bacon devemos a inauguração de um método científico propriamente dito, pois, ao afirmar que o conhecimento se origina da experimentação e da razão, libertou-o do domínio da fé e da força – afirma que para esse pensador *“conhecimento é poder”*.

A Hobbes, confere o título de ter sido o primeiro cientista político e o primeiro psicólogo empirista – a partir da observação produziu seu conhecimento sobre a natureza humana. Lembra (2001: 85) que esse pensador teria afirmado que *“os seres humanos são*

*por natureza, auto-referentes e precisam da influência controladora da civilização e da autoridade para manter a paz”.*

De René Descartes, diz que o conselheiro filosófico poderá apropriar-se da distinção entre mente e matéria: *“O reconhecimento da dicotomia entre a mente e o corpo e da sua complexa inter-relação tornou possível o aconselhamento filosófico”*. Descartes também teria deixado uma contribuição prática, diz o autor (2001:85), pois se recusava a aceitar algo como verdadeiro sem antes tê-lo colocado em dúvida – *“nunca aceitar algo como verdadeiro até conhecê-lo como tal sem nenhuma dúvida”*, era a recomendação do filósofo. Diz que Descartes responsabilizou cada pessoa pela descoberta da verdade (*“penso, logo existo”*) e que isto fundamenta o aconselhamento filosófico que considera o pensamento de cada cliente como a chave para compreensão de sua própria realidade.

Marinoff apresenta Galileu como exemplo de coragem e ousadia por não temer fazer afirmações a partir de suas observações, mesmo quando elas contradiziam as doutrinas então aceitas. Segundo o autor (2001, 86), para Galileu *“se os fatos não se enquadram na teoria, então a teoria, não os fatos, está errada”*.

Do empirismo, Marinoff destaca Hume, Berkeley e Locke. Segundo ele (2001: 86), esses pensadores colocaram a percepção e a experiência *“como a chave para a compreensão do mundo”*; contrapunham-se ao essencialismo platônico – de que já possuímos o conhecimento pronto, apenas necessitamos atingi-lo – e à razão como o meio do conhecimento humano. Ressalta que Locke defendia a idéia de que ao nascermos, nossa mente é tal qual uma tábula rasa, como uma lousa em branco, e de que não existiam idéias inatas. As idéias seriam adquiridas a partir das nossas experiências – as sensações e as reflexões é que formam o conhecimento.

Observa que, embora concorde somente em parte com o pensamento de Locke, sua teoria é útil ao aconselhamento filosófico, pois se, de fato, as idéias são formadas somente a partir de nossas experiências, isso coloca um enorme peso nos responsáveis pela formação dessas mentes – pais, professores, etc – e se os jovens estão cometendo suicídio, homicídios, usando drogas e são violentos, isso ocorre porque há algo drasticamente errado com o que lhes está sendo ensinado. E considera (2001: 87) que isso *“sugere o potencial do aconselhamento filosófico para ajudar a encontrar o apagador, se o que tem sido*

*escrito em sua lousa corrompe ou é nocivo a você, e ajudar a traçar novas idéias, mais pertinentes e mais úteis”.*

De Hume, Marinoff (2001: 87-8) destaca que aquele pensador negou que a relação causa e efeito possa ser determinada antes da realização da experiência – mesmo quando um fenômeno já se tenha repetido de modo igual por muitas vezes consecutivas. E que não aceitava a existência de uma causa necessária para ela. Seu pensamento contribui para o aconselhamento filosófico, pois negar a existência de uma causa necessária é o mesmo que negar a idéia de predestinação ou destino, considera o autor.

Sobre o racionalismo, do século XVIII, Marinoff o identifica como um retorno ao racionalismo platônico e sua exaltação da razão como meio de conhecer a verdadeira realidade das coisas. Destaca nessa corrente o pensamento de Kant e sua "*Crítica da Razão Pura*", obra em que ele apresenta sua teoria sobre os limites da Razão. Diz (2001: 88) que para Kant não é possível conhecer como uma realidade é em si mesma, pois cada olhar a perceberá de um modo diferente (conhecemos apenas as aparências das coisas). Segundo ele, a soma dos diferentes olhares a respeito de um objeto poderá nos aproximar da realidade tal como ela é. Porém, a razão jamais conseguirá revelar como a realidade é em si mesma.

Esse pensamento de Kant auxilia o trabalho no consultório, pois: "*no aconselhamento filosófico, é importante termos em mente que a nossa percepção do momento é apenas uma maneira de ver as coisas, e que quanto mais perspectivas investigarmos, melhor será nossa compreensão*", diz Marinoff (2001:89). Afirma, também, que a teoria da ética de Kant muito contribui ao aconselhamento filosófico por ser deontológica – baseada em normas que deverão ser cumpridas independentemente da situação, e não teleológica – que se baseia nos resultados da ação (se o resultado for bom a ação será considerada ética mas, se for ruim, então não terá sido ética).

Esse autor apresenta o romantismo como um movimento que revela a decepção de todas as crenças depositadas nos empiristas e racionalistas: o mundo havia se desenvolvido, a produção crescia em larga escala impulsionada pela indústria, porém, a exploração desenfreada, as guerras e escravidão eram os mais visíveis resultados dos avanços proclamados pelos teóricos do século XVIII; por isso, segundo ele (2001:91) os

românticos passaram a focalizar o indivíduo e a proclamar a importância da espiritualidade e da arte.

Faz um destaque a Rousseau, embora afirmando não ser um admirador desse pensador, como um “*protótipo do romântico*” por afirmar ser o homem um “*bom selvagem*”, ou seja, o homem era naturalmente bom, a civilização é que o corrompia. Marinoff (2001: 92) diz acreditar que a verdade estaria em um lugar intermediário entre Hobbes e Rousseau, pois os seres humanos são “auto-referentes” e, sem qualquer repressão, poderiam chegar a extremos inconvenientes, embora, também possuam elementos positivos para a sociedade.

De Hegel, ressalta a dialética proposta por esse pensador como a possibilidade de superação da simplificação do pensamento. Para Marinoff, a afirmação de que a cada tese existiria uma antítese e esta levaria à construção de uma nova síntese, foi a melhor contribuição para se chegar à verdade, uma vez que o movimento se repete insistentemente. E recomenda (2001:93): “*mesmo que você não queira continuar até o infinito, esse tipo de aperfeiçoamento constante é um método útil para a sua filosofia de vida pessoal*”. Para o autor, a idéia de transcendência de Hegel – que para ele significava tanto negar como preservar – também foi um importante legado ao aconselhamento filosófico. Diz que, para Hegel, a identidade de cada um é composta por uma série de anéis concêntricos: o mais interno seria o nosso ser pessoal, em seguida viriam os demais, compostos sucessivamente pela família, pela comunidade, pela cidade, pelo Estado... Nossas ações é que promovem a exclusão ou inclusão de cada um desses níveis, é ela que nos faz transcender.

Utilitarismo é a definição de Marinoff ao movimento que propugnava a idéia de fracasso da revolução industrial. Seus representantes alegavam que ela não havia conseguido promover o desenvolvimento da qualidade de vida da maioria das pessoas. A proposta desse movimento poderia ser representada pela frase: “*a maior felicidade do maior número*” (de Jeremy Bentham - fundador do *University College London*). O autor afirma que (2001: 94) “*Para os utilitaristas, a felicidade não era uma condição individual, mas um estado possibilitado por uma estrutura social equitativa e útil*”, e que, embora essa idéia se referisse a uma política social como um todo, ela também poderia ser aplicada em grupos menores, como famílias, comunidades, grupos de amigos... E, por isso, ser útil ao aconselhamento filosófico.

Desse movimento, Marinoff (2001: 95) destaca o pensamento utilitarista de Stuart Mill sobre a felicidade: *“as ações são certas quando tendem a promover a felicidade, e erradas quando tendem a produzir o inverso da felicidade. A felicidade é o que proporciona prazer e ausência de dor; a infelicidade, dor e privação do prazer”*. Lembra (2001: 95) que Mill, além de igualitarista, foi um grande defensor da liberdade individual a tal ponto que propôs o direito ao suicídio – desde que essa decisão não envolvesse, nem implicasse outras pessoas: *“Beba até cair toda noite, se quiser, Mill diria, desde que não dirija embriagado, nem use o dinheiro do almoço de seus filhos para comprar bebida, nem negligencie ou bata em sua mulher”*.

Para Marinoff, essa idéia tem implicações tanto na vida pessoal de cada um, como no governo, além de *“influenciar a ética do aconselhamento filosófico de uma maneira importante”* pois, se fosse procurado por um cliente que lhe dissesse estar planejando prejudicar alguém, procuraria de todos os modos impedi-lo, mas observa (2001: 95): *“Alguns conselheiros podem assumir uma postura diferente no interesse do caráter confidencial - privilégio da relação médico-paciente. Por outro lado, admito uma responsabilidade secundária da comunidade em geral, assim como uma primária do meu cliente”*.

Sobre o Pragmatismo (2001: 96) diz ser a única escola filosófica exclusivamente americana, fundada em oposição à presunção do racionalismo e da ingenuidade do romantismo. Cita como seus fundadores Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey. Para ele, a idéia fundamental do pragmatismo *“era que a verdade de uma teoria, ou a justeza de uma ação, ou o valor de uma atividade são demonstrados por sua utilidade”*. Para o autor (2001: 96), isso é o mesmo que dizer que se uma coisa é boa para uma pessoa, então ela é boa em si. Sendo assim, afirma gostar de pensar que os utilitaristas aprovariam o aconselhamento filosófico, pois, como ele se propõe a ajudar as pessoas, então ele é bom.

O Existencialismo, corrente filosófica do final do século XIX, surgiu, segundo este autor (2001: 96), em meio a um processo de dismantelamento das certezas científicas e tecnológicas. Quando acreditávamos que faltava muito pouco para que todas as respostas ao conhecimento humano fossem completadas, não só surgiram novas questões ainda não respondidas, como também foram colocadas em "xeque" aquelas que se acreditavam

definitivamente respondidas. Exemplos como a Teoria da relatividade de Einstein, o princípio da incerteza de Heisenberg e o teorema da não-completude de Gödels são apontados por Marinoff (2001: 97) para demonstrar essa afirmação.

Segundo ele, os existencialistas, respaldados nesta atmosfera, aproveitaram para jogar por terra a idéia de que os seres humanos já possuíam alguma essência antes mesmo de sua existência. Aponta que Nietzsche, Sartre e Kierkegaard teriam sido os principais expoentes desse pensamento. “A morte de Deus”, anunciada por Nietzsche, o estado de “náusea” definido por Sartre e o sentimento de “pavor” de Kierkegaard ilustram este período, lembra o autor. Porém, ele considera (2001: 98) que o fundamental dessa corrente seja a preocupação com a ética: “*os existencialistas estavam empenhados em uma busca moral para fazer a coisa certa na ausência de uma idéia essencial de bondade e privados da autoridade divina*”. Diz que a partir dos existencialistas o conselheiro filosófico pode ajudar seu paciente a reconhecer suas angústias e, reconhecendo-as, superá-las, pois, uma vez que não somos determinados, podemos mudar o rumo das coisas.

Marinoff aponta que a filosofia analítica – que também surgiu na passagem do século XIX para o XX – tem como pioneiros Bertrand Russell, Gottlob Frege, Alfred Ayer e G. T. Moore e a considera como a corrente que teria tirado a filosofia de sua conexão com a vida, com o mundo humano (2001: 101): “*a filosofia, que prosseguiu quase exclusivamente na área acadêmica, acabou se tornando tão isolada, especializada e inescrutável que passou a ter cada vez menos importância para a vida diária, e tornou-se cada vez mais inacessível às pessoas comuns*”.

O autor diz que a filosofia, que se dedicava a investigar o mundo físico e o funcionamento interno da natureza humana, foi, de certa maneira, desbancada pela ciência que assumiu quase todas as investigações antes realizadas pela filosofia – a física, a biologia, a psicologia, a sociologia, passaram a investigar seus objetos a partir de um “novo” método científico. À filosofia o que restaria então?, pergunta-se o autor (2001: 101). Ora, não mais se interessando pela investigação de “como pensar criticamente” ou “como levar uma vida virtuosa”, a filosofia analítica acabou por se ocupar de três campos, principalmente: a filosofia da linguagem, a filosofia da ciência e a filosofia da mente. Porém, se estes campos podem, na melhor das hipóteses, continuar contribuindo para o

desenvolvimento da compreensão do humano, podem, também, na pior delas, cair em elucubrações etéreas que praticamente de nada adiantam para a vida, considera Marinoff.

Avançando em suas justificativas para o aconselhamento filosófico, Marinoff apresenta uma distinção entre o que ele chama "ética aplicada" – também muito em voga nas últimas décadas – e o seu trabalho prático de aconselhamento filosófico. Para ele, o mundo atual, e todo o seu crescimento e desenvolvimento, colocaram a questão da ética na ordem do dia – as mudanças científicas e tecnológicas obrigam a (re)pensar a legislação com frequência e a ética aplicada tem cumprido este papel de inserir novamente a filosofia como prática. No entanto, considera que a ética aplicada tem se voltado a questões mais amplas – profissionais da área são chamados para aconselhamentos e consultoria em empresas, comunidades, grupos organizados, não para atender aos conflitos pessoais.

O Aconselhamento filosófico visa ao atendimento ao indivíduo, ou seja, a preocupação está voltada aos problemas ético-existenciais do indivíduo, observa o autor (2001: 103): *“estamos ajudando as pessoas a levarem a vida examinada”*. É isso, segundo ele, que faz da filosofia uma prática das mais antigas: *“a prática filosófica é uma idéia antiga - talvez a segunda profissão mais antiga do mundo - cuja hora retornou”*.

#### 4.1 - Alguns exemplos de casos solucionados com o aconselhamento filosófico

Marinoff apresenta exemplos de casos abordados em seu (e em outros) consultórios para demonstrar como pensadores ou pensamentos filosóficos podem auxiliar as pessoas a encontrarem a melhor solução para seus problemas cotidianos. Os problemas são os mais variados possíveis, tais como: estabelecer um relacionamento; manter um relacionamento; terminar um relacionamento; lidar com problemas familiares ou profissionais; crise da meia-idade; postura moral ou ética; enfim, são problemas cotidianos que afligem as pessoas que o procuram em busca de orientação para resolvê-los.

O processo de trabalho é quase sempre orientado pelo método PEACE e poderá buscar apoio nos textos ou pensamentos tanto da filosofia ocidental como oriental, dependendo do caso.

O primeiro exemplo é o caso de Doug, um locutor de rádio que apresentava um programa noturno. Ele alegava que, embora tivesse contato e interagisse com milhares de pessoas, sentia-se muito só e ansiava por um relacionamento amoroso. Marinoff (2001: 113) indicou como *insights dois pensamentos orientais*: um de Lao Tse sobre a paciência – “*pare de procurar e encontrará. E se não encontrar, não vai se importar, porque não estava procurando*”, e um outro budista sobre a possibilidade de influenciar nos acontecimentos de nossa vida – “*Todos os fenômenos da existência têm a mente como seu precursor, como seu líder supremo, e da mente eles são feitos*”.

Afirma que a admiração de Doug a estes pontos de vista o ajudou a reconhecer seu problema e a perceber que existia uma solução para ele, bastando descobri-lo. O aconselhamento filosófico o ajudou a atravessar o estágio contemplativo e perceber o que era essencial para alcançar o que desejava; agora tinha o que precisava: a disposição necessária (não mais o lamento inútil) para obter o que queria.

Houve, também, o caso de Susan, uma empresária jovem, bem sucedida e muito bonita, que o procurou porque não conseguia encontrar o parceiro certo, pois era extremamente exigente quanto às virtudes que seu provável companheiro de vida deveria possuir. Marinoff evocou Aristóteles, os estóicos e Tolstoi para mostrar que ela não estava errada ao estabelecer suas exigências e que não importava o tempo que precisasse esperar, desde que não abrisse mão de suas convicções (MARINOFF, 2001: 115-120).

Outro caso foi o de um casal, Sarah e Ken. Eles viviam muito bem já há três anos, mas naquele momento começavam a passar por dificuldades no relacionamento. O motivo: Sarah estava em dúvida quanto à maternidade; queria muito ser mãe, mas temia que essa escolha mudasse muito seu relacionamento com o marido. Ken não tinha ainda nenhum interesse em se tornar pai. Sarah procurou o aconselhamento filosófico para ajudá-la na decisão: insistir ou não no convencimento do marido. Marinoff lembra (2001: 125) que “*O aconselhamento filosófico atua ajudando a extrair seus pensamentos sobre todos os desafios importantes da vida e a organizar os princípios em que você acredita, para que possa agir sobre eles*”.

A indicação para este caso foi a “biblioterapia” e a leitura recomendada foi o *I Ching*. Marinoff (2001: 127) diz que Sarah achou os *hexagramas* que tirou muito significativos e, concluiu que não deveria forçar a paternidade de seu marido pois, “*supôs*

*que se perseverasse em ser uma esposa boa e amorosa, Ken se daria conta de que ela também seria boa mãe. Então, a sua paternidade surgiria naturalmente, e não por coerção*". Também Maquiavel foi evocado para ajudar Sarah a perceber que existe a necessidade de se fazerem escolhas e que delas dependerá o que virá a seguir – nem tudo pode ser definido por nós, apenas uma parte, observa o autor (2001: 128-9).

Em outro exemplo, o de uma mulher que possuía dúvidas quanto a manter ou não seu casamento, Marinoff diz que o processo PEACE contribuiu para que ela tomasse a decisão, e conclui (2001: 131): *"Tonya é um grande exemplo de que o trabalho de se moldar uma filosofia que o ampare em uma determinada circunstância pode ser difícil e, às vezes, penoso, mas sempre lhe será útil em outras áreas de sua vida"*.

O autor recorre a Hobbes para fazer algumas considerações a respeito desse assunto. Lembra o passado em que as instituições impunham os limites que deveriam ser obedecidos por todos, exercendo, assim, uma autoridade que acabava inibindo os conflitos – até mesmo os casamentos eram aí incluídos. Hoje não se pode afirmar o mesmo. A autoridade externa já não exerce domínio sobre os relacionamentos dos indivíduos. Disso decorre certo "estado de anarquia" em que as pessoas, livres para fazer o que desejam, sentem-se aflitas, angustiadas, sem saber ao certo o que fazer e, em vista disso, afirma que (2001: 132): *"Idéias filosóficas, quer promovidas pelo estudo acadêmico, analisadas no aconselhamento ou formuladas por conta própria, podem atuar como autoridade externa e, quando essas idéias são respeitadas mutuamente, podem manter a paz"*.

Conta também o caso de um homem que, estando casado por quase vinte e cinco anos, pensava em separar-se da esposa. Considerava que havia tido um bom relacionamento ao longo desses anos, mas que, agora que os filhos já estavam adultos, ele sentia que não possuíam praticamente nada em comum. A possibilidade de uma separação e construção de uma nova vida colocava-se para ele; no entanto, precisava discutir isso com alguém. Marinoff (2001: 152) diz que seu cliente alegava não se sentir atraído pela terapia convencional, pois *"não queria discutir seus sentimentos - muito menos a sua infância ou seus padrões de comportamento"*. Segundo ele, seu cliente preferiu o aconselhamento filosófico porque queria alguém que *"pudesse ajudá-lo a articular a sua visão de mundo (isto é, a sua filosofia pessoal) e examinar suas escolhas para se certificar de que suas ações eram coerentes com suas convicções e valores"*. Então, recorreu à

abordagem kantiana sobre a moral – deveres perfeitos e imperfeitos, o primeiro sendo universal e o segundo conjuntural – e aplicou-o ao caso de Larry, para mostrar-lhe que, possivelmente, a melhor saída fosse mesmo romper o casamento.

O autor apresenta algumas considerações a respeito da relação familiar apontando que ela é, na maioria das vezes, muito mais complicada que qualquer outra. Isso porque: 1. escolhemos nossos parceiros ou amigos, mas não escolhemos nossos parentes; 2. apesar da responsabilidade que os pais possuem por serem eles que, durante a infância moldam as crianças, inculcando-lhes a idéia de uma vida virtuosa, isso não possibilita o controle total e absoluto do resultado. Primeiro, porque é muito difícil chegar-se a um consenso sobre o que é de fato uma vida virtuosa e, depois, porque uma vez adulto, cessa a possibilidade de controle e, nem sempre, o que foi inculcado na infância gera o resultado esperado. Assim, não existe nenhuma receita mágica que resolva os problemas dessa conflituosa relação. Mas indica (2001: 163-4) que podemos fazer muito para melhorá-la.

Margaret possuía dúvidas sobre sua conduta na orientação dos filhos. Esse era o seu caso. Por convicção própria, exigia que eles realizassem tarefas domésticas em troca da mesada que recebiam. Porém, eles reclamavam, alegando que com seus amigos isso não ocorria. Apesar de ela acreditar na ética do trabalho que havia recebido em sua educação e desejar passar isso aos filhos, queria saber se estava no caminho certo e por esse motivo procurou pelo aconselhamento filosófico. Contou a Marinoff que costumava utilizar uma frase de Nietzsche sempre que seus filhos reclamavam – "*uma pequena quantidade de veneno pode ser benéfica*".

Marinoff (2001: 165) considera que, embora Nietzsche desprezasse costumes convencionais – como a ética do trabalho protestante – não deixava de ser uma aplicação construtiva de suas idéias. Recomendou como suporte à prática educacional de Margaret, Aristóteles e Confúcio, visto que "*ambos viam a virtude como uma questão de bons hábitos*". Segundo Marinoff, ela tranqüilizou-se, pois percebeu que estava no caminho certo.

Outro caso apresentado foi o de Sônia, uma jovem de vinte e poucos anos que procurou pelo aconselhamento filosófico por sentir-se muito indignada com a postura de sua mãe. Desde menina, a mãe já a havia levado a muitos psicólogos, psiquiatras e até a um conselheiro pastoral, por achá-la uma menina rebelde demais. Sua mãe, Isabelle, era uma

mulher muito religiosa e conservadora e sentia-se desapontada com o comportamento independente e criativo da filha. Era um conflito praticamente comum entre uma filha que possuía uma personalidade totalmente diferente daquela esperada pela mãe. Mas, agora que estava adulta passava a incomodar-se com as restrições que a mãe fazia a todas as suas escolhas.

A profissão de modelo e o curso de história da arte escolhido por Sônia eram totalmente desaprovados por sua mãe. Ela passava a ter dúvidas se de fato não chegava a ser anormal uma filha sofrer tamanha desaprovação da mãe. Sentia-se insegura a respeito de suas escolhas: será que elas não possuíam mesmo a intenção de provocar a mãe?

Sobre o problema, Marinoff (2001: 169) diz que, na realidade, se tratava de um embate muito comum ao mundo da filosofia: relativismo X absolutismo. Sônia pertencia ao primeiro, enquanto a sua mãe ao segundo. Sônia achava que as coisas eram certas ou erradas, dependendo da forma como eram vistas pelas pessoas. Sua mãe, por outro lado, acreditava que havia uma conduta certa e outra errada e isso era invariável. Sônia respeitava as opiniões e escolhas da mãe e apenas queria que a mãe respeitasse as suas. Queria apenas que a mãe a aceitasse como ela era, assim como ela aceitava sua mãe, sem impor mudanças, embora não concordasse e nem seguisse os exemplos dela. Segundo Marinoff (2001: 171) a partir do aconselhamento filosófico Sônia percebeu que, uma vez convicta de suas opções, não mais se importaria com as opiniões alheias, nem mesmo com as de sua mãe: *“o aconselhamento filosófico permitiu que ela acreditasse em si mesma segundo seus próprios termos, e estimulou sua mãe a fazer o mesmo”*.

O aconselhamento filosófico também pode contribuir para melhorar as relações no trabalho, pois tão importante quanto o aspecto afetivo e o familiar é a questão profissional, afirma Marinoff. O trabalho ocupa a maior parte de nossa vida e não são incomuns os casos de clientes que procuram o aconselhamento filosófico por estar vivendo conflitos relacionados a esse assunto. Questões que envolvem ética, realização, ou qualquer outro aspecto da vida profissional levam muitas pessoas a procurarem no aconselhamento filosófico a saída ou a melhor solução possível, afirma Marinoff (2001: 181).

O autor (2001: 182) fala da realização no trabalho pelo próprio trabalho, independente do valor econômico que possa ter. Afirma que é possível perceber de imediato quando uma pessoa gosta ou não do que está fazendo e cita um poema de

Bhagavad Gita como um exemplo a ser seguido. Afirma que se encontramos pessoas quase sempre insatisfeitas, também é possível encontrarmos outras que sentem plena satisfação no trabalho que realizam. O primeiro caso demonstra um empobrecimento do trabalho e o resultado será sempre um prejuízo para as partes envolvidas. O segundo caso representa um enriquecimento do trabalho e o resultado será sempre um ganho para todos.

Marinoff apresenta o trabalho artístico – poesia, pintura, música... , como exemplo de realização e afirma (2001: 183): “*Você também tem o poder de fazer do seu trabalho uma obra de arte. Prometa ser como um grande artista em tudo que fizer*”.

O autor faz algumas considerações a respeito da competição em nossa cultura, apontando ser ela um elemento necessário para impulsionar as pessoas a procurarem atingir o melhor resultado. Mas entende que o resultado não deveria, de modo algum, ser visto como fracasso ou derrota definitivos e tampouco afirma que ter sido o melhor em alguma modalidade, implique algum aspecto moral (2001: 185): “*não devemos confundir ligeireza dos pés com excelência de caráter... A competição criativa, construtiva, permite que você descubra e manifeste as suas aptidões. No trabalho, o truque é descobrir um equilíbrio entre a competição e a cooperação*”.

Marinoff (2001: 186-7) recomenda que cada um busque em seu trabalho – seja ele qual for – a máxima satisfação possível. Considera que essa tarefa não seja simples e implica tanto uma investigação profunda – que não pode ser puramente racional – como uma certa dose de risco e experimentação.

Evocando Hobbes, Rousseau e Aristóteles, diz (2001: 188-9) que os conflitos são inerentes à realidade humana e administrá-los é o nosso maior desafio. Aborda alguns exemplos de relacionamentos no ambiente de trabalho, apontando algumas possibilidades para diminuir os conflitos existentes. Lembra o caso de Verônica (2001: 189-90), que estava frustrada por sentir que seu parceiro no trabalho não reconhecia nem valorizava todo o empenho e esforço que ela depositava naquilo que fazia e recorre a textos de *Buda* e *Bhagavad Gita* para ajudá-la a se valorizar, independentemente do outro.

Nos casos de relacionamentos entre patrões e empregados o autor (2001: 193-195), indica que a melhor forma de o segundo não deixar que o primeiro o subestime é não se subestimar você próprio. Recomenda (2001: 193) que mudar de emprego nem sempre poderia ser a melhor opção, pois “*evidentemente não há nenhuma garantia de que seu novo*

*patrão vá ser melhor*”. Por isso, diz ele “*uma opção mais conveniente seria assumir uma atitude filosófica em relação a trabalhar com essa pessoa que lhe permita ficar acima do transtorno*”. Lembra que o Tao indica que a pessoa sempre se pergunte o que ela pode aprender com a situação vivida para encontrar o melhor caminho a seguir, e indica (2001: 194) que as considerações sobre a relação senhor-escravo de Hegel poderão ajudar aquele que vive esse tipo de conflito a perceber o seu próprio poder na situação e que “*talvez não resolva completamente, mas o fará sentir-se melhor*”.

Marinoff diz que o fato de um patrão gritar com seu subordinado, acusando-o de não estar realizando um bom serviço, pode ser apenas o indicativo de que ele também esteja vivendo uma situação de opressão e que o melhor nesta situação seria procurar não reproduzi-la (2001: 194-5):

Talvez o seu chefe esteja gritando com você só porque o chefe dele gritou com ele. Por isso, não grite de volta, não leve para o lado pessoal, e nem vá para casa descontar no cachorro. Faça o seu trabalho o melhor possível, e escolha o caminho mais fácil: deixe que o círculo vicioso se interrompa em você.

O autor afirma também (2001: 195) que se uma pessoa ocupa cargo de chefia e deseja garantir que não será traído pelas costas, a filosofia tem muito a ensinar. Indica que siga a orientação de Maquiavel: “*Como o amor e o ódio quase não existem juntos, se tiver de escolher entre os dois, é muito mais seguro ser temido do que amado*”. Lembra que Kant formulou a idéia que recomenda “*tratar os outros como fins em si mesmos, não como meios para seus fins*” e que Buber fez a distinção entre as relações eu–isso e eu–você. E, também, que Lao Tsé recomendava aos líderes que demonstrassem humanidade, compaixão e misericórdia como sinais de força e que o Tao “*ensina que o verdadeiro sinal de força é você poder dar-se ao luxo de ser gentil*”.

Cita, ainda, Ayn Rand – escritora que, segundo ele (2001: 196), “*olha o mundo através de lentes capitalistas*”, e o Zen-Budismo e Gandhi apontando condutas que ajudam a tornar as relações no ambiente de trabalho mais rentáveis e prazerosas. Os textos são apresentados numa linha visando sempre a uma conciliação ou à adaptação à realidade vivida, indicadas pelo autor como a melhor solução para os conflitos inerentes nas relações de trabalho.

Sobre as dificuldades em tomar atitudes que envolvam a ética no trabalho, Marinoff (2001: 198-200) apóia-se nas filosofias chinesa, hindu e jainista. Apresenta o caso de Sheila, uma de suas clientes que deixou o emprego de jornalista por estar farta de inventar matérias. Em seu trabalho, além de produzir somente matérias impostas por seus editores, também deveria utilizar conteúdos por eles ditados. Isso contrariava seus ideais, pois se via obrigada a produzir matérias que corroborassem idéias preconcebidas. Marinoff observa que, na atualidade, as grandes corporações fizeram das questões éticas uma extensão do departamento jurídico, mas que isso não quer dizer que o fato de algo ser legal o torna necessariamente ético. Recomenda que, tal como sua cliente, as pessoas saibam analisar a conduta que estão tendo em seu trabalho e não se escondam atrás de justificativas de que estavam apenas cumprindo ordens.

Num outro exemplo, relata o caso de Abra (2001: 200-203) que, apesar de satisfeita com seu rápido sucesso profissional, pôde, ao longo de sua licença-maternidade, avaliar as exigências que a vida profissional lhe impunha. Percebeu que aquela relação competitiva que tinha de travar na empresa onde trabalhava possuía um alto custo: colocavam o ideal do lucro acima de qualquer outro. Decidida a não retornar mais àquele trabalho, procurou ajuda no aconselhamento filosófico. Leu as obras de Henry David Thoreau e E. F. Schumacher que analisam de modo crítico as relações econômicas de nossa sociedade. Assim, conseguiu a confirmação das idéias que já havia construído e firmeza para a decisão que havia tomado. Porém, Marinoff (2001: 202) observa que se ela tivesse optado por outras leituras, possivelmente não teria encontrado o mesmo suporte e por isso afirma que não basta apenas procurar apoio em filósofos, mas que *“é importante procurar filósofos que se ajustam à sua perspectiva”*.

O autor (2001: 205-219) também faz uma apresentação de como o aconselhamento filosófico pode ajudar as pessoas a lidarem com a chamada crise da meia idade – que ele diz preferir chamar de *“mudanças da meia idade”*, pois não considera que constituam uma crise propriamente dita as dificuldades que normalmente as pessoas experimentam após os 40 anos. Um dos casos que ele apresenta é o de Gary, um psicoterapeuta que decide abandonar sua longa e bem sucedida profissão, mas que não sabia exatamente o que gostaria de fazer depois. Segundo Marinoff (2001: 209), a

preocupação de seu cliente não era por estar largando a profissão que exercia (sobre isso o cliente estava seguro), mas por não ter idéia do que faria a seguir.

O autor diz que levou Gary a refletir sobre sua posição racionalista e o controle que pretendia ter sobre sua vida. Recorreu a Leibniz para que ele entendesse seu próprio racionalismo e depois indicou o Eclesiástico para que compreendesse a normalidade da situação que enfrentava. No estágio contemplativo, Gary pôde perceber que não havia nenhum problema em não saber responder o que faria, e teve o equilíbrio necessário para enfrentar a nova situação. Marinoff (2001: 213-214) lembra alguns exemplos de pessoas que ousaram mudar de profissão tardiamente e foram muito bem sucedidos. Todos os exemplos por ele apresentados demonstram que o aconselhamento filosófico é capaz de ajudar na solução de qualquer tipo de problema.

#### 4.2 O aconselhamento filosófico também pode ajudar a lidar com conceitos amplos.

##### a) - A questão da ética e da moral:

Marinoff defende que a filosofia é o campo do conhecimento mais apropriado para abordar a questão da ética, e afirma (2001: 223) que seu objetivo é ajudar a pessoa a "*entender e aplicar o seu próprio sistema ético*". Faz uma distinção dos termos moral e ética (2001: 223-24): "*a ética refere-se a teorias ou sistemas que descreve o que é bem e, por extensão, o que é mal... A moral refere-se à normas que nos dizem o que fazer ou não fazer*". Afirma que a primeira estaria no campo da teoria e a segunda no campo da prática. Considera que, para agir moralmente, é necessário conhecer o que é o bem, tarefa que, segundo ele, há milhares de anos ocupa os filósofos sem que se tenha conseguido uma definição absoluta.

O autor (2001: 225) acredita que podemos estabelecer a idéia de bem – e por conseguinte de mal – a partir de várias vias. A via religiosa é a mais fácil e evidente, pois define o que é o Bem e o Mal a partir de um Deus, e estabelece como devemos agir a partir da vontade desse Deus. A ciência também pode ser outra via para se procurar com o que é ético ou não. Mas o autor se pergunta (2001: 225-27): que critérios seriam utilizados, neste

campo? Como lidariam com a distinção entre o que é bom para nós e o que o é num sentido ideal ou universal? Certamente, os biólogos se apoiariam em critérios voltados a seus próprios interesses para estabelecer o que é certo e, provavelmente, jamais se conseguiria chegar a um sentido universal ou ideal de ética pela ciência.

Afirma (2001: 227) que se nem a religião e nem a ciência são as vias mais adequadas para a investigação de uma idéia do Bem universalmente válida, então, a melhor via seria a filosofia secular. “*O que é o Bem? talvez seja a pergunta mais antiga na filosofia*”, considera ele.

O autor lembra que na tradição filosófica ocidental foram elaboradas diferentes respostas para esta questão. A primeira delas, formulada por Platão, aponta para a existência de um Bem universal. Segundo Marinoff (2001: 227-8), para aquele pensador existe o mundo das formas perfeitas, ideais e o mundo das aparências, formas sensíveis e imperfeitas. Precisamos procurar nos aproximar o máximo possível da forma perfeita, ideal que precisamos atingir. Diz ele que, para Platão, a educação ética era o meio para se alcançar essa aproximação e que, se ele conhecesse a educação americana contemporânea a “*acharia eticamente pobre e moralmente falida*”.

Numa outra linha filosófica, não-naturalista, segundo o autor (2001: 229), encontra-se a idéia de que uma coisa não é necessariamente boa ou má, não existe o Bem ou o Mal universais: “*A moralidade, na pratica, é restrita, pessoal e subjetiva*”. Cita como representantes desta idéia Hobbes, G. E. Moore e Hume.. E ainda haveria uma terceira via filosófica para se pensar esta questão seria a Ética da Virtude de Aristóteles: as virtudes é que tornam as pessoas boas (MARINOFF, 2001: 230).

O autor considera que também alguns princípios da filosofia oriental podem servir para orientar esta questão. Lembra (2001: 231) a doutrina de *ahimsa*, ou não ferir – princípio básico da filosofia hindu: “*agir de modo que não cause nenhum mal aos seres sensíveis*” –, e avisa que esse preceito pode ser encontrado tanto em pensadores ocidentais como em orientações religiosas, tanto nas orientais, como nas ocidentais.

Ora, se não existe uma única definição possível para o Bem, então escolher o bem não é, e não poder ser, uma tarefa fácil, considera o autor. Ela é muito exigente, mesmo porque a decisão sobre o que é certo ou o que é errado poderá ser feita de pontos de partida diferentes. Marinoff (201: 234-5) observa ainda que, na raiz destas diferentes

definições para a questão do bem, estão as concepções deontológicas e teleológicas. Para a primeira, o certo e o errado são estabelecidos pela própria ação – definida por leis ou regras. Para a segunda, o certo ou errado será definido a partir da consequência gerada pela ação praticada – se ruim terá sido errada, se boa terá sido correta.

Afirma (2001: 235), também, que o importante é cada um definir seu sistema pessoal de ética, certificando-se de que ele também possa funcionar no sentido geral. O autor (2001: 236), reafirmando a complexidade que envolve esse assunto, recomenda que, na dúvida, pode-se procurar pela ajuda de amigos, parentes, pastores ou um conselheiro filosófico, antes de tomar a decisão final.

Num dos casos apresentado pelo autor (2001: 237-241) para demonstrar questões éticas, ele conta de um diretor de escola que se vê em dúvida quanto a entregar ou não um prêmio a uma aluna que “oficialmente” não lhe parecia merecedora, pois havia recebido o bilhete sorteado de uma amiga (essa, sim, realmente havia se empenhado na campanha). Em outro exemplo, (2001: 242-247) apresenta o caso de uma mulher que sentia dúvida diante da decisão de ir morar em uma cidade menor para garantir melhor qualidade de vida à filha. Ainda num outro exemplo (2001: 247-249) ele conta o caso de um prefeito que se vê diante da difícil decisão de aceitar a criação de um asilo para adêuticos em sua cidade, contrariando a população local que o elegeu.

Conclui suas considerações sobre ética retomando o Mito do Anel de Gyges, narrado na obra “*A República*” de Platão e termina afirmando que (2001: 251): “*Pessoalmente, gostaria de viver em um mundo onde as pessoas se abstivessem de fazer coisas porque são erradas, e não apenas porque têm medo de serem apanhadas*”.

#### b)- A necessidade de sentido e significado para a vida:

Marinoff apresenta algumas considerações sobre o sentido da vida e a necessidade de se dar uma resposta para esta questão. Inicia afirmando que (2001: 253): “*Uma grande praga filosófica do século XX, que certamente nos acompanhará no novo milênio, é a do sentimento generalizado, da falta de objetivo pessoal*”. Afirma que esse sentimento tem se tornando tão comum que até pode parecer normal, mas não é. A maioria das pessoas não se sente feliz em pensar que suas vidas e o mundo em que vivem não

passam de puro acidente e que quanto mais se olha nesta direção sem que se encontre uma outra explicação, mais insuportável fica a nossa existência.

O autor (2001: 253-4) ainda afirma que os existencialistas têm uma culpa parcial nessa forma de ver a realidade. Para ele (2001: 254) “*os existencialistas eram realmente insuperáveis em fazer parecer romântico matar Deus e se lançar no abismo*”. Considera que “*o foco no lado negro dos existencialistas é a nossa única falha*”, pois entende que aqueles pensadores não tratavam apenas de angústias, terror ou tédio, mas apontavam para algo maior, ou seja, a necessidade da existência de um propósito para nossa vida, inclusive, quando se perdesse a convicção da existência de Deus ou de qualquer projeto grandioso a nos conduzir. Um exame superficial do existencialismo geralmente conduz a uma perda de sentido ao estilo “tanto faz”.

No entanto, indica Marinoff, é preciso que a idéia dos existencialistas seja transformada em motivo para tornar nossa existência ainda mais interessante. Recomenda (2001: 254) àqueles que enxergam no fato de ser a vida puro acidente, um motivo para depressão, que tentem ver exatamente neste fato o verdadeiro valor que ela possui, pois se viemos do nada e ao nada voltaremos, então ela é única e insubstituível. “Portanto *viva de modo autêntico*”, ainda que a maior dificuldade seja descobrir o que é viver de modo autêntico, afirma o autor. Mas, como entende que esta tarefa implica um grande desafio, ele procura tranquilizar o leitor (2001: 255):

Não se preocupe. O filósofo de seu bairro está aqui para ajudá-lo a enxergar nessa escuridão. Como sei que você vai perguntar, já respondo: não, eu não tenho a resposta definitiva para a questão ‘qual é o significado da vida?’ mesmo que tivesse, poderia não ser a mesma para você. Já que esta tem sido a linha clássica de investigação dos filósofos há séculos, tenho algumas ferramentas que você poderá usar para responder à pergunta por si mesmo.

Na recomendação do autor (2001: 255) o primeiro passo nesta direção está em estabelecer uma distinção entre significado e propósito (que, segundo ele, costumam equivocadamente ser tratados como uma e mesma coisa): “*Propósito é um objeto ou fim último a ser alcançado. É uma meta. Significado tem relação com a maneira como você entende a sua vida em uma base contínua. O significado está no modo como as coisas acontecem, não necessariamente no resultado final*”.

O autor procura esclarecer a distinção entre significado e propósito, apontando que um pode ser conhecido sem o outro, ou seja, é possível que se saiba o propósito de uma ação sem, no entanto, conhecer o seu significado e vice-versa. Observa que tanto um como outro são absolutamente pessoais. No entanto, considera ele, só se é feliz quando se consegue conhecer um e outro – ter um propósito e conhecer seu significado. E afirma ser por este motivo que nos vemos constantemente em busca de um sentido para nossa vida.

Então, indica que o importante é perseguir um propósito, independente do que isso possa nos custar. E, mais do que perseguir um propósito, é saber que uma vez realizado, será necessário que outros sejam estabelecidos. Caso contrário, o passado ficará sendo cultivado pelo resto da vida. Sempre será necessário possuir um propósito a ser perseguido, mas isso é algo que só a própria pessoa poderá estabelecer, pois ninguém é capaz de estabelecer um propósito a não ser para si mesmo.

Prosseguindo, também necessitamos conhecer o significado de tudo o que está à nossa volta. Para isso, recomenda (2001: 259) que procuremos utilizar o tempo da melhor forma possível: *“se ficar preso em um engarrafamento, a sua frustração e os minutos perdidos podem suprimir igualmente o significado e o propósito. Em vez de ficar com raiva da estrada, será preferível analisar a inevitável passagem do tempo e a melhor maneira de usá-la”*. Aconselha a não se desperdiçar o tempo com sentimentos inúteis, mas que se tente vivê-los de modo intenso, sempre voltado para a busca de propósitos e significados. Indica (2001: 260-1) que o melhor a fazer é procurar tirar de toda e qualquer experiência vivida, inclusive as ruins, a melhor lição possível, pois, *“como indivíduos com livre-arbítrio, certamente podemos optar por usar qualquer coisa que nos aconteça como alimento para a evolução pessoal”*.

Lembra que foi a religião que melhor cumpriu a finalidade de dar sentido à existência humana, mas que, à medida que as sociedades atuais se distanciavam dessa tradição, conhecer o propósito e o sentido da vida tornou-se um desafio cada vez mais exigente, mais difícil de ser alcançado. O autor apresenta o exemplo de um monge (2001: 263-5) e outro de um rapaz (2001: 265-8) que, por viverem intenso conflito com sua fé, perderam o sentido da vida. Porém, em ambos os casos as soluções foram facilmente encontradas através do aconselhamento filosófico.

Também, em outros casos, como o de Martine (2001: 269-272), uma cliente sua que sofria por acreditar que o fim da espécie humana estava próximo; ou o de Martha (2001: 272-4), uma jovem estudante que estava muito decepcionada com seus estudos em outro país, foram apresentados pelo autor como exemplos de clientes que encontraram no aconselhamento filosófico a solução para a falta de sentido à vida.

Para Marinoff, é possível que as pessoas se deixem arrastar pelo fatalismo e caiam na armadilha de sentirem-se as próprias vítimas de uma vida que não puderam escolher. No entanto, essa idéia de destino é um aspecto com o qual ele afirma não concordar. E garante (2001: 276-77) que o aconselhamento filosófico tem enorme contribuição a oferecer à reflexão de quem pensa dessa forma.

Segundo ele, a depressão e o tédio também podem estar relacionados à falta de sentido para a existência. Neste caso, aconselha (2001: 277-80): é só pensar que o próprio sentido de sua existência é justamente a busca desse sentido e colocar-se à disposição dessa busca que se estará solucionando a questão. E volta a insistir em que a filosofia pode ajudar muito nisso.

Como possibilidades de solução, sugere que se procurem atividades que interrompam a situação de tédio em que a pessoa se encontra. Ela deve buscar junto à natureza elementos que a ajudem a renovar sua sensibilidade, pois (2001: 280) considera que: *“compreender que a vida é uma grande dádiva e desfrutar todas as coisas que você faz como parte de sua vida diária também são grandes antídotos para a falta de propósito”*. E recomenda (2001: 281) que ajudar a outras pessoas é a melhor forma de ajudar-se a si mesmo respaldando sua afirmação em Dalai Lama: *“se você contribui para a felicidade de outras pessoas, encontrará o verdadeiro bem, o verdadeiro sentido da vida”*. Finaliza observando que, após se ter chegado ao fundo do poço, as coisas só podem melhorar. Cita o exemplo de Hermann Hesse que, apesar de ter sido o ganhador do prêmio Nobel de literatura, já havia passado por longas crises de falta de sentido, e até mesmo pensado em suicídio. Lembra que, às vezes, as definições nos chegam mais tardiamente e recomenda a paciência e a coragem como meios eficazes para nossa existência.

c) - A questão da morte:

Marinoff faz algumas considerações sobre a questão da morte e aponta como o aconselhamento filosófico pode ajudar as pessoas a lidarem com ela na atualidade.

Inicia comentando uma lição budista e afirmando (2001: 284) que: "*este insight não traz de volta a pessoa por quem choramos, mas faz surgir a consciência da morte como parte necessária da vida*". Afirma que a cultura ocidental moderna apenas soube banalizar esta questão – através de filmes, telejornais e videogames – mas não conseguiu trabalhá-la como algo que faz parte de nossa existência. Tratou-a como algo que existe, mas de modo tão distante que causa a impressão de ser algo que nunca acontecerá conosco. Segundo ele, há uma espécie de acobertamento de sua real existência. Lembra que no passado, com a convivência de várias gerações em uma mesma casa, a morte fazia parte da vida das famílias que estavam habituadas a conviver com ela.

No entanto, nos dias atuais, com o surgimento de hospitais, casas de repouso e recuperação, e o fim do modelo em que as famílias cresciam continuando a habitar a mesma casa, a morte acabou tornando-se um acontecimento à parte da realidade cotidiana e, por isso, mais facilmente ignorada, até que ocorra de modo muito próximo, obrigando-nos necessariamente a encará-la.

Marinoff (2001: 286) considera que o luto é um momento necessário para se lidar com a perda daqueles que amamos. É um momento em que enfrentamos o vazio deixado em nós com a morte do ente querido – uma pessoa amada existe em nós e quando se vai fica vazio o lugar que era por ela preenchido. Para ele, esse processo é necessário e o melhor é procurar encará-lo de frente, não sendo necessário esperar passar pela experiência: deve ser trabalhado de modo preventivo.

O autor considera (2001: 288) que as religiões cumprem um papel fundamental em relação à morte: elas são o conforto de que necessitamos e o cumprimento dos rituais ajuda a enfrentar o momento inicial em que lidamos com a perda. No entanto, só isso não basta. Será necessário um suporte maior que nos acompanhe pelo que vem a seguir e, para ele, a contemplação filosófica poderá ser o melhor apoio para prosseguir, apoiando-se em um ensinamento budista aconselha (2001: 289): "*a história é passado; não se pode alterá-la. O futuro é incerto; não se pode encontrar com ele. O que se tem como certo é o*

*presente. Goste de estar vivo neste exato momento, e lastimará menos quando se esgotarem os seus momentos”.*

Marinoff aconselha que façamos alguns questionamentos a respeito de nossa própria existência. Deter-nos em nossa vida é a melhor maneira de lidar com a morte: sentir prazer por estar vivo é o segredo para compreender a morte, garante ele (2001: 290-292). Cita a filosofia ocidental – Platão, Pitágoras, Empédocles – e oriental – o hinduísmo e Buda – para apresentar as diferentes formas de trabalharmos com a questão e termina afirmando (2001: 292-3): *“a morte é vista como um processo de descoberta ou uma jornada importante. Talvez seja necessário juntar coragem para enfrentá-la, mas não é necessariamente algo apavorante”.*

Marinoff (2001: 293-305) ilustra com exemplos de casos atendidos em seu consultório, como algumas pessoas encontraram no aconselhamento filosófico o conforto de que precisavam para lidar com esta questão. E finaliza indicando que, a seu ver, o budismo é a orientação mais eficaz para lidar com a questão da morte (2001: 304): *“Em minha experiência, as teorias e práticas budistas são os meios confiáveis mais eficazes de superar a tristeza - são destinadas justamente a isso e foram aprimoradas durante dois milênios e meio”.*

## **5 - Outros exemplos de "práticas filosóficas"**

Além do aconselhamento filosófico, Marinoff apresenta, de modo superficial, outras formas de atuação dos "práticos filosóficos": "Cafés de Filósofos", "Diálogo Socrático" e "Consultoria a empresas".

### **a) - Os "Cafés de Filósofos":**

Os “cafés de filósofos” têm se constituído uma prática cada vez mais freqüente, inclusive na Europa, afirma o autor. É a opção para aqueles que se sentem cansados ou desanimados com a “cultura de tablóide”, vazia de significados (2001: 310):

Os cafés de filósofos estão devolvendo a filosofia à sua intenção original de fornecer alimento para o pensamento das pessoas na vida diária, e estimulá-las a levarem uma vida mais examinada. Sócrates praticava a filosofia no mercado, aceitando todos os que apareciam, disposto a discutir qualquer coisa com qualquer um, a qualquer hora.

Quanto ao perfil dos frequentadores, o autor comenta (2001: 311) que é o típico de Nova York – “um perfil da humanidade”: em geral são trabalhadores e estudantes. Afirma (2001: 311) que apesar de ser possível que se estabeleça um tópico particular para uma sessão, o mais comum é deixar que os frequentadores coloquem a sugestão e que o próprio grupo conduza a discussão.

Marinoff classifica essa prática como uma troca de experiências, na qual o principal objetivo consiste no respeito mútuo: saber ouvir e falar; ver suas opiniões criticadas e saber criticar, praticar a tolerância. Apenas uma regra é por ele imposta: a civilidade. Diz que procura desestimular a citação de filósofos e de obras já publicadas (2001: 311): *“Também desestimo a citação nomes (sic) - isto é, referência a obras filosóficas publicadas. A discussão filosófica fora do ambiente acadêmico trata do que você pensa, e do que os outros no grupo pensam - não do que pensa alguém que seguiu a carreira de pensar”*. Segundo esse autor é importante que a matéria-prima das discussões seja a própria experiência de vida dos participantes e seu modo de percebê-las. A citação de um Ph.D acabaria expondo apenas o seu modo de pensar e a erudição inibiria a participação das pessoas presentes, considera ele.

Não existem temas ou assuntos que não possam ser discutidos – não se aceita tabu ou censura alguma (2001: 312): *“Discutimos raça, sexo, justiça, religião, liberdade, dinheiro, drogas, educação e outros temas que estão se tornando difíceis, se não impossíveis, de serem examinados aberta e francamente em nossa sociedade cada vez mais politicamente correta”*. O que mais conta neste trabalho é o espaço garantido para os debates e a ausência total de qualquer interferência ou controle. A liberdade é total e o receio jamais frequenta esse lugar, garante..

Assim, propõe a todos que procurem por um café de filósofos e recomenda que, se ainda não existir um em seu bairro o instale, depois discuta questões tais como (2001: 313): *“existem limites para a tolerância social? Qual é o propósito da educação? Qual é a melhor maneira de educar os filhos? A mídia exerce um poder excessivo? A nossa*

*cultura está em decadência?*.... Isso porque, para ele (2001: 313), mesmo que as pessoas se interessem mais por preocupações imediatas e pessoais, tratar temas mais amplos reforça a "filosofia pessoal", tornando-a mais útil à vida cotidiana.

b) - O "Diálogo Socrático":

Alem dos "cafés de filósofos", Marinoff apresenta outra "prática filosófica" que tem se tornado comum em vários lugares: O "Diálogo Socrático", mas avisa que não deve ser confundido com o método socrático. Segundo o autor (2001: 314), essa também é uma experiência muito em voga em vários lugares da Europa e da América do Norte. O trabalho consiste na formação de grupos que, através da investigação filosófica, visam responder a grandes questões. Justifica a utilização do nome de Sócrates por acreditar, como o filósofo grego que, ao ser formulada uma questão, a resposta já se encontra dentro da pessoa, apenas sendo necessário fazê-la emergir. No entanto, diferencia-se de Sócrates porque, enquanto este tinha como objetivo tão-somente revelar o que algo não era, o Diálogo Socrático tem como finalidade encontrar uma definição universal para o que está sendo indagado (2001: 315):

*“O Diálogo Socrático, ao contrário, visa diretamente o que a coisa é. Usa a experiência pessoal como base para encontrar uma definição universal de uma coisa, que seja explícita e exata. Emprega a dúvida individual e o consenso rigoroso para permitir que você responda a perguntas como ‘O que é liberdade?’ ou ‘O que é integridade?’.*

O grupo, que poderá ter de 5 a 10 pessoas, é orientado por alguém treinado e os trabalhos costumam durar um fim de semana todo. Esse número de participantes representa uma boa variedade de experiências pessoais e permite que haja tempo suficiente para que todos participem, além de possibilitar que, realmente, se chegue a um consenso sobre o tema discutido.

O trabalho consiste na definição de uma pergunta a ser respondida e no posicionamento de cada participante a respeito dela. Em seguida, as pessoas apresentam as experiências vividas em relação àquela questão e o grupo escolhe um dos exemplos para

ser examinado. As perguntas levantadas não poderão ser hipotéticas e a história deverá ser decomposta em partes mínimas a serem examinadas. Facilmente será encontrado em que ponto está a questão abordada e que sentido ela possui. Então, o grupo formulará uma definição que deverá ser aplicada a todos os exemplos, verificando se ela permanece a mesma. Se isso ocorrer, foi atingido o objetivo de se conseguir uma resposta universal. A prova final consiste em submeter a definição a exemplos hipotéticos que possam contradizer a definição. Disso decorrerá um aprimoramento da definição construída (MARINOFF, 2001: 314-17).

O autor apresenta, passo a passo o exemplo de um Diálogo Socrático que ele coordenou, cujo tema era “O que é esperança?” (2001: 317-321). E concluiu, ao final, que a definição que as pessoas comuns haviam dado para a questão – *“Esperança é manter a expectativa de um resultado preferido, coerente com a experiência de vida atual da pessoa”* – era perfeitamente possível de ser comparada a pensamentos de filósofos famosos, como Hobbes, que escreveu: *“O desejo de atingir algo é chamado de Esperança”* e Schopenhauer que a define como *“A Esperança é a confusão do desejo por uma pessoa com a sua probabilidade”*. Marinoff considera, inclusive, que a definição a que o grupo havia chegado superava a dada por esses pensadores e afirma (2001:320): *“O fato de um grupo de pessoas sérias, mas comuns, poder formular uma das melhores definições de esperança durante um único fim de semana é uma prova tanto da compreensão filosófica adormecida na mente humana quanto do poder do método de Nelson<sup>1</sup> para despertá-la”*.

O autor afirma (2001: 320) que o sucesso dessa prática mostra que há uma crescente expectativa pelo saber e considera que, tal como na Alemanha, em breve nos EUA haverá uma enorme procura por essa atividade, pois, certamente, pessoas interessadas dedicarão um tempo cada vez maior a pensar sobre questões pertinentes, mas há muito deixadas de lado. Profetiza que os jovens universitários não terminarão seus cursos sem ter dedicado ao menos um final de semana ao Diálogo Socrático. Aponta, ainda que, outras possibilidades começam a se apresentar, tal como a mediação do Diálogo em centros

---

<sup>1</sup> Leonard Nelson foi um filósofo alemão que esboçou este método no início do século XX. Aperfeiçoado pelos próprios alemães, pelos holandeses e agora, norte-americanos, este método tem se tornado uma prática comum nos dois lados do oceano (cf. MARINOFF, 2001: 314).

comunitários, abrigos de aposentados, escolas, *spas*, centros de desenvolvimento humano e até mesmo durante viagens turísticas.

As vantagens desse método, segundo o autor (2001: 321), estão no fato de seu mediador ser uma espécie de regente de orquestra: não tem voz, mas possui o dever de cuidar para que todos conduzam bem a sua tarefa. Um outro ponto favorável dessa prática é, segundo ele, que se chega a uma tomada de decisão por consenso, método pouco praticado na cultura ocidental, na qual as decisões são sempre definidas por grupos que se pautam pelo meio termo. Para não provocar discordâncias veementes, desagradam a todos.

### c) - O filósofo praticante na orientação organizacional:

Uma outra forma de atuação dos filósofos praticantes na atualidade é como “filósofo organizacional” e para justificar e fundamentar esta prática, Marinoff faz uma retrospectiva do grande desenvolvimento do capitalismo que ocorreu entre o fim da Segunda Guerra Mundial e a crise de energia de 1973.

Lembra que a psicologia behaviorista foi produzida nesse contexto, gerando “uma prole híbrida” que ele chama de “psicólogo industrial”, cuja função era responder a perguntas como (2001: 322): “*considerando-se os processos de fabricação de ponta, como produzir empregados de ponta? Podemos construir máquinas eficientes e projetar linhas de montagem produtivas, mas como motivar, com o menor custo, trabalhadores e gerentes para sua máxima eficiência?*”. Afirma (2001: 322.) também, que a psicologia industrial conseguiu em boa medida uma “*simbiose entre o músculo da indústria e a ciência da motivação*”.

Segundo o autor (2001: 322), o psicólogo industrial foi o precursor do filósofo que hoje trabalha com indústrias e ele surge porque:

... Devido ao multinacionalismo e à civilização global, a economia americana está mudando de uma base de bens manufaturados para uma de serviços prestados. Antes, a ligação vital era entre corpos humanos e máquinas sólidas, e a questão operacional era: ‘Como mecanizar melhor o desempenho humano?’ Resposta: ‘Contrate um psicólogo industrial e ele lhe dirá como’. Agora, a ligação vital mudou: ocorre entre mentes humanas e estruturas fluidas, quase sempre amorfas, como ciberespaço.

De modo que a questão operacional passou a ser: ‘Como sistematizar melhor o desempenho humano? Resposta: ‘Contrate um consultor filosófico e ele dirá como’....

Ele afirma ainda que, em todos os lugares do mundo, filósofos organizacionais estão sendo contratados como consultores para governos, indústrias e profissões e, também, para treinamentos de dilemas, de integridade e orientação de curtos Diálogos Socráticos.

Segundo Marinoff (2001: 323), o fato de a ética estar colocada na ordem do dia tem favorecido a contratação de consultores filosóficos para orientarem funcionários nesta questão: *“Não se pode simplesmente transmitir por fax (ou e-mail) um código de ética para os trabalhadores e esperar que o apliquem automaticamente. Consultores administrativos tentaram isso durante anos: nunca funcionou”*. Para o autor, a crescente preocupação das corporações com a ética se explica pelo fato de ser ela cada vez mais influente na tomada de decisões, as quais, se não forem corretas, podem acarretar enormes prejuízos para as instituições.

Então, a pergunta a ser colocada é a seguinte: qual seria o profissional mais indicado para esta orientação: um consultor administrativo, que nada conhece de ética, embora seja bom conhecedor de oportunidade de negócio, ou um consultor filosófico que, sendo bom conhecedor da ética, poderá desenvolver e implementar um projeto que vai além do que se tem necessidade?.

Marinoff afirma não possuir dúvidas de que organizações corretas são muito mais funcionais que as corruptas: é muito mais interessante que se possam conduzir os negócios sem a preocupação de olhar para trás, estando constantemente em estado de alerta para não ser pego fazendo algo errado. E o consultor filosófico pode proporcionar à empresa esta tranquilidade, garante o autor (2001: 324):

O filósofo de uma empresa aconselha empregados individualmente na resolução de problemas que interferem na execução do seu trabalho, age como mediador em workshops com equipes de prestadores de serviços ou administradores para melhorar o seu desempenho, e ouve a opinião do escalão mais alto da administração para aprimorar a ética e a dinâmica da empresa.

O autor lembra que questões conflituosas rondam diretores-executivos de empresas a todo momento – pagar ou não convênio médico aos funcionários?, Como reduzir o quadro de funcionários do modo mais humano possível? E, além dessas há ainda os conceitos raciais. Também os funcionários se deparam com conflitos éticos e morais. Assim o consultor filosófico saberá orientar a todos sempre proporcionando o melhor resultado possível com o mínimo de atrito entre as partes envolvidas. Marinoff (2001: 325) finaliza com as seguintes palavras:

O grau de liberdade de nossas vidas depende do nosso sistema político e da nossa vigilância para defendê-la. A duração de nossas vidas depende do nossos genes e da qualidade do cuidado com a saúde. Viver bem - isto é, seriamente, nobremente, virtuosamente, alegremente, amorosamente - depende da nossa filosofia e da maneira como a aplicamos a tudo o mais. A vida examinada é uma vida melhor, e está ao seu alcance. Experimente Platão, não Prozac!

## **6 - Indicações de “recursos complementares”**

Ao final de seu livro, Marinoff (2001:329-373) apresenta apêndices em que indica: A - uma relação de filósofos (sessenta e seis) na qual constam tanto os nomes de grandes pensadores, de todas as épocas e lugares, como o Eclesiástico, e o *I Ching* (O livro das mutações). B - Uma lista de Organizações para a prática filosófica na qual cita nomes, locais e datas de fundação. C - Um catálogo de profissionais da filosofia na América do Norte e em outros países no qual cita nome, endereço, e-mail ou telefone destes profissionais. D - Uma bibliografia para leitura complementar. E – Consultando o *I Ching* no qual ensina como entender este método.



### CAPÍTULO III

#### A Filosofia Clínica de Lúcio Packter - o exemplo brasileiro

Muito próximo aos exemplos apresentados nos capítulos anteriores, no Brasil encontramos o trabalho proposto por Lúcio Packter, médico gaúcho que, em meados da década de 1980, iniciou uma pesquisa, cujo objetivo era aplicar a filosofia a questões relacionadas ao cotidiano das pessoas. Segundo ele (2001: 11), trata-se da "*utilização da filosofia aplicada ao indivíduo*", para ajudá-lo a reconhecer seus problemas e a buscar soluções. Deu ao seu trabalho o nome de Filosofia Clínica.

Na apresentação de seu livro *Filosofia Clínica - propedêutica*, faz uma retrospectiva da década de 80, na qual revela que fatos surpreendentes lhe causaram grandes tristezas, incertezas e também alegrias. Em relação às primeiras, lembra que, em 1982, havia sido surpreendido com a investida da Argentina contra as Ilhas Falklands e que tão inesperada quanto a guerra, havia sido a rápida derrota dos argentinos, ficando apenas o sofrimento e a dificuldade em associar os lugares e as pessoas que ali havia conhecido algum tempo atrás, ao cenário de bombas e destruição total.

Em relação às segundas, comenta o crescimento do PT lembrando (2001: 7): "*Em algum momento antes de 89, pareceu ter ocorrido um encontro entre todas as esquerdas possíveis no Brasil. Como membro da esquerda festiva, encontrei um lugar confortável; um conforto na realidade incômodo*". Considera que, até 1985, pairava uma

incerteza sobre a abertura política e que não se sabia ao certo se a liberdade era verdadeira, até onde se poderia ir (2001: 8): “*Foi demorado entender como funcionava viver sem medo*”. Sobre as terceiras (2001: 8) lembrou 1989, o ano em que o muro de Berlim tombou. “*Foi maravilhoso*”, diz. Conta que estava num bar em Curitiba, quando viu a notícia pela televisão e não conseguiu conter as lágrimas da comoção enquanto os alemães festejavam. Conclui (2001: 9) que a década de 80 foi uma década de “*alívio, de choro, de amor. Uma década surpreendente*”.

Packter afirma (2001: 9) que foi em meio a este contexto que ele iniciou sua investigação para a criação de um trabalho terapêutico apoiado na filosofia que mais tarde veio a ser a Filosofia Clínica.

Na realidade, essa idéia de utilizar a filosofia para solucionar os problemas cotidianos das pessoas não era inédita. Em vários países da Europa e nos EUA isso já era realizado. Gerd Achenbach havia sido o inaugurador da idéia, ao montar um consultório de filosofia, na Alemanha, em 1981. Marc Sautet abriu um consultório particular e orientava debates filosóficos no *Café des Phares* em Paris desde 1992 e Lou Marinoff oferecia aconselhamento filosófico (além de outros trabalhos) desde o início da década de noventa em Nova York.

A filósofa clínica, Mônica Aiub<sup>1</sup> (2004:14), lembra que esses exemplos inspiraram o médico gaúcho Lúcio Packter a criar seu próprio método de aplicar a filosofia ao cotidiano humano. A autora diz que Packter havia conhecido as experiências européias e, como se sentia insatisfeito com os resultados da psicanálise e da psiquiatria, viu naquelas experiências uma alternativa mais útil para ajudar as pessoas a lidarem com seus problemas cotidianos.

Foi então que começou a realizar sua pesquisa em Santa Catarina, visando à implantação de um trabalho filosófico. Packter afirma que em suas primeiras experiências procurou orientar seus clientes para encontrarem nos textos filosóficos a resposta às suas angústias ou a solução para suas crises existenciais. No entanto, notou que nos

---

<sup>1</sup> Mônica Aiub é natural de Santos, SP. Licenciada em Filosofia e pós-graduada em Educação Brasileira pela Universidade de Santos. Bacharel em música pela UNESP. Pós-graduada em filosofia clínica pelo Instituto Packter. É filósofa clínica sócio-fundadora e presidente da Associação Paulista de Filosofia Clínica, membro da Comissão Nacional de Avaliação de Estágios em Filosofia Clínica. Professora do Curso de Especialização em Filosofia Clínica nos Centros de São Paulo e Baixada Santista. Professora do curso de Graduação em Filosofia do Centro Universitário São Camilo. Mestranda em Filosofia na Universidade de São Carlos.

questionamentos que colocava a seus clientes, acabava por direcionar ou influenciar nos relatos. Percebeu, então, que o melhor seria não interferir e, para isso, abandonou os questionamentos passando apenas a ouvir suas histórias. Em seguida, observava as questões que ali se mostravam prementes, procurando auxiliá-los na solução.

Aiub (2004: 15) afirma que "*com muita pesquisa teórica e prática, Lúcio organizou um instrumental flexível, possível de ser adaptado às necessidades de diferentes pessoas*", e capaz de garantir ao filósofo clínico as informações necessárias para que ele possa ajudá-las sem direcionar suas escolhas. Segundo ela:

Respeitando o modo de ser, agir e pensar de seu partilhante<sup>2</sup>, o filósofo clínico é aquele com quem a pessoa partilha sua vida, suas questões, é um profissional apto a pensar junto com a pessoa, sem interferir em suas decisões, mas auxiliando-a a refletir sobre si mesma e sobre o mundo que a rodeia, levantando, com ela, opções, outras possibilidades para lidar com suas questões cotidianas.

Mas, lembra Aiub (2004: 16), Lúcio Packter deveria romper uma barreira: não poderia exercer uma atividade com o nome de filosofia, sem possuir uma graduação em Filosofia. Dedicou-se, então, a essa tarefa e, após concluí-la, fundou em 1994, o Instituto Packter, em Porto Alegre, no qual organizou o Curso de Especialização em Filosofia Clínica.

Quando da fundação do Instituto Packter, suas pesquisas já eram informalmente conhecidas e comentadas, mas as pessoas demonstravam que ainda não sabiam ao certo do que se tratava a proposta de uma Filosofia Clínica. Para alguns, seria uma prática de aconselhamento, tal como os filósofos holandeses vinham fazendo ou alguma terapia de apoio (PACKTER, 2001: 9). Muitos falavam a respeito, mas não entendiam nada do que estavam falando. E, diz Packter (2001:10), o que viria pela frente não seria fácil:

Imagine você o que é abrir um Instituto para 'trabalhar' filosofia, para especializar filósofos à clínica, em uma cidade tida como um dos pontos nevrálgicos em psicanálise na América Latina, mais a confusão familiar, dos amigos, dos menos amigos e dos demais... Dezenas de aspectos jurídicos, picuinhas contábeis, dispositivos de lei disso e daquilo, alvarás,

---

<sup>2</sup> Pessoa que procura o filósofo clínico, que partilha suas questões; cliente (cf. AIUB, 2004: 136).

licenças, cópia de diploma para registrar em juntas, cartórios, impostos, meu Deus! Mais toda a turminha do contra, claro.

No entanto, para sua surpresa, mesmo assim, seus professores universitários e seus colegas da Faculdade de Filosofia inscreveram-se no curso de formação em Filosofia Clínica, lotando as duas primeiras turmas.

Packter (2001:11) relata que, após isso, o que se viu foi o crescimento de uma organização em que os filósofos clínicos se especializaram para trabalhar com crianças, com pessoas à beira da morte, obesos, adolescentes, grupos e mesmo consultoria a empresas. Criaram um código de Ética. O Instituto Packter passou a possuir assessoria jurídica e contábil. Foi consultado um embasamento jurídico e o Ministério da Educação e, desta forma, legalizados os papéis e implantado o curso para cuidar da formação dos filósofos clínicos.

Aiub concorda que essa atividade seja ainda pouco conhecida, mas que, apesar disto, conta com uma grande organização, muitas publicações e mais de dois mil filósofos clínicos em formação, e convida (2004: 7) as pessoas a participarem dessa "*apaixonante atividade de pensar junto com o outro, de partilhar a existência, de construir o que se é, de exercitar a filosofia, em seu sentido originário*".

Observa também que o crescimento da Filosofia Clínica tem sido espantoso e que a tendência será de incorporação de novas idéias e de aperfeiçoamento. Diz (2004: 10) que, por se tratar de uma atividade nova, necessita ser reavaliada, validada, corroborada ou refutada e modificada, e convida a todas as pessoas que se sentirem instigadas a criticar e a participar desse processo de construção, a juntarem-se a eles "*nesse desafio de vivenciar a filosofia, a experimentar o quanto é gratificante, saudável e apaixonante o exercício do filosofar*".

A filósofa clínica Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (DANTAS, CLAUS & FARADAY, 2004: 17) também considera que essa prática esteja crescendo muito nos últimos anos, e atribui esse sucesso ao fato de ser um trabalho voltado para as pessoas que sofrem existencialmente. Segundo ela (2004: 19), esse caráter humanista existencial da Filosofia Clínica significa "*ir ao mundo existencial do outro*" e possibilita ao filósofo clínico orientar a pessoa na superação de sua crise. Diz, ainda, que isso a faz imaginar o grande amor que o criador da Filosofia Clínica, Lúcio Packter, possui pelas pessoas que

sofrem existencialmente: amor que o levou a dedicar-se intensa e extensamente à criação de um método capaz de ajudá-las a superar o sofrimento e a dor provocados pela sua existência.

Por sua vez, a filósofa clínica Vânia Dantas afirma que essa atividade inovadora das ciências humanas não deve interessar apenas aos filósofos, mas à sociedade como um todo (DANTAS, CLAUS & Faraday, 2004: 21):

- \* entre os evangélicos - levando bases para a sua atividade de aconselhamento, precedendo a sua fala religiosa;
- \* nas escolas - mostrando a urgência de uma atenção maior para a relação professor-aluno;
- \* nas empresas - pesquisando o clima estrutural construído pelas pessoas;
- \* nos hospitais - discutindo meios os terapêuticos que humanizem o seu sistema antes fundado em preceitos biológicos (sic);
- \* nos sanatórios - compreendendo o interno ou usuário em seu momento de existência singular;
- \* nos comandos policiais - proporcionando-lhes o questionamento sobre o sujeito frente ao poder e à norma;
- \* nas universidades - colocando a necessidade de se discutir no mundo contemporâneo a situação humana, tanto quanto o desenvolvimento tecnológico, para que o ser se eleve em todas as suas potencialidades e adquira a dignidade a que veio.

## **1 - Filosofia Clínica - definição**

Lúcio Packter define a Filosofia Clínica como “*a filosofia acadêmica direcionada à clínica, realizada unicamente por filósofos formados em faculdades reconhecidas pelo Ministério da Educação*” (PACKTER, 2001: 11).

Essa prática consiste em utilizar os conhecimentos filosóficos aplicados na terapia do indivíduo, ou na psicoterapia, para auxiliar a pessoa a encontrar o seu bem-estar. Trata-se de uma nova abordagem terapêutica que, apropriando-se de textos, pensamentos ou idéias de filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, Sto Agostinho, Locke, Kant, Nietzsche, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Foucault, Popper, entre outros os adapta à clínica com a finalidade de dar suporte à reflexão das pessoas que procuram o filósofo clínico para auxiliá-las na solução de seus conflitos e problemas existenciais. A Filosofia Clínica não tratará os problemas que as pessoas levam até ela como patologias, nem se utilizará de qualquer critério ou tratamento médico. Acolhe a pessoa como um todo e, despida de

qualquer tipologia ou pré-juízos, procurará orientá-la na busca de soluções para seus problemas (AIUB, 2004: 17; PACKTER, 2001: 11; DANTAS, CLAUS & FARADAY, 2004: 15).

Aiub frisa esse aspecto da Filosofia Clínica que não admite conceito de patologia X normalidade. Cita textos de Veríssimo (2004: 51-54), Machado de Assis – *O Alienista*, e de Foucault (2004: 55-6) para fundamentar que não há um padrão científico de normalidade: “*A singularidade é totalmente considerada no processo clínico, o que vejo como melhor opção pode não ser o que outros vêem. Como impor minhas verdades ao outro? Se assim o fizesse deixaria de ser filosofia*” .

Na Filosofia Clínica, o filósofo entende os padrões científicos de normalidade como algo construído em uma determinada época e transformado conforme as alterações aconteçam, pois qualquer padrão de normalidade que fosse imposto ao partilhante, implicaria o risco de considerá-lo anormal caso estivesse fora dele. Para justificar essa posição, Aiub diz (2004: 57): “*Nosso partilhante pode estar subjetivamente bem, feliz com sua loucura – entendendo a citada loucura como uma atitude fora do padrão --, se isto não colocar em risco sua vida, nem a de outros, o que há de mal em deixá-lo como está?*”. Ela considera, inclusive, que esta é a grande novidade que a Filosofia Clínica representa, pois “*sendo a função de um terapeuta trabalhar a partir de padrões de normalidade*”, na Filosofia Clínica, “*somos terapeutas e não trabalhamos com padrões de normalidade*”.

Segundo Aiub (2004: 58), em Filosofia Clínica, a terapia consiste em pensar juntamente com o partilhante, respeitando sua visão de mundo, seu modo de ver as coisas: “*nosso partilhante é a medida de todas as coisas no que se refere à sua própria vida*”. No entanto, ela adverte que pode acontecer de um filósofo clínico deparar-se com um partilhante que foge a todo e qualquer padrão de comportamento normal sem qualquer justificativa e, nesse caso, o procedimento deverá ser o encaminhamento a um médico para avaliar a existência de distúrbios químicos ou orgânicos.

As filósofas clínicas, Andréa Boari e Marta Claus, afirmam que a Filosofia Clínica é um trabalho terapêutico em que o filósofo clínico é “*um amigo disposto a ouvir e a dialogar, comprometido eticamente com a busca do bem-estar subjetivo de quem o procura*” (DANTAS, CLAUS & FARADAY, 2004:16). Packter (2001: 86) diz que o filósofo clínico deverá procurar

sentir a pessoa, o modo como toca, como olha, fala, como se movimenta, como se relaciona com o meio onde vive; o filósofo busca conhecer como esta pessoa está estruturada, quais os pré-juízos, emoções, paixões dominantes, papéis existenciais, entre outros dados, e como eles se relacionam entre eles mesmos e com o ambiente.

## **2 - A quem é destinada a filosofia clínica**

Conforme Lúcio Packter (2001: 12), o trabalho do filósofo clínico destina-se "*a todo aquele que buscar seus serviços, como terapeuta, com o intuito de vivenciar a filosofia em questões existenciais*".

As pessoas que procuram pela Filosofia Clínica desejam encontrar ajuda para trabalhar seus problemas relacionados a conflitos existenciais ou afetivos: dificuldades nos relacionamentos, problemas com seu trabalho, um casamento arruinado, a morte de alguém querido, entre tantos outros (PACKTER, 2001:31; AIUB, 2004:17).

Não encontramos publicações de exemplos de casos abordados por filósofos clínicos. Porém, em encontros (regionais e nacionais) de filosofia clínica, é comum um momento em se faz uma exposição de casos atendidos por esses profissionais e, quanto a esse aspecto, pudemos observar que os exemplos mais freqüentes se referem às questões afetivas na vida da pessoa (ou partilhante). Inclusive, os filósofos clínicos enfatizam muito a necessidade de acolhida e de afeto no consultório: "*receber o partilhante com um abraço apertado, segurar suas mãos por um longo tempo e deixar que ele(a) fale somente de acordo com a sua disposição - às vezes ele(a) precise de um longo tempo para conseguir se expressar e, neste caso o afeto poderá encorajá-lo*" aconselhava um destes profissionais no VII Encontro Nacional de Filosofia Clínica que aconteceu na cidade de Curitiba de 26 a 29 de maio de 2006.

## **3 - Os fundamentos da Filosofia Clínica**

Lúcio Packter (2001: 17) diz que a Filosofia Clínica se apropria dos conhecimentos filosóficos para ajudar as pessoas a lidarem com seus problemas existenciais.

Segundo ele, não se trata de um trabalho para avaliar se as idéias das pessoas são corretas ou não, se são boas ou não, se são verdadeiras ou não. O que se procura conhecer é o ponto de vista que a pessoa possui, como as coisas são para ela, como ela as vê. Afinal de contas, considera o autor (2001: 18-19), Protágoras já ensinou que "*o homem é a medida de todas as coisas*", e que isso significava dizer que cada pessoa era a medida de todas as coisas. Somente ela pode ser capaz de saber o que vê e como vê, o que sente, o que experimenta. Lembra, ainda, que um outro filósofo, Schopenhauer, nos ensinou que "*o mundo é uma representação minha*", mas que, também teria advertido que o mundo vai muito além dessa "minha" representação. Nas palavras de Packter (2001: 19):

Por mais inteligente, conhecedor de teorias, maravilhoso como ser humano, estudioso, prodígio que você seja, ainda assim o mundo terá milhões de coisas que você não conhece nem imagina. É isso o que Schopenhauer quis dizer; está bem?

Em vista disso, o trabalho do filósofo clínico seria o de acolher a pessoa, ouvir seu assunto imediato (o que a levou a procurar, naquele momento, pela ajuda do filósofo clínico), buscando entender o que aquele problema lhe significa para, em seguida, pesquisar filosoficamente as inter-relações associadas ao assunto, dando início ao desenvolvimento do trabalho.

Packter (2001: 20) considera necessário pensar que se as coisas são, para cada pessoa, do modo como elas as compreendem, como ficaria a questão da verdade? Como lidar com esse conceito? E pergunta se não estaríamos correndo o risco de cair numa desordem conceitual em que todas as coisas seriam relativas.

O autor afirma que Nietzsche escreveu sobre esse problema em 1873. E, transcrevendo um trecho de uma historinha contada por esse filósofo<sup>3</sup>, explica que (2001: 22) o pensador pretendia dizer que "*as verdades de uma abelha não são necessariamente*

---

<sup>3</sup> *Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, onde animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da 'história universal': mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer.*

*Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro dessa natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta que o conduziu além da vida humana. Ao contrário, ele é humano e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele" (Packter, 2001: 21-22 - sem indicação da fonte bibliográfica de onde o texto foi transcrito).*

*as verdades de um pequeno ursinho panda, que por sua vez não são as verdades de uma rocha estacionada em solo lunar, que por sua vez não são as verdades de uma pessoa”* . Dessa forma, recomenda esse autor (2001: 23) quando um filósofo clínico trabalha com uma pessoa ele deve saber que ela fala do seu próprio mundo, conforme ela o vê e sente. Um outro poderia ter um sentimento muito diferente.

Aiub (2004: 29) afirma ser este o primeiro princípio em Filosofia Clínica: o respeito à representação do outro – o partilhante. O filósofo clínico sabe que o que o partilhante lhe traz é sua representação das coisas, como também sabe que a forma como ele vê aquela história é uma representação sua – enquanto filósofo clínico – e que ambas estão relacionadas a um tempo e espaço determinados, resultantes de uma determinada realidade. Então, se a realidade e o contexto forem outros, a representação também seria outra, adverte ela.

Sendo assim, diz Aiub, na Filosofia Clínica não existe uma visão cristalizada do que é a pessoa. O que se admite é um vir-a-ser, considerado a partir de um método no qual o filósofo clínico se apoiará para fundamentar seu conhecimento a respeito do partilhante, sem, no entanto, estabelecer uma representação ou orientação prévia. Isso o obriga a uma constante busca de compreensão sobre seu partilhante – seu modo de ser e sua forma de representação.

No exemplo que cita para demonstrar esse respeito inerente ao método da Filosofia Clínica, Aiub (2004: 32-33) conta de uma jovem que a procurou alegando sentir-se insatisfeita em sua profissão e desejava mudar, buscando outras alternativas. No entanto, após realizado o “procedimento clínico”, a jovem chegou à conclusão de que deveria continuar na mesma profissão; a filósofa clínica confessa que teria feito diferente, se estivesse no lugar da partilhante. Num outro exemplo, lembra uma jovem que a procurou para “salvar seu casamento”. A escolha da filósofa clínica teria sido a separação, mas a partilhante preferiu continuar casada, pois, após vários meses de trabalho, havia chegado à conclusão de que com algumas mudanças de postura seria possível manter o relacionamento.

Packter (2001: 23) afirma que, em Filosofia Clínica, há dois tipos básicos de verdade: a verdade de cada um, tal como vê e sente: *"o chocolate quente que seus lábios tocam, os sentimentos de carinho que você experimenta, suas opiniões, seus*

*conhecimentos, o som distante de uma flauta de pau que chega até seus ouvidos... e a "verdade convencional, consensual, estabelecida em conjunto por todas as pessoas".* Considera, ainda, que a verdade subjetiva de uma pessoa pode “*se associar harmoniosamente, ou colidir, ou negar, ou aumentar, ou refletir, ou evitar a verdade convencional*”. No entanto, afirma isso não é o mesmo que dizer que cada pessoa possa fazer o que bem entende. Para ele esta compreensão é o primeiro ponto que um filósofo clínico deve observar.

Outro ponto a ser inicialmente observado em clínica, segundo Packter, é que costumamos fazer de imediato um juízo sobre uma pessoa, assim que a vemos. O autor diz que isso é perfeitamente normal e lembra que um filósofo, Hans Georg Gadamer estudou essa questão e, chamando-a de pré-juízos, ou verdades que constituímos antes mesmo de qualquer vivência. Ao ser iniciado, todo trabalho estará impregnado de pré-juízos de ambas as partes. Porém, observa o autor, será necessário evitá-los o máximo possível, para que haja a isenção necessária ao trabalho.

Aiub (2004: 34) afirma que a questão da verdade é um dos mais importantes princípios a ser respeitado na clínica filosófica. Apoiando-se no trabalho de outros dois filósofos clínicos – Adalberto e Ana Cecília Tripicchio –, a autora procura argumentar em favor daquele que ela considera como o critério mais seguro para lidar com essa questão. Ela corrobora a afirmação desses dois filósofos clínicos de que “*o critério de verdade por correspondência da Lógica Clássica, adotado pelo método explicativo não é adequado para as questões existenciais do ser humano*”. Para eles, a instituição de um conhecimento verdadeiro – “epistémé” – estabelece como explicação dos eventos a conexão entre causa e efeito. A razão explica as causas e, conhecer o objeto significaria conhecer sua causa. Os autores citados consideram que esse conceito de causalidade, juntamente com os conceitos universais, são inadequados às ciências humanas, pois as significações humanas decorrem do espaço e tempo em que se vive, estão relacionadas à existência e à experiência do homem e, por isso, não podem ser universais, uma vez que a realidade humana é finita e contextualizada.

Ainda segundo Aiub (2004: 35), a fenomenologia seria o método mais adequado ao início do trabalho em filosofia clínica – chamado Exames Categoriais – e apropria-se da definição dada por MORA, J. F. no Dicionário de Filosofia (2004: 35): “A

*fenomenologia não pressupõe nada: nem o mundo natural, nem o senso comum, nem as proposições da Ciência, nem as experiências psíquicas. Coloca-se antes de toda crença e de todo pré-juízo para explorar simplesmente e ingenuamente os dados”* , para legitimar sua indicação.

Para a autora, é esse método, e não o da verdade por correspondência, que possibilita ao filósofo clínico conhecer a verdade subjetiva do partilhante, sua representação tal como ele a vê. Lembra que o filósofo clínico deve evitar qualquer interferência pessoal no objeto observado, devendo isentar-se de julgamentos, críticas, rotulações ou considerações prévias.

Posto assim, poderia causar a impressão de que a Filosofia Clínica é relativista, diz Aiub. Porém, ela nega essa possibilidade: a verdade subjetiva do partilhante não é sinônimo de relativismo, afirma. Apenas significa que, em Filosofia Clínica, não se admite que a verdade consensual ou a verdade por correspondência seja considerada antes da verdade subjetiva do partilhante, e que não é objetivo dessa Filosofia conduzir o partilhante a abandonar suas verdades subjetivas para substituí-las por outras consideradas universalmente válidas.

No entanto, a autora diz (2004: 38) que a Filosofia Clínica concorda com a concepção de relativismo dada por Schiller – *“negação de toda verdade absoluta e racional e o reconhecimento de que a verdade é sempre relativa ao homem, isto é, válida porque é útil a ele”*–, e por Protágoras – *“o homem é a medida de todas as coisas”*– , entendendo que isso significa que a postura do filósofo clínico será sempre relativa a seu partilhante, respeitando sua visão de mundo. Insiste em que isso não é o mesmo que afirmar que o filósofo clínico não esteja em busca da verdade consensual. Porém, cabe analisar se é adequado ou não estabelecer o confronto entre a verdade subjetiva do partilhante e a verdade consensual ou verdade por correspondência. É preciso saber se isso trará alguma contribuição efetiva ou ajudará o partilhante no sentido de solucionar seus problemas (AIUB, 2004: 37-8):

... Vamos supor que a pessoa tenha construído um sonho, uma utopia linda e viva feliz com ela. Que o fato de enxergar a vida bela num contexto em que, para o filósofo clínico ou para a maioria da sociedade, não é, torna possível sobreviver e, muitas vezes, superar as dificuldades que esta mesma situação cria. Que atitude tomar? Será que o filósofo

clínico tem o direito de destruir essa “verdade subjetiva” em favor de uma “verdade por correspondência”?

Aiub (2004: 12) procura justificar o caráter filosófico da Filosofia Clínica, afirmando que ela tal qual a Filosofia em sua origem ocupa-se com a reflexão sobre problemas cotidianos. Recorre ao diálogo Teeteto, de Platão “*a admiração é a verdadeira característica do filósofo*”, (155d) como argumento, e indica que é a admiração, o espanto filosófico que, de fato, nos ajudam a compreender a realidade do mundo e a nossa própria: “*Essa reflexão filosófica sobre o cotidiano é o que nos permite a compreensão de nós mesmos, do outro e do mundo, de maneira a direcionarmos nossas vidas e escolhas conscientemente, buscando aquilo que supomos ser o melhor caminho*”. Mas considera que nem sempre conseguimos realizar uma reflexão que nos conduza à tomada de atitudes conscientes e seguras e, nesse caso, será preciso ajuda. No entanto, muitas vezes, nos deparamos com formas de ajuda que se limitam a nos indicar o que fazer, partindo de certos pontos de vista a respeito do que é certo e do que é errado e isso, na maioria das vezes, não garante um bom resultado.

Segundo a autora (2004: 13) a melhor ajuda poderia ser a reflexão filosófica, pois ela, “*..sem direcionar, isenta de visões dogmáticas, exercita o pensar de maneira organizada, com métodos, permitindo uma visualização clara da situação, e, conseqüentemente, uma escolha avaliada, refletida, com um maior grau de segurança*”. Considera que esse foi o papel da filosofia desde sua origem, mas teria ficado esquecido ao lhe ser atribuído um caráter meramente contemplativo, o que lembra as piadas que apresentam os filósofos como alguém possuidor de uma sabedoria erudita que não serve para nada... E Aiub, lembrando os nomes de Achenbach, Marc Sautet e Lou Marinoff - conhecidos pelas suas propostas de utilizar a filosofia para ajudar as pessoas a lidarem com seus problemas cotidianos - afirma que, graças a esse movimento, iniciado na década de 80, estamos em meio a um processo de mudança dessa realidade; e, como que despertando de um estado de alienação que havia tirado a possibilidade do espanto, da admiração, a filosofia vem recuperando seu caráter de reflexão útil e necessária.

Aiub alega que, com frequência, os filósofos clínicos são indagados se a filosofia clínica é mesmo filosofia, ou, então, se sendo filosofia, como ela pode ser considerada clínica?. E, procurando fundamentar a denominação *Filosofia Clínica*, a autora

apresenta algumas considerações sobre cada um desses termos separadamente – filosofia e clínica – para, depois, justificar a junção de ambos.

Quanto ao termo Filosofia, a autora (2004: 18) diz não ser possível apresentar uma única definição, pois existe na História uma série de possibilidades, nenhuma delas conclusiva. Para justificar esse posicionamento, recorre a Bertand Russel e à sua afirmação de que *“toda definição é polêmica e implica já uma atitude filosófica. A única maneira de averiguar o que é a filosofia consiste em fazer filosofia”*. No entanto, Aiub não deixa de apresentar o que entende por filosofia.

Após recorrer ao dicionário de filosofia ABBAGNANO, Aiub (2004: 19) afirma que *“tanto nas definições que consideram a filosofia como um saber, como as que a definem como crítica, passando pela busca das causas e princípios primeiros, o uso do saber em benefício do homem permanece válido”*.

A autora também lembra que Saviani define a filosofia como uma reflexão radical, rigorosa e de conjunto, sobre os problemas apresentados pela realidade e que ela considera

a filosofia como uma atitude de refletir (de maneira sistemática, fundamentada, contextualizada) sobre as questões que nos surgem no cotidiano. Essa reflexão tem como base o conhecimento produzido pela humanidade e como finalidade encontrar formas para lidar melhor com os problemas. É um pensar e re-pensar sobre questões que vão desde a condição humana, o mundo que nos rodeia, nossas relações, nossa existência, até nossas vivências mais singulares. Seja como crítica, como busca de princípios ou de sabedoria, o filosofar nos permite uma compreensão mais ampla e mais profunda de nossas vidas.

Segundo a autora, é esta compreensão, ampla e profunda que proporciona o caráter profilático e terapêutico da filosofia desde a sua origem. Aiub (2004:20) utiliza-se de trecho do *Fedro*, de Platão, para legitimar sua afirmação: *“Ora o remédio da alma são certos encantamentos. Estes consistem nos belos discursos que fazem nascer na alma a sabedoria. Quando a alma possui por uma vez a sabedoria e a conserva, é fácil então dar saúde à cabeça e ao corpo inteiro”*.

Lembra, ainda, que na obra *Paidéia*, Jaeger indica a existência de uma estreita relação entre a Filosofia e a Medicina, ao afirmar que a Medicina jamais teria conseguido

chegar à ciência sem as investigações dos primeiros filósofos jônicos da natureza. A autora retoma dessa obra trechos em que Jaeger afirma existir uma conexão entre a medicina de Hipócrates e as investigações realizadas pelos filósofos da natureza e, também, um trecho em que Platão afirma que o filósofo tem que ser em certa medida um médico, e conseguir fazer pela alma do homem quase o mesmo que pela sua saúde, para justificar que a filosofia possui uma tarefa semelhante à da medicina, ou seja, salvar o homem. Porém, o conceito de saúde – ou o de doença – só poderá ser bem compreendido se inserido num campo amplo, onde corpo e alma sejam concomitantemente considerados.

Segundo Aiub (2004: 22-3):

Essa visão organicista da realidade - onde homem (corpo e alma), natureza e sociedade compõem um todo - é característica da filosofia em seu surgimento. A busca do equilíbrio natural desse todo é tarefa da filosofia, tarefa que somente é possível a partir da compreensão do todo e da inter-relação de suas partes. Uma vez encontrado esse equilíbrio entre corpo, alma, natureza e sociedade, encontra-se a saúde. Através dessa busca a filosofia caracteriza-se como terapêutica, e propondo-se, não à cura, mas ao descobrir e ensinar caminhos para a construção de tal equilíbrio, determina-se como profilática.

Procura justificar o conceito de equilíbrio apropriando-se da teoria aristotélica do “meio-termo” encontrada na obra *Ética a Nicômaco*. Retomando alguns trechos daquela obra, a autora afirma (2004: 24-5) que “*o conceito de equilíbrio em Aristóteles, que se trata do meio termo relativo a nós, não é uma medida exata e sim uma medida interna. Leva à recusa de uma medida única, de uma regra absoluta, de uma receita que se aplique a qualquer caso*”. Lembra que a idéia de equilíbrio e flexibilidade também estava presente na medicina de Hipócrates.

Feitas essas considerações, a autora afirma que tanto a íntima relação da filosofia com a medicina, como a função que a filosofia possui desde sua origem – “*de encontrar a virtude da alma e do corpo; e o equilíbrio do ser tanto na dieta, nos exercícios, nos hábitos, quanto nas ações e emoções*” , levando-se, também, em conta a noção de equilíbrio que considera tanto as circunstâncias como a individualidade, revelam o caráter terapêutico e profilático da filosofia e que isso confirma que a Filosofia Clínica é filosofia (AIUB, 2004: 26):

Considerando que a Filosofia Clínica mantém a proposta original da filosofia de conhecer o todo, através dos Exames Categóricos, e a individualidade, ao apresentar um método flexível o suficiente para adaptar-se às características individuais de seu partilhante, observadas na Estrutura de Pensamento e no uso de Submodos Informais, a Filosofia Clínica é filosofia e possui um caráter terapêutico.

Quanto ao termo Clínica, a autora afirma ser utilizado no sentido dado por Foucault (1994, 1998) em que não se olha para a doença, mas para a pessoa. Isso, segundo ela (2004:26) coincide com a Filosofia Clínica que não olha apenas para o problema trazido pela pessoa, vendo-o como uma patologia. Ao contrário, existe uma interseção entre o filósofo e o partilhante, na qual este é visto “*no todo humano que é*”.

Nesse aspecto, afirma a autora (2004: 26), é que a Filosofia Clínica se diferencia radicalmente da clínica médica, pois não trabalha com conceito de “normalidade X patologia”, de “doença e de cura” nem se utiliza de tipologias e teorias pré-existentes para lidar com os problemas trazidos pela pessoa. Será a história de vida o ponto de partida, e o todo é que será considerado, não as partes – seu pensamento, seu modo de ser e agir, o contexto em que vive: “*O trabalho do filósofo clínico consiste em assumir a atitude filosófica diante de seu partilhante*” (2004: 27). Isso significa acompanhar o partilhante sem pré-julgamentos ou enquadramentos em tipologias pensando junto com ele, levando-o a refletir sobre seus problemas, com o auxílio de métodos e conceitos filosóficos concernentes à sua realidade e problemas.

Aiub considera que o caráter profilático e terapêutico da filosofia pode ajudar o partilhante a re-organizar suas idéias, a fim de modificar uma situação de sofrimento. É possível re-significar as vivências, encontrar meios seja para transformar a realidade, seja para com ela viver bem. Assim sintetiza sua defesa dessa idéia (AIUB, 2004: 28.):

Desta forma, a Filosofia Clínica é filosofia por ser uma reflexão (sistemática, fundamentada, contextualizada) sobre as questões que afligem nosso partilhante; por ser um diálogo que se estabelece de forma crítica, reflexiva, partilhando as questões e pesquisando caminhos possíveis; por ser uma investigação acerca de causas, fundamentos, princípios e, ao mesmo tempo, uma busca constante de alternativas que nos permitam viver melhor, imaginando, inclusive, o melhor dos mundos possíveis.  
(...)

Consideramos a Filosofia Clínica uma clínica, por ter um objetivo terapêutico, por ser o espaço para filosofar, por enxergar o partilhante como um universo singular que necessita respeito e auxílio. Por não focarmos o problema, o choque, a doença, e sim, a pessoa.

Aiub afirma que Lúcio Packter considera que a Filosofia Clínica não poderia se fundamentar num único método filosófico, pois isso impossibilitaria o trabalho, e que foi da junção de vários métodos filosóficos que ele pôde estabelecer uma forma indicativa para a realização do trabalho em Clínica (AIUB, 2004: 111):

A filosofia clínica é extremamente eclética, é uma grande *colcha de retalhos* na qual as escolas estão conversando, não há uma primazia de uma escola em detrimento de outra, você não vai pegar o nominalismo e deixar o empirismo em terceiro plano, não vai pegar o logicismo e deixar a epistemologia no quinto plano, isso não existe. Você vai colocar essas escolas em conversação e o critério que será utilizado para dizer qual irá se destacar e qual irá deixar a desejar é simplesmente o que nós encontramos na história da pessoa, é a historicidade dela. Agora, o nosso referencial teórico, o arcabouço teórico de lastro, de contrapartida desse sistema dialético é todo ele filosófico (PACKTER, Entrevista concedida ao Boletim Interseção - APAFIC, número 1, agosto 2003).

Aiub (2004: 111-12) aponta que, dessa forma, o trabalho, desde o seu início, deverá estar sustentado em pensamentos ou idéias filosóficas. Uma confirmação disso é que no ponto de partida estará presente a *Maiêutica Socrática*, uma vez que o filósofo clínico sabe que nada conhece sobre o seu partilhante, mas precisará conhecê-lo: conhecer, contextualizar e levar o partilhante a refletir sobre as verdades que o habitam será o trabalho a ser realizado pelo filósofo clínico.

A filósofa clínica, Margarida Nichele Paulo (2001: 17) indica que o trabalho, na prática, deverá iniciar utilizando-se da Lógica Formal para, em seguida, apoiar-se na Fenomenologia, no Empirismo, na Epistemologia, na Analítica da Linguagem e na Matemática Simbólica.

Segundo ela (2001: 18) a Lógica Formal será utilizada em filosofia clínica para realizar os Exames Categoriais, fazer a Divisão e montar a Estrutura de Pensamento da pessoa. Será através dela que o filósofo clínico perceberá como é o raciocínio do partilhante, como está estruturado, podendo observar, inclusive, se não é caso para outra especialidade. Segundo Aiub (2004: 113) a Lógica Formal é indispensável no trabalho do

filósofo clínico, pois somente ela poderia ser um instrumental seguro para lhe mostrar a racionalidade (ou ausência dela) presente no discurso (historicidade) de seu partilhante. A partir daí, daria condições para orientá-lo na elaboração de um raciocínio que lhe mostrasse claramente onde estariam os pontos para serem melhor refletidos em seu pensamento, podendo chegar às possibilidades válidas para solucionar suas questões.

No entanto, somente a Lógica Formal não seria suficiente para dar ao filósofo clínico uma visão mais próxima da que possui o partilhante e, para isso, ele deverá utilizar-se da fenomenologia, ou seja, deverá procurar despir-se o máximo possível de seus juízos para compreender a visão do outro, evitando uma interpretação ou intervenção sua, no que lhe é relatado. Aiub (2004: 114) lembra que Merleau Ponty observa não ser possível garantir de modo absoluto que o sujeito não interfira no objeto conhecido, mas recomenda (2004: 117) que a melhor maneira de evitar esse equívoco é o filósofo clínico conhecer muito bem a sua própria estrutura de pensamento. É assim que orienta o filósofo, Gadamer, ao afirmar que, quanto mais conhecermos a nós mesmos, melhor conseguiremos distinguir o que são características nossas e aquelas que são do outro.

Também o Empirismo é necessário ao filósofo clínico, pois dos conhecimentos passados por Locke ou Berkeley ele poderá observar se os relatos do partilhante foram de fato vivenciados ou se são apenas fruto de suas abstrações ou criações (AIUB, 2004: 117 e PAULO, 2001: 20).

Segundo orientação de Aiub (2004: 118), na Epistemologia, o filósofo clínico encontrará embasamentos para compreender o modo como o partilhante constrói o seu conhecimento, seus conceitos e poderá compreender o significado que ele atribui às coisas.

A Analítica da Linguagem também é um conhecimento indispensável ao trabalho do filósofo clínico, que se servirá de suas orientações para analisar a linguagem do partilhante, uma vez que a entonação que utiliza, assim como suas expressões, tem muito a revelar a respeito de sua forma de ver as coisas, da significação que possuem para ele, da referência que utiliza, enfim, podem revelar o verdadeiro sentido das palavras utilizadas (AIUB, 2004: 117 e PAULO, 2001: 21).

Aiub (2004: 119) diz que, como na filosofia clínica não se considera somente o aspecto racional, a sensibilidade, o corpo e as sensações possuem grande importância para

o trabalho e, por isso, “*a estética fundamenta o trabalho clínico ao observarmos como o partilhante lida com sua sensibilidade, como a manifesta e qual o resultado disso*”.

Essa autora (2004: 119) aponta, ainda, que para completar o trabalho, “*na Matemática Simbólica, a aplicação de uma leitura de conjunto, fundamentada na teoria dos conjuntos de Georg Cantor, permite, ao filósofo clínico, uma leitura do todo que é o partilhante e suas relações com o universo no qual está inserido*”.

Segundo Aiub (2004: 120) essa malha metodológica, ao orientar o trabalho em filosofia clínica, constituindo sua metodologia própria, a legitima como filosofia:

Assim, o primeiro ponto a justificar a Filosofia Clínica como filosofia é justamente esse: toda metodologia é filosófica, advinda de sistemas filosóficos, adaptados às necessidades clínicas.

Além de fundamentar o método, a filosofia fundamenta cada Categoria, cada Tópico da Estrutura de Pensamento, cada Submodo. Não se trata de utilizá-los indiscriminadamente, como já visto, mas de verificar, dentro do conhecimento produzido na história da humanidade, quais podem ser utilizados para cada caso, especificamente, de acordo com as necessidades singulares de cada partilhante.

Insiste, essa autora, em sua afirmação de que a Filosofia Clínica representa a retomada do exercício da filosofia (2004: 131):

... é possível apontar esse movimento como uma retomada do exercício da filosofia. Considerando a filosofia como a busca da sabedoria em benefício da humanidade, como uma reflexão sobre os problemas que a realidade nos apresenta, um pensar sobre si mesmo e sobre o mundo, uma avaliação e pesquisa de nossos processos de construção do saber, verificando que a Filosofia Clínica destina-se a tal reflexão e busca, é possível identificá-la com o exercício da filosofia, com o próprio filosofar.

Considera (2004: 131) ainda que, deixá-la relegada a segundo plano, tal como foi feito pela ditadura militar quando “*a retiraram do convívio e das escolas para que não existisse a crítica*”, ou simplesmente “colocá-la num pedestal” deixando-a afastada de todos os problemas cotidianos, não permite à filosofia desempenhar o seu papel (2004: 131-2):

É papel da filosofia pensar a realidade, acompanhar seu processo de construção, observar o significado que damos ao mundo ao conceituá-lo. Não há motivos para nos isentarmos dessa capacidade de avaliação e de

crítica. Se isso nos permite tornar nossa existência melhor, aperfeiçoar nosso modo de ser, trilhar os caminhos de nossas escolhas e dar continuidade à construção iniciada por nossos ancestrais, não há porque não lançar mão dessa capacidade.

Mas, segundo essa autora, ocorre que, muitas vezes, não conseguimos vislumbrar essa nossa capacidade ou nos tornamos incapazes de reconhecer os problemas cotidianos e, então, será necessário procurarmos por uma ajuda. E o filósofo clínico é o profissional que possui instrumentos e capacidade para oferecê-la (2004: 132): "*Considero a Filosofia Clínica como um retorno da filosofia ao papel que exercia em suas origens: pensar a vida, a existência, a natureza, para aperfeiçoá-las e gerar benefícios à humanidade*".

#### **4 - O método de trabalho em Filosofia Clínica:**

Já apontamos que a filosofia clínica é procurada por pessoas que precisam de ajuda para lidar com seus problemas cotidianos e que esse trabalho deverá partir de uma relação de absoluto respeito e consideração pelo modo como a pessoa – cliente ou partilhante – vê e entende o seu problema.

Lúcio Packter (2001:92) diz que, em Filosofia Clínica, o trabalho deverá ser realizado da pessoa para a teoria e não o contrário. Mas considera necessário que exista uma orientação para o seu desenvolvimento e foi pensando nisso que ele criou um método para a sua realização, não significando, porém, que esse seja o único possível. E, sob este aspecto Aiub (2004: 8) afirma que, apesar de a Filosofia Clínica possuir um método bem delineado, isso não deverá impedir o incondicional respeito à singularidade do partilhante, pois ele (o método) será sempre flexível e adaptável às necessidades de cada pessoa: "*Há rigor, mas não rigidez. Há radicalidade, pois nenhum procedimento é adotado sem uma firme base desenhada pela historicidade do partilhante, mas não há teorias prontas, nem tipologias ou patologias, nem verdades pré-existentes*".

Por isso, será fundamental a esse trabalho a interseção entre o filósofo e a pessoa que o procura (o partilhante). Aiub (2004: 41) considera que assumir a responsabilidade do trabalho clínico significa compartilhar da vida da pessoa e, assim, a

interseção implica uma relação através da qual o trabalho se definirá. A autora lembra que, desde o primeiro contato do filósofo clínico com a pessoa que o procura, se estabelecerá uma relação que poderá ser de simpatia, empatia ou antipatia, e isso poderá aproximá-los ou afastá-los: “*a qualidade da interseção poderá facilitar, dificultar, viabilizar ou impossibilitar o trabalho*”. Por isso, no primeiro contato entre o filósofo clínico e o partilhante será necessário que o primeiro saiba receber o segundo, acolhê-lo, compartilhar sua história, embora sem interferir nela.

Não serão somente as palavras de acolhida que importarão, mas também os gestos, as expressões, os olhares. Qualquer demonstração de desinteresse ou falta de atenção poderá provocar uma interseção negativa capaz de inviabilizar o trabalho. Porém, pode ocorrer que, às vezes, o partilhante só consiga participar do trabalho se a interseção for negativa. A autora (2004: 42) afirma que caberá ao filósofo clínico avaliar cada caso e procurar estabelecer a interseção adequada. Lembra, ainda, que, apesar de a interseção ser importantíssima ao trabalho, ela não é suficiente, sendo absolutamente indispensável que o filósofo clínico possua formação adequada para realizar corretamente os Exames Categoriais, montar a Estrutura de Pensamento e elaborar o Planejamento Clínico, utilizando-se dos Submodos com responsabilidade e ética (AIUB, 2004: 43).

Um outro aspecto determinante do trabalho clínico apontado por Aiub (2004: 44) está relacionado à questão do agendamento. Agendar significa qualquer atitude que possa modificar ou alterar o relato do partilhante: “*uma expressão facial, um gesto, um olhar, um suspiro, uma risada, podem significar alguma coisa, nada ou muito nos procedimentos clínicos*”. É um exercício exigente, pois qualquer reação do filósofo clínico poderá ser caracterizada como interferência e poderá influenciar nas considerações do partilhante e provocar alterações em seus relatos. Por isso é necessário que se procure um “agendamento mínimo”. Isso significa que o filósofo clínico deve evitar perguntas que provoquem mudanças no que está sendo relatado, conter qualquer curiosidade e, simplesmente, deixar que o partilhante faça seu relato à vontade, por conta própria.

Aiub (2004: 46-7) indica, inclusive, que o filósofo clínico não deverá atender à solicitação do partilhante, caso ele queira saber qual a sua opinião ou atitude sobre qualquer ponto por ele colocado: é preciso lembrar que, antes da realização bem feita dos Exames Categoriais, o filósofo clínico não conhece praticamente nada sobre seu partilhante

e equívocos ou enganos poderão ser freqüentes, ou até desastrosos, nessa fase. Packter (2001: 36) recomenda que, nas primeiras consultas, o filósofo clínico se limite a expressões como: *"E então? E daí? Continue, por favor. Siga contando. O que mais? E depois? Como segue a partir disso? Você estava me contando sobre tal fato, prossiga"*.

Aiub lembra de Lúcio Packter insistir, em suas aulas, no fato de que, na maioria dos casos, o simples fato de o partilhante contar sua história já poderia ser suficiente para solucionar grande parte de suas questões. Por isso, em clínica, o que o filósofo precisa saber primeiramente é ouvir. E adverte que, embora o papel do filósofo clínico não seja apenas o de ouvir seu partilhante, num primeiro momento é tudo o que ele pode fazer.

#### 4.1 - O processo de trabalho no consultório:

No primeiro contato deverá ser estabelecido o Assunto Imediato, ou seja, a questão que levou o partilhante a procurar pela ajuda do filósofo clínico: *"O que o traz aqui?; por que você procurou a Filosofia Clínica?"* (AIUB, 2004: 60). Muitas vezes, essa informação é obtida imediatamente, até sem a necessidade de se fazer qualquer pergunta. Mas Packter diz ser comum a pessoa chegar ao consultório, muito confusa ou com uma enorme dificuldade de se expressar e, nesse caso poderá levar mais tempo para se conseguir descobrir as questões que a afligem (PACKTER, 2001: 31):

A pessoa aparece trazendo um assunto qualquer a ser tratado: um casamento arruinado, morte de alguém amado, estados afetivos precários e dolorosos (angústias, vazios, ansiedades mórbidas), confissões, conflitos existenciais e outros assuntos. A questão é que essas questões são trazidas, em geral, exatamente como foram colocados os depoimentos do velho pescador Santiago: há saltos temporais e lógicos; não há definição evidente sobre o contexto social, histórico, geográfico; não existe um referencial seguro em que as questões trazidas possam encontrar um ancoradouro firme.

Segundo esse autor (2001: 31-2) é perfeitamente normal que o filósofo clínico não consiga identificar exatamente o que está sendo trazido, que se sinta perdido, pois

muitas vezes tudo pode parecer estar solto e confuso. Tal situação, no entanto, será só num primeiro momento, logo tudo se ajeitará, garante.

Aiub (2004: 61) relembra que, nesse momento, a neutralidade do filósofo clínico é fundamental: não poderá esquecer que ainda nada sabe sobre aquela pessoa que o procura.. Apenas deverá ser preenchida uma ficha contendo “*dados pessoais e questões sobre tratamentos psiquiátricos ou neurológicos, uso de medicamentos controlados, questões e objetivos trazidos à clínica*”. A seguir deverá ser construída a história da pessoa, contada por ela mesma, desde a mais remota infância. O filósofo clínico deverá cuidar para que não pule nenhuma fase de sua vida. Por isso faz “agendamentos mínimos”, ou seja, toda vez que perceber algum “salto lógico ou temporal” no relato do partilhante o interpelará para que ele retorne à seqüência cronológica de sua historicidade (AIUB, 2004: 62).

Packter (2001: 38) observa que cada pessoa pode lembrar-se de sua história de modo diferente: há aquelas que recordam somente os últimos anos; algumas dão grandes saltos de períodos de tempo dos quais não possuem nenhuma recordação; outras tantas recordam ano a ano utilizando um critério temporal; outras utilizam divisão por critérios éticos, ou, ainda, por critérios cognitivos e por critérios axiológicos.

Ao filósofo caberá apenas acompanhar e procurar perceber qual o critério utilizado pela pessoa. Afinal, o filósofo nada sabe a seu respeito, o contato está apenas começando. Packter (2001: 39) recomenda que o filósofo clínico não deve iniciar o trabalho clínico com qualquer tipologia, estereótipo ou dogmas do tipo: “*falta Deus no coração*”; “*há um distúrbio quanto à sexualidade em algum lugar*”; “*ela foge do presente*”; “*ela faz jogos existenciais infelizes*”.... O filósofo não poderá partir dessas “verdades” como molde para seu trabalho, deverá trabalhar com a autobiografia da pessoa. É daí que deverá partir seu trabalho, não de qualquer outro molde, insiste ele.

Para Packter (2001: 41) há casos em que a pessoa apagou dez anos de sua vida por não querer lembrá-los, devido aos sofrimentos vividos naquele longo período de tempo; às vezes, prefere lembrar insistentemente de sofrimentos, por achar que deve sofrer muito como forma de alcançar a porta do céu; outras vezes, ainda, inventa fatos e cria enredos para suportar a existência difícil. Enfim, o filósofo deverá apenas acompanhar atenta e passivamente a forma como a pessoa constrói a sua autobiografia. Também

observa que, às vezes, pode acontecer que a pessoa chegue ao consultório num péssimo estado subjetivo e, então, recomenda que o filósofo clínico não se preocupe em realizar os exames categoriais naquele momento. Num caso assim, orienta (2004: 41) que se utilize um procedimento denominado “esteticidade”, ou seja, um livre curso da manifestação onde a pessoa deixa extravasar suas emoções: *“A pessoa então chora de modo convulso, ou desata a falar de modo opulento e sem freios, ou apresenta reações como desmaios e vômitos”*.

Packter (2001: 42) considera que, se a pessoa sentir dificuldade para se expressar verbalmente, será necessário que se descubram outras formas de expressão: desenho, dança, tocar um instrumento... *“isso quer dizer que o filósofo procurará desenvolver sua clínica utilizando os dados de expressão mais acessíveis que a pessoa dispuser”*. Esclarece ser essa a razão pela qual os filósofos clínicos, além das disciplinas oferecidas na Faculdade de Filosofia (filosofia da arte, história, sociologia, filosofia da linguagem...), precisam estudar, também: argila, escultura, línguas, cinema, pinturas e somaticidade.

O autor (2001: 43) aponta, também, a ocorrência de casos em que a pessoa resiste veementemente em elaborar a autobiografia, por considerar essa técnica um despropósito, algo que nada tem a ver com o que está precisando ou sentido naquele momento, porque talvez não suporte a idéia de retomar o passado. Nesse caso, recomenda o autor (2001: 45), o filósofo deverá servir-se do que for possível para realizar a “colheita categorial”: *“Os exames categoriais findam quando o filósofo clínico sabe localizar e contextualizar, com grande margem de aproximação, informações soltas ou agrupadas que a pessoa fornece”*. Somente assim é que o filósofo clínico conseguirá dar sentido a tudo o que antes parecia solto e desconexo.

No segundo passo para a realização do trabalho clínico, após a conclusão da historicidade ou da esteticidade, o filósofo deverá fazer a “Divisão ou Dados Divisórios”, que consiste na separação da historicidade em partes, quanto menores possíveis, classificando-as a partir de categorias como: idade, fases... Uma vez completados os dados será possível conhecer a Circunstância da pessoa (AIUB, 2004: 63).

Em seguida realizará os Exames Categoriais, cujo objetivo é o de localizar existencialmente a pessoa *“conhecer o universo no qual ela está inserida, a realidade na*

*qual vive: sociedade, cultura, educação, linguagem, hábitos, valores, enfim todas as referências a seu contexto*” (AIUB, 2004: 65).

Packter estabeleceu cinco categorias que deverão ser observadas para a realização do Exame Categorical. Segundo esse autor (2001: 34), elas são resultado de modificações e adaptações que realizou a partir das categorias estabelecidas por Aristóteles e Kant para o conhecimento – adaptações e modificações que seriam perfeitamente entendidas pelos seus mestres criadores, garante ele.

Aiub diz como o filósofo clínico deverá preencher cada uma dessas categorias, apontando a fundamentação filosófica que as orienta:

1. "Assunto imediato": a questão que levou a pessoa a procurar pelo filósofo clínico, e "assunto último" – a questão que será trabalhada em clínica e que tanto pode coincidir com a questão imediata, como não (AIUB, 2004: 66);

2. "Circunstância": apoiando-se em Ortega Y Gasset, *“eu sou eu e minhas circunstância e si não salvo a ela não me salvo eu”*, indica que nesta categoria deverá ser observado o universo, o contexto em que está inserida a pessoa; como é a cultura do tempo e lugar em que ela vive (2004: 66);

3. "Lugar": esta categoria pode ser fundamentada em Merleau-Ponty e sua Fenomenologia da Percepção, na qual lugar não se refere a um espaço geográfico propriamente dito, mas a relação entre o ser, o corpo e as situações vividas, experimentadas (sensorial e abstratamente). Na interseção entre o filósofo clínico e o partilhante, existirá uma compreensão em que significados já estabelecidos estarão de algum modo presentes nos resultados. Por isso, é necessário que o filósofo clínico procure desconsiderar o máximo possível as tipologias estabelecidas pela ciência, pelo senso comum e por seus próprios pré-juízos. O corpo só poderá ser entendido numa relação em que ele e a mente sejam realidades indissociáveis, em que um não poderá ser compreendido senão em relação ao outro, pois não existem enquanto realidades estanques e distintas (AIUB, 2004: 66-72);

4. "Tempo": nesta categoria deverá ser observado como o partilhante relaciona o tempo cronológico e o tempo subjetivo. Sobre esse termo considera as várias formas diferentes pelas quais esse conceito pode ser compreendido, se partíssemos da idéia de medida em Berkeley, ou das possibilidades de objetividade e subjetividade em Kant ou em Santo Agostinho, ou, ainda, da idéia de continuidade ou distância em Bergson. Por isso,

essa categoria não deverá ater-se à cronologia, mas observar o partilhante e sua relação com o tempo tal como o percebe, compreende e relaciona-se com ele (2004: 72-9).

5. "Relação": nesta categoria será observado com quem ou com o que o partilhante se relaciona em cada momento da categoria Circunstância. O importante é perceber como o partilhante se comporta diante desta relação (seja ela com pessoa, objeto, instituição, etc). Tal relação poderá ser estabelecida a partir de uma concepção em que existe um sujeito, o partilhante, e um objeto, seja lá qual for, que se relacionam. Mas também poderá implicar uma relação sujeito-sujeito, pois isso depende totalmente da postura do partilhante (2004: 77-80).

Uma vez realizados os Exames Categóricos é chegado o momento de montar a Estrutura de Pensamento (EP) do partilhante – o terceiro passo. Para isso, será importante que o filósofo clínico tenha dividido a historicidade do partilhante nas menores partes possíveis, e obtido sobre elas a quantidade de dados suficientes para compreendê-las e realizar o Enraizamento – esclarecimento do significado dos termos, aprofundamento do entendimento a respeito da relação entre os eventos e seus significados, ampliação das informações consideradas pertinentes e confirmação ou não de algumas hipóteses (AIUB, 2004: 80-1).

A autora (2004: 81) explica que estabelecer a Estrutura de Pensamento de uma pessoa significa poder dizer o modo como ela é: *“Como ela se constitui a partir de suas vivências. Diante das circunstâncias vividas, o que ela se tornou? Como é, pensa, vive, age, sente? Quais seus valores, crenças, desejos? Como se relaciona, se expressa”*. Para isso, serão seguidos trinta tópicos (criados por Lúcio Packter) que, uma vez preenchidos, irão revelar a Estrutura de Pensamento da pessoa. Duas observações são importantes a esse respeito, segundo a autora: uma diz respeito ao fato de que esta divisão é apenas para fins didáticos, não existindo na realidade; e, outra diz que a Estrutura de Pensamento de uma pessoa se modifica, por isso ela será constantemente atualizada em clínica.

Aiub (2004: 81-4) explica que, para realizar a montagem da Estrutura de Pensamento o filósofo clínico deverá seguir os seguintes critérios: a) - ater-se a tudo o que estiver relacionado ao Assunto Imediato e/ou Último trazido pelo partilhante; b) - estabelecer o Dado Padrão, aquilo que aparecer como um padrão em todo o histórico da pessoa nos vários momentos da categoria circunstância; e c) - os Dados Atualizados,

aqueles que se referem à pessoa como ela está no momento presente e possuem relevância. Segundo a definição de Packter (2001: 54) “*A estrutura de pensamento é o modo como está existencialmente a pessoa*”. Isso significa: “*a maneira como estão associados em você todos os seus sentimentos, os seus entendimentos, seus dados éticos e epistemológicos, religiosos e o que mais houver*” Adverte que se os exames categoriais foram bem realizados, não haverá dificuldades para se estabelecer a estrutura de pensamento da pessoa.

Packter (2001: 56) afirma que por mais que acreditemos conhecer uma pessoa de quem somos muito próximos, apenas temos uma impressão do que seja sua estrutura de pensamento. O conhecimento verdadeiro da estrutura de pensamento só poderá ser atingido se soubermos como todas as informações que possuímos a seu respeito estão relacionadas entre si mesmas e, para isso, é necessário ser um filósofo clínico especialmente treinado na realização da tarefa. Segundo esse autor (2001: 56-7), para se ser este filósofo é preciso que se tenha cursado uma Faculdade de Filosofia. “*Depois disso, o filósofo passará por cerca de vinte e quatro meses de especialização, fazendo pré-estágios e estágios supervisionados, mais centenas de horas-aulas em vídeo, grupos de estudos de procedimentos clínicos, acompanhamento eventual de clínica*”.

Aiub (2004: 84-93) apresenta os trinta tópicos que darão ao filósofo clínico as informações necessárias para que conheça a Estrutura de Pensamento do partilhante:

1. Como o mundo Parece: são as anotações sobre como é a representação que o partilhante possui sobre o mundo externo;

2. O Que Acha de Si Mesmo: esclarece como é a representação que a pessoa possui sobre si mesma. A fundamentação desse tópico pode ser encontrada em Protágoras, Schopenhauer e na fenomenologia de Husserl e Merleau-Ponty.

3. Sensorial & Abstrato: observação das sensações e abstrações que a pessoa possui e como elas se relacionam; se há predominância de uma delas?. Qual? Em que circunstância? A fundamentação desse tópico pode ser encontrada em Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Kant e Merleau-Ponty;

4. Emoções: neste tópico serão anotadas as emoções do partilhante: amor, ódio, tristeza, alegrias... A fundamentação é encontrada em Pascal, Espinosa, entre outros;

5. Pré-Juízos: neste tópico se anotarão *a priori*, as verdades, subjetivas do partilhante e como elas determinam suas escolhas e ações. A fundamentação é encontrada em Gadamer, Popper e Kuhn;

6. Termos Agendados no Intelecto; 7. Termos Universal, Particular e Singular; 8. Termos Unívoco e Equívoco; e 9. Discurso Completo e Incompleto: tópicos que revelam a Estrutura de Linguagem do partilhante e são importantes à Filosofia Clínica, pois será a linguagem usual do partilhante a principal forma de relação estabelecida entre ele e o filósofo clínico. Conhecer o significado de sua linguagem ajudará o filósofo clínico a compreender o seu uso. A fundamentação destes tópicos pode ser encontrada na lógica aristotélica (PACKTER, Caderno A, in AIUB, 2004: 86):

Seguindo os critérios da lógica aristotélica: “capacidade de agendar e de responder apropriadamente a um estímulo; relação íntima e/ou justificável entre termo antecedente e termo subsequente; firme relação entre causa e efeito; contigüidade e semelhança; associação coerente e justificável de idéias; capacidade de interpretação lógica, literal e via bom-senso”.

10. Estruturação de Raciocínio: tópico em que será verificado se o partilhante possui uma estruturação de raciocínio em conformidade com a Lógica Formal. Não se trata de fazer julgamento, mas tão-somente de observar como é a Estrutura de Raciocínio do partilhante. Caso se encontre uma grande desestruturação em seu raciocínio, recomenda-se o encaminhamento do partilhante para uma avaliação médica;

11. Busca: o filósofo clínico observará para onde estão direcionadas as buscas ou metas traçadas pelo partilhante. A fundamentação é encontrada em Searle, Merleau-Ponty, Nietzsche, Schopenhauer, entre outros;

12. Paixões Dominantes: o filósofo clínico observará quais são as paixões dominantes que habitam a mente do partilhante, aquelas que são muito freqüentes e analisará o peso subjetivo e a importância que elas ocupam no todo do partilhante. A fundamentação está em Espinosa e sua diferenciação entre Paixão e ação;

13. Comportamento e Função: em que se observa relação causa e efeito relacionadas ao comportamento (2004: 88): “*Se o comportamento do partilhante possui uma ou mais funções, se uma função possui ou não um comportamento para efetivar-se, se existem outros comportamentos que possam exercer a mesma função, ou se existem*

*funções diferentes para o mesmo comportamento*”. A autora frisa que, nesse momento, ainda não pode ser realizada nenhuma interferência, pois ela poderia alterar a estrutura de pensamento do partilhante. O tópico é fundamentado em Aristóteles;

14. Espacialidade: nesse tópico se observa a localização geográfica da mente do partilhante, para onde está direcionado o pensamento dele. São quatro os estados de espacialidade: *“Inversão -- partilhante com a atenção voltada para si mesmo; Recíproca de Inversã o-- partilhante com atenção voltada para outras pessoas; Deslocamento Curto – partilhante com a atenção voltada para objetos presentes; Deslocamento Longo – partilhante com atenção voltada para idéias, acontecimentos distantes, passados ou futuros, outros lugares, etc..”*;

Sua fundamentação é encontrada no conceito de Espacialidade em Merleau-Ponty e também no conceito de Estados Mentais de Searle;

15. Semiose: Procuram-se encontrar e explorar as formas de expressão mais adequadas para o partilhante: fala, gestos, postura corporal, literatura, desenho... Não existem tipologias para analisá-las, o trabalho será realizado pelo próprio filósofo, conforme determinar. A autora não indica fundamentação teórica;

16. Significado: tópico em que se observará como o próprio partilhante significa os conteúdos dos dados de semiose por ele utilizados. A fundamentação pode ser encontrada em Wittgenstein, Foucault, Pierce, Ricoeur, Ryle, Austin, Bloomfield, Carnap e Eco, entre outros;

17. Armadilha Conceitual: o tópico revela a rede de conceitos em que o partilhante está preso. Nem sempre isso é negativo. Pode ocorrer que não exista problema algum com os conceitos aos quais o partilhante está preso. Caberá ao filósofo clínico analisar se, ao final, tal rede de conceitos, deverá ou não ser modificada. A fundamentação é encontrada no “Mito da Caverna” de Platão e no Estruturalismo de Foucault;

18. Axiologia: nesse tópico realizam-se os estudos dos valores, a partir de seu partilhante: o que é importante para ele e qual o peso desses valores na sua estrutura de pensamento? A fundamentação teórica é encontrada em Max Scheler, Pascal, Espinosa, Kant e Nietzsche;

19. Singularidade Existencial: observam-se, nesse tópico, os fenômenos que não são racionalmente explicados, por exemplo: vivências com extraterrestres, poderes

sobrenaturais, fantasmas, comunicações com espíritos... O objetivo é somente a observação e a contextualização dessas vivências singulares no histórico do partilhante. Mas, caso isso não tenha nenhuma relação com o seu histórico, tratando-se de acontecimentos recentes, o melhor é encaminhá-lo a um médico para verificar se não existem distúrbios biológicos ou químicos. A fundamentação teórica poderá ser encontrada na obra *A Essência da Religião*, de Feuerbach;

20. Epistemologia: observará a maneira como o partilhante constrói o seu conhecimento: se por experiência própria ou alheia, por abstrações, por diferentes fontes. A fundamentação poderá ser encontrada "*nos muitos trabalhos sobre Epistemologia dos filósofos modernos e contemporâneos*";

21. Expressividade: sua função é observar como está a expressividade do partilhante, quanto ele se expressa sobre si mesmo e sobre o outro. A fundamentação pode ser encontrada em Heidegger, Buber e Levinás;

22. Papel Existencial: pelo qual se observa o que o partilhante nomeia como sendo seu papel existencial. Nem todas as funções ocupadas pelo partilhante significam para ele papel existencial. Caberá ao filósofo observar qual ou quais funções possuem essa finalidade para o partilhante. A fundamentação está em Heidegger;

23. Ação: neste tópico observa-se: "*Qual a seqüência de idéias do partilhante? Como ele encadeia tais idéias? Qual o ritmo do movimento do seu pensar? É tão rápido que mal consegue dar conta de tantas idéias? Ou está tão lento que tem a sensação de não ter idéias?*";

24. Hipóteses: deverá ser observado se o partilhante levanta hipóteses durante o movimento de seu pensamento; se uma ou mais; como as constrói;

25. Experimentação: a proposta desse e tópico é observar se o partilhante pensa sobre as conseqüências de suas hipóteses, se antecipa resultados e calcula as possibilidades de reação;

Esses três últimos tópicos são observados conjuntamente, e nem sempre ocorre de serem encontrados todos no movimento de pensamento do partilhante. Podem ser fundamentados em Bacon, Leibniz, Popper, Ryle, Habermas e Searle, entre outros;

26. Princípios de Verdade: o filósofo clínico deve observar as verdades subjetivas de seu partilhante e com quem ele as compartilha. A fundamentação é encontrada em Popper, Kuhn e Levinás;

27. Análise da Estrutura: o filósofo clínico fará uma análise de toda a Estrutura de Pensamento do partilhante e observará, em relação às delimitações tópicas, se é rígida ou flexível; e, se em relação aos estímulos do ambiente e à convivência com outras estruturas de pensamentos, é permeável ou impermeável. Não aponta fundamentação teórica;

28. Interseções de Estruturas de Pensamento: nesse tópico o filósofo clínico avaliará a qualidade das interseções nas relações do partilhante seja consigo mesmo, com outras pessoas ou com atividades ou instituições. Poderão ser classificadas como: positivas, negativas, confusas e indeterminadas. Não importa classificá-las, mas descrevê-las. A fundamentação pode ser encontrada em Buber e Levinás;

29. Matemática Simbólica: será utilizada para identificar o partilhante em um trabalho com grupos, empresa ou instituição;

30. Autegenia: Trata-se da leitura do todo, das relações intra e inter tópicos, observando os choques entre eles, e em que se verificam os que são determinantes e os que são importantes.

Aiub (2004: 93) aponta que os tópicos 27 a 30 “*são fundamentados pelas propriedades dos conjuntos da matemática de Georg Cantor*”, mas não explica como isso é feito.

Packter afirma que a relação de trinta tópicos é pouco informativa para se conhecer a estrutura de pensamento de uma pessoa, mas que ela é apenas um ponto de partida e que, se for necessário, “*cada um desses 30 tópicos se subdivide em outros 30, que por sua vez se subdividem -- cada um -- em outros trinta, e assim sucessivamente. O filósofo que se vire com isso... é problema dele, e não da pessoa que o procura*” (PACKTER, 2001: 62). O que importa é que, tendo preenchido cada um dos tópicos com as informações que retirou dos exames categoriais, o filósofo clínico possa, ao final dessa etapa, montar a estrutura de pensamento de seu partilhante e analisá-la.

Para esclarecer como isso funciona na prática, Packter apresenta alguns exemplos. Imagine uma linda moça que possua um pré-juízo: “*homem não presta; nunca*

*amaria um homem*”. De repente ela descobre que está amando um homem. Observa-se que ela possui um choque entre dois tópicos (4 e 5) de sua estrutura de pensamento – emoções (está amando um homem) e pré-juízos (acredita que homem não presta, que nunca amaria um), o que lhe causaria um conflito em seu interior. (PACKTER, 2001: 63-64).

Mas, adverte ele (2001: 64), a pessoa não vai à procura do filósofo clínico para lhe dizer que existe um choque entre os tópicos 4 e 5 de sua estrutura de pensamento. Na realidade, ela o procura por sentir-se triste, chateada, vazia, infeliz... *“Cabe ao filósofo clínico descobrir os choques, conflitos, torções, más associações, outros fatores entre tópicos da EP da pessoa”*.

Num outro exemplo – agora de um choque entre os tópicos 1 (como o mundo parece) e 2 (o que acha de si mesmo), analisa um rapaz que considera a Terra um lugar de injustiças, miséria, imundo, onde nada vale a pena; no entanto, recebeu uma forte educação religiosa e acredita que deve sacrificar-se pelo planeta para poder receber amor e carinho das pessoas. O que se tem? *“Ao mesmo instante em que ele se sacrifica pela Terra imunda onde vive, para obter carinho e amor das pessoas, ele sabe que nessa Terra de exploração, dor e falsidade ele nada encontrará do que procura”*(PACKTER, 2001: 65).

Ao conhecer a Estrutura de Pensamento de uma pessoa, é possível que se façam surpreendentes descobertas a seu respeito, afirma ele. Pode ser que uma pessoa não possua alguns tópicos (como o tópico emoções, por exemplo) por tê-los anulado por algum motivo, como, talvez, uma grande decepção amorosa; ou que possua tópicos predominantes em sua EP. Packter afirma (2001: 73) que: *“Um filósofo clínico presenciará ao longo da vida uma variação interminável de diferentes associações tópicas. Temos ali uma zoologia, uma botânica, uma fauna rica em variações, para todos os gostos”*.

O fato, diz ele, é que isso é perfeitamente normal em Filosofia Clínica. Ou seja, uma pessoa não é considerada anormal por ter anulado um tópico de sua vida, tanto quanto não possui problema algum que tenha transformado algum deles em predominante, e a função do filósofo clínico não é, em hipótese alguma, fazer julgamentos a respeito das características da pessoa, mas tão-somente analisar os choques que possam existir entre os tópicos de sua EP e orientá-la a respeito dessa existência. Caberá exclusivamente a ela decidir em relação à sua situação e lembra (2001: 68-9) que: *“O filósofo clínico não é advogado, não é psicólogo, não é médico nem analista. É pai desses profissionais, é*

*aquele que procura entender o todo, seja através das partes, seja através do todo para as partes. Não lhe compete julgar eticamente, em princípio, em clínica”.*

Na realidade, para Packter (2001: 71), na prática isso tudo é muito simples: “*a clínica filosófica costuma ser fácil, segura e tranqüila quando realizada dentro dos ensinamentos passados*”. Ele assegura (2001: 87) que, após a realização da análise da Estrutura de Pensamento do cliente, se estará pronto para avançar rumo a uma reflexão filosófica de maior amplitude. Prevê que, muito provavelmente, se consiga chegar ao fim dessa fase num período de aproximadamente três meses e que, se as fases anteriores foram bem realizadas, a seqüência do trabalho será segura e bem sucedida.

Na fase seguinte, o trabalho consistirá no que fazer com os problemas encontrados na Estrutura de Pensamento da pessoa. É o momento do "procedimento clínico". Afirmo (2001: 88-90) que todos os tipos de relações amigáveis e terapias já conhecidas para ajudar as pessoas a superarem seus problemas ou dificuldades, nem sempre deram certo e, garante (2001:92) que esse trabalho poderá propiciar maior segurança, pois o filósofo clínico conhecerá sobre a pessoa uma porção de informações – retiradas dos exames categoriais e da sua EP – que correspondem, exatamente, às suas necessidades naquele momento e isso lhe permitirá fazer recomendações que vão ao encontro do que a pessoa necessita de fato:

Imagine o que é conviver com alguém que não julgará suas ações, que não colocará você num enquadramento tipológico, que acompanhará existencialmente você respeitando o modo como você é, que estará ao lado quando for para ser e que evitará afrontamentos inúteis à maneira como você se estruturou.

Packter (2001: 98) alerta que a EP de uma pessoa não é rígida, pois sofre alterações contínuas, mas não será a isso que o filósofo clínico deverá ater-se, mas sim aos grandes choques existentes entre os tópicos da EP da pessoa, devendo prender-se apenas às questões essenciais.

Então, será necessário que o filósofo clínico decida o que é fundamental, o que merece ser tratado em clínica e o que é secundário. Mas, observa Packter (2004: 99), isso só poderá ser feito com segurança e até com certa facilidade, se o filósofo conhecer bem a EP da pessoa: “*Evidentemente que não existe precisão matemática nessa localização;*

*existe o que nós filósofos clínicos chamamos de 'exatidão por aproximação'. Ou seja, há um máximo de probabilidade quanto ao diagnóstico. No momento, é o melhor que pode ser feito".*

Depois de identificadas as questões que serão trabalhadas em clínica, o filósofo terá à sua disposição 32 maneiras de intervenções clínicas – que ele chama de "submodos" – para nortear seu trabalho. Submodo, segundo Packter (2001:100) é "*o modo de baixo para cima, condicionado irremediavelmente a ser subalterno à estrutura de pensamento. Os submodos são formas sem conteúdo*". Através deles, o filósofo observará o modo como a pessoa age, como se revela ao outro e poderá, então, estabelecer o Planejamento Clínico.

O Planejamento Clínico, segundo Aiub, é o momento em que, tendo as informações obtidas através da Estrutura de Pensamento do partilhante, e dos Submodos informais que este utiliza, o filósofo estabelecerá os procedimentos a serem feitos. Nesse momento, ele já tem o processo praticamente definido: já sabe sobre seu partilhante o Assunto Último, conhece o contexto, as circunstâncias, o modo de ser, agir e pensar, o que pesa em suas decisões, as possíveis reações e conseqüências que qualquer intervenção poderá trazer a ele; enfim, possui todos os dados que deverão ser considerados para encaminhar seu partilhante rumo à solução que necessita: "*O planejamento Clínico consiste em organizar as intervenções do filósofo clínico, para onde e de que maneira ele encaminhará o trabalho, que referências poderá inserir nas conversas com o partilhante, para auxiliá-lo com suas questões* (AIUB, 2004: 94).

Aiub (2004: 96-108) faz uma breve apresentação dos 32 Submodos:

1. Em Direção ao Termo Singular: utiliza-se este submodo para encaminhar a pessoa para o que é específico, evitando generalizações. Ele serve para obter informações detalhadas, exatas, precisa.

2. Em direção ao termo Universal: o submodo procura generalizar as experiências ou idéias com o objetivo de abranger todos os elementos do conjunto, organizar, ordenar o que está espalhado.

Ela explica que esses dois submodos, fundamentados na maiêutica socrática e na lógica aristotélica, possibilitam ao filósofo utilizar-se do processo de indução ou dedução, apropriando-se dos dados universais ou singulares, e até mesclando os dois, conforme a necessidade.

3. Em Direção às Sensações: a utilização desse submodo deverá conduzir a atenção do partilhante para o próprio corpo e suas sensações. Ele poderá ser usado para *“trazer a pessoa ao concreto, para redimensionar contextos ou choques na Estrutura de Pensamento, para propiciar conforto em situações traumáticas ou de crises”* (PACKTER, 2001: 97). Lembra a autora que a adequação à EP é indispensável à utilização de qualquer um dos Submodos.

4. Em Direção às Idéias Complexas: o Submodo deverá servir para encaminhar o partilhante às abstrações, realizando associação de conceitos, derivando juízos, ampliando sua rede de pensamentos, gerando idéias o mais distanciadas do concreto e das sensações possível: *“derivar das idéias antecedentes, de modo adaptado à singularidade da pessoa, novas idéias, subseqüentes e conseqüentes, que darão uma diretriz de resolução à pessoa — tão satisfatória quanto possível”* (AIUB, 2004: 98). Deverá ser utilizado para *“trabalhar conceitos conflitantes, confusos, em choque, sem correspondência como o real, sofismáticos, que geram dependência”* (AIUB, 2004: 98).

5. Esquema Resolutivo: significa uma avaliação das situações, em que se medem os prós e contras, as vantagens e desvantagens: *“Esquema Resolutivo é um esquematismo que o filósofo adapta à EP da pessoa, segundo a singularidade dela, com objetivos de resolução”* (AIUB, 2004: 98). O filósofo clínico formulará a questão em tempo presente, direcionada às possibilidades concretas, de acordo com os Exames Categoriais que dependam da ação do partilhante e apresentará a avaliação quanto aos ganhos e perdas subjetivos. Questionará se os ganhos são maiores ou menores que as perdas; poderá, então, validar, cancelar ou integrar as opções. Esse trabalho tanto varia de partilhante para partilhante, como também varia o material utilizado para constituí-lo.

6. Em Direção ao Desfecho: Significa conduzir o partilhante a um desfecho, seja para um objetivo, meta ou fim. *“Em direção ao desfecho significa a condução de um raciocínio, de uma tarefa, de uma vivência, de um desenvolvimento pessoal qualquer até um desfecho, um fim. Esse fim não é necessariamente o último fim. É mais como um ponto final em uma sentença”* (AIUB, 2004: 99). Como provocar esse desfecho, o filósofo clínico descobrirá na EP do partilhante.

7. Inversão: esse submodo significa voltar o sujeito às coisas dele mesmo – sua pele, sensações, sentimentos, pensamentos sobre si mesmo... *“Levar a pessoa a prestar*

*atenção em si mesma, sensorial ou abstratamente, a como, a partir de seu referencial, cria suas concepções sobre o mundo, suas verdades subjetivas” (AIUB, 2004: 99).*

8. Recíproca de Inversão: significa levar a pessoa a ver as coisas e o mundo sob a perspectiva do outro. Pode ser utilizado para redimensionar conceitos ou para trabalhar relações.

9. Divisão: no sentido cartesiano, divisão se fará em tantas partes quantas forem possíveis para compreender o problema, criar soluções ou colocá-las em prática. É utilizada para favorecer a compreensão, preencher dados, para atingir pormenores.

10. Argumentação Derivada: são os porquês que derivam na busca de causas. *“Argumentação derivada evidencia as razões próximas associadas a um comportamento” (AIUB, 2004: 100).*

11. Atalho: é um caminho criativo, uma solução inesperada, uma outra opção para o dilema.

12. Busca: nesse submodo, o filósofo caminha com o partilhante para a busca daquilo que se mostrou mais determinante na sua EP. *“Por imperativos, advertências, assertivas categóricas, por acompanhamento, por afrontamento, por negativas, duvidando, interpelando, por outros Submodos, e muitas outras opções, o filósofo clínico poderá direcionar a pessoa a concretizar suas buscas” (AIUB, 2004: 101).*

13. Deslocamento Curto: significa direcionar a pessoa para o que está próximo, ao alcance dos sentidos. Será pelos dados da EP que o filósofo clínico saberá como fazer e em direção a quais objetos deverá conduzir o partilhante.

14. Deslocamento Longo: o filósofo clínico deverá direcionar a atenção da pessoa para elementos que estão fora do alcance próximo de seus sentidos: *“... Neste submodo o filósofo propicia à pessoa a consideração de dados conceituais extemporâneos, anacrônicos, e pode subverter entendimentos lógico formais ou mesmo na lógica de conteúdo” (AIUB, 2004: 101).* Ele poderá ser utilizado para muitos objetivos.

15. Adição: significa a soma de dados para se obter uma conclusão. Se a soma for de dados negativos indicarão uma conclusão negativa. Será comum nesse trabalho a utilização da composição de Submodos.

16. Roteirizar: significa, como o próprio nome diz, criar um roteiro com os dados da EP da pessoa. Trata-se de construir uma história, cujos personagens se adaptem à

realidade do partilhante; é uma ficção, mas deve possuir equivalência com as verdades subjetivas da pessoa. Poderá servir tanto para resolver uma situação passada ou visualizar uma situação futura como, ainda, antever resultados ou qualquer outra finalidade.

17. Percepcionar: trata-se de vivenciar os dados sensoriais conscientemente. Perceber as sensações e refletir sobre elas. A finalidade é de acomodar questões e conseguir conforto existencial.

18. Esteticidade: é quando a pessoa manifesta uma “explosão” dos sentimentos: chora, grita, colocando para fora o que a incomoda. A Esteticidade tem como objetivo dar alívio à pessoa, livrá-la daquilo que a incomoda.

19. Esteticidade Seletiva: é quando essa explosão é canalizada para uma temática específica. Não precisa necessariamente ser representada por uma “explosão,” podendo ser utilizado, neste caso, pintura, dança, ou qualquer outra coisa que sirva para a pessoa exteriorizar questões que a incomodam.

20. Tradução: implica a transposição de um dado de semiose para outro. *“Ao traduzir a pessoa significa ou desenvolve um conceito, minimiza um problema, intensifica um valor, ou seja, esclarece e resolve questões”*.

21. Informação Dirigida: nesse submodo, levam-se ao partilhante informações selecionadas de acordo com suas necessidades e Estrutura de Pensamento. O filósofo clínico deverá decidir isso de acordo com o procedimento clínico adotado, o qual poderá ser realizado através de indicações de leituras, filmes, apresentações de informações, entre outros.

22. Vice-Conceito: poderão ser utilizadas metáforas, ilustrações ou narrativas criadas a partir dos dados da EP, como uma forma de linguagem em que o filósofo vai interagir com o partilhante ou inserir referências.

23. Intuição: trata-se da associação de dados que resultarão em um *insight*. *“Esse Submodo consiste em associar dados a fim de provocar um resultado imediato, bastando que, para isso, o filósofo clínico saiba associar corretamente os dados que provocarão tal resultado”* (AIUB, 2004: 105)

24. Retroação: é fazer o partilhante voltar para trás, partindo do momento presente e rever sua história, antes de ter chegado a uma determinada situação.

25. Intencionalidade Dirigida: trata-se de uma intencionalidade, fundamentada no conceito de Searle, cujo objetivo deverá estar bem definido clinicamente. Lembra que isso não era permitido nos Exames Categroriais, mas nesse momento se torna possível, devendo, porém, estar em acordo com a EP do partilhante.

26. Axiologia: significa utilizar os valores do partilhante (conhecidos através da sua EP) para mover a ação, podendo, inclusive, substituir valores.

27. Autogenia: é uma auto-avaliação da Estrutura de Pensamento, na qual o partilhante organiza seus dados e percebe o que acontece com ele mesmo. *“Quando provocado, o Submodo Autogenia é praticado levando a pessoa a fazer tal avaliação, objetivando uma modificação em sua EP. ‘É a organização orientada da EP, feita pelo filósofo clínico, via interseção, para que dê à pessoa um rumo mais recomendável”* (AIUB, 2004: 106).

28. Epistemologia: em posse do que conhece sobre a pessoa, o filósofo clínico poderá utilizá-lo para que o partilhante construa novos conhecimentos, verifique a validade dos que já possui e até construa Submodos para efetivar ações necessárias ou lidar com suas questões.

29. Reconstrução: poderá ser utilizado para reconstruir partes da EP que foram apagadas por algum motivo.

30. Análise Indireta: esse submodo está vinculado aos tópicos da Ação, Hipótese e Experimentação. *“Nele o filósofo clínico impulsiona o movimento de pensamento da pessoa, altera seu ritmo, levanta hipóteses com ela, leva-a a avaliar tais hipóteses”* (AIUB, 2004: 107).

31. Expressividade: trabalham-se, aqui, a avaliação e possível modificação da Expressividade do partilhante, verificando o quanto e o como a pessoa se mostra ao outro. *“Na prática, o uso deste submodo consiste em ajustar a qualidade do que a pessoa é em relação ao outro; é a procura de um equilíbrio consigo mesma e com quem convive”* (AIUB, 2004:107-8).

32. Princípios de verdade: nesse submodo o filósofo clínico compartilha verdades com seu partilhante com finalidade terapêutica.

Em suas considerações finais sobre a utilização dos Submodos, a autora reafirma que eles somente poderão ser utilizados a partir de um objetivo terapêutico muito

bem definido pelo Planejamento Clínico, e sempre de acordo com as necessidades do partilhante e em conformidade com sua EP. Assim (AIUB, 2004: 108-9):

Não há em Filosofia Clínica, como indicar o uso de um procedimento “x” para situações “a” ou “b”, cada caso é único e os procedimentos, com base no instrumental aqui exposto, são construídos de acordo com a singularidade de cada caso. Utilizar Submodos sem um prévio conhecimento dos Exames Categóricos e da Estrutura de Pensamento é um atentado à pessoa, um crime ético.

Sempre serão diversas as possibilidades de maneiras de trabalhar com os Submodos, podendo-se até mesmo utilizar recursos somáticos, desde que se tenha pleno conhecimento de que isso não trará problemas ao trabalho. Segundo ela (2004: 109) deve ficar claro que, em relação aos resultados, nada garante que aparecerão de imediato com a aplicação dos Submodos, podendo ser necessário que se utilize a aplicação de submodos subsequentes até que se consiga atingir o resultado esperado.

### ***5 - A formação do filósofo clínico***

Foi criado um processo de formação específico para o profissional que quiser atuar como filósofo clínico. O criador da Filosofia Clínica no Brasil – Lúcio Packter – fundou o Instituto Packter, órgão responsável pela organização e distribuição do material utilizado no curso de formação do filósofo clínico. Este instituto é ainda responsável por toda a parte jurídica e técnica da Filosofia Clínica.

Packter também elaborou um método que poderá orientar o trabalho em clínica (realizado no consultório). Segundo ele, além de não ser obrigatória a aplicação desse método no trabalho do filósofo clínico, ele ainda poderá ser modificado conforme a necessidade do filósofo. Mas o futuro filósofo clínico deverá estudá-lo necessariamente e treinar sua aplicação (em forma de estágio) durante o curso de formação. Packter ainda garante que, se bem aplicado, seu método assegurará um resultado positivo.

Packter recomenda às pessoas interessadas que, ao procurarem por um filósofo clínico, certifiquem-se de que ele possua habilitação reconhecida pelo Instituto Packter para o exercício desse trabalho. Segundo ele, não faltam aqueles que, oportunizando-se da

divulgação que a Filosofia Clínica vem obtendo procurariam tirar algum proveito disso (PACKTER, 2001: 127).

O curso de filosofia clínica poderá ser realizado por qualquer pessoa interessada nesse tipo de estudo. Mas a licença para clinicar somente será permitida aos que possuírem graduação em Filosofia, reconhecida pelo Ministério da Educação. Essa exigência, porém, está em discussão: alguns defendem que ela não seja necessária e propõem a alteração do estatuto do filósofo clínico.

O Instituto Packter é o órgão responsável pela formação de filósofos clínicos ou pela aprovação de Centros de Formação em Filosofia Clínica. A utilização do "título" de filósofo(a) Clínico(a) só está autorizado a quem tiver cursado o processo de formação e possuir o certificado de autorização reconhecido pelo Instituto Packter

A Comissão de Implantação de Curso é constituída pelas filósofas clínicas Margarida Nichele Paulo (coordenadora) e Ana Maria Retamar (coordenadora substituta) e caberá a essa comissão tanto a aprovação como a supervisão dos cursos de formação de filósofos clínicos. Ela tem poder para autorizar propostas de Curso de Formação, intervir no trabalho do filósofo clínico, fazendo sugestões, advertências ou substituições e, até mesmo, cancelar o curso de formação quando for o caso (PAULO, 2001: 175).

O filósofo clínico responsável pelo Centro de Formação deverá cumprir o Código de Ética dos Filósofos Clínicos; manter o regime de certificados A e B e submeter-se a avaliação anual da Comissão de Implantação de Cursos (PAULO, 2001: 176). Quanto ao material utilizado, os cursos de formação poderão fazer uso, gratuitamente, dos Cadernos do Instituto Packter, além de contar com assistência técnica e jurídica da Comissão de Implantação de Curso.

Cada Curso de Formação é constituído de um centro independente, possuindo vínculo ético com a Comissão de Implantação de Curso. Os Centros serão de inteira responsabilidade do filósofo clínico responsável e deverão pagar à Comissão de Implantação de Curso um valor referente aos custos de supervisão que este presta aos Centros de Formação, valor esse que será estabelecido diretamente com o próprio Centro. Terão duração mínima de dois anos e máxima de três, incluindo aulas teórico-práticas e estágios. Cada turma deverá possuir o mínimo de dez alunos e o máximo 30 alunos. As mensalidades não deverão ser inferiores a R\$ 100,00.

Somente poderá ser responsável por curso de formação filósofo clínico portador de certificado A e que possua no mínimo dois anos de experiência. Os estágios deverão ser avaliados por uma comissão composta por três filósofos clínicos, sendo um o próprio responsável pelo Curso de Formação e os outros dois da Comissão de Avaliação de Estágios.

O interessado poderá optar por várias possibilidades de formação:

– Formação de especialista em filosofia clínica: O curso pode ser realizado em qualquer local que possua o curso presencial de formação de filósofos clínicos autorizados pelo Instituto Packter<sup>4</sup> ou à distância.

– Curso presencial: O interessado deverá enviar um e-mail ao Instituto Packter, solicitando informações sobre o curso. Receberá desse Instituto a indicação do local e da pessoa que deverá procurar -- poderá ser na própria cidade onde mora o interessado, caso exista a oferta do curso nesta ou um local mais próximo possível.

---

<sup>4</sup> Os locais onde podem ser realizados cursos de formação em Filosofia Clínica: Manaus/AM, contato com Geneci Bet (genefilos@hotmail.com); —Parintins/AM, contato com Henrique Freitas (hfsantos@mailbr.com.br); Boa Vista/RO, contato com Geneci Bett (ulbrageneci@yahoo.com.br); Belém/PA, contato com Instituto Packter, contato com onstitutopackter@uol.com.br; São Luís/MA, contato com Leuzinete Pereira (luzinet@ceuma.br); Teresina/PI, contato com Valdirene (direnevb@bol.com.br); Fortaleza/CE, contato com Evandro Reis (eccreis@yahoo.com.br); João Pessoa/PB, contato com Rose Pedrosa (rosepedrosa@yahoo.com.br); Natal/RN, contato com Ana Portieri (a.portieri@bol.com.br); Cajazeiras/PB, contato com Rose Pedrosa (rosepedrosa@yahoo.com.br); Recife/PE, contato com Instituto Packter (institutopackter@uol.com.br); Salvador/BA, contato com ValérioHillesheim (valehill@terra.com.br); Brasília/DF, contato com Olga Hack (olgahack@yahoo.com.br); Taguatinga/DF, contato com Olga Hack (olgahack@yahoo.com.br); Goiânia/GO, contato com João Batista de Castro (joaobcastro@cultura.com.br); Anápolis/GO, contato com Wilson Barbosa (wilsonbarbosa2000@yahoo.com.br); Gurupi/TO, contato com Wilson Barbosa (wilsonbarbosa2000@yahoo.com.br); Belo Horizonte/MG, contato com Sebastião Soares (ceffic@ig.com.br); São João Del Rei/MG, contato com Andréa Boari (andreaboari@uol.com.br); Divinópolis/MG, contato com Clarice Alves Pinheiro (clariceapm@bol.com.br); Uberlândia/MG, contato com SilviaSant'Ana (silviasfc@yahoo.com.br); Vitória/ES, contato com Alex Lamonato (alexlamonato@yahoo.com.br); Campo Grande/MS, contato com Miguel (migomesfi@zipmail.com.br); Cuiabá/MT, contato com Instituto Packter (intitutopackter@uol.com.br); São Paulo/SP, contato com Monica Aiub (monica\_aiub@uol.com.br); Campinas/SP, contato com Márcio José de Andrade (marcio.jose@bol.com.br); Santos/SP, contato com Monica Aiub (monica\_aiub@oul.com.br); Sorocaba/SP, contato com Claiton Oliveira (claitono@bol.com.br); Ribeirão Preto/SP, contato com José Carlos Salerno (jcsalerno@itelefonica.com.br); Curitiba/PR, contato com Margarida NichelePaulko (nichelefilos@brturbo.com); Florianópolis/SC, contato com Hélio Strassburger (heliostrassburger@terra.com.br); Porto Alegre, contato com Instituto Packter (institutopackter@uol.com.br); Santa Maria/RS, contato com Ana Retamar (iwretamar@cpovo.net); Pelotas/RS, contato com Ana Retamar (iwretamar@cpovo.net); Caxias do Sul/RS, contato Instituto Packter (institutopackter@uol.com.br); Passo Fundo/RS, contato com Instituto Packter (institutopackter@uol.com.br); demais cidades, contato com Instituto Packter

– Curso à Distância: Organizado pelo Instituto Packter, o curso terá como professor o próprio Lúcio Packter. Poderá cursá-lo qualquer pessoa que tenha interesse, inclusive aqueles que já são formados em Filosofia Clínica e desejam aprofundar seus estudos - “o curso será montado e adaptado de acordo com as especificidades de cada aluno” ([www.filosofiaclinica.com.br](http://www.filosofiaclinica.com.br)). O pré-requisito para realização desse curso é possuir uma graduação na área de humanas ou de saúde reconhecida pelo Ministério da Educação. Se graduando, poderá realizar o curso como extensão universitária. O tempo de duração será de 12 meses.

A matrícula para o curso à Distância poderá ser feita mediante a solicitação da Ficha de Matrícula por e-mail ([institutopackter@uol.com.br](mailto:institutopackter@uol.com.br)), e sua devolução – devidamente preenchida, juntamente com o comprovante de depósito bancário (referente à taxa de matrícula de R\$ 300, 00) e demais documentos solicitados (cópias autenticadas de diploma de graduação e histórico Escolar; cópias do RG e CPF) – ao Instituto Packter (Cel. Lucas de Oliveira, 1937, cj 301/302/303/304, Porto Alegre - RS CEP 90460-001). Serão pagas mais doze parcelas, também no mesmo valor da taxa de matrícula.

O cursista receberá em sua residência um CD-ROM contendo os cadernos de Filosofia Clínica e a maioria das obras filosóficas que deverá estudar. Receberá, inicialmente, um questionário enviado pelo professor Lúcio Packter, contendo questões sobre a formação educacional, maneiras de estudo e outras que ele considerar necessárias a respeito do interessado.

Após essa etapa, o professor Lúcio encaminhará questões elaboradas especificamente para cada aluno, o qual deverá realizar a tarefa dentro do prazo estipulado e remetê-la ao professor que dará um parecer até o terceiro dia após seu recebimento. No décimo mês do curso, o aluno passará a ter orientação para a realização de seu trabalho monográfico que deverá ser entregue até o término do curso.

O aluno será avaliado através dos questionários respondidos (por e-mail) ao longo do curso (devendo obter conceito “bom” em pelo menos 10 das 12 avaliações) e pelo trabalho monográfico entregue ao final do curso (não podendo obter conceito inferior a "bom").

Os alunos aprovados receberão o certificado “C” do Instituto Packter, que corresponde à Especialista em Filosofia Clínica. Este certificado habilita o estudante a avançar nos Estudos de Filosofia Clínica, mas não o habilita para exercer a clínica.

– Habilitação para clínica:

Para obter habilitação à clínica (Certificado A) será necessário: 1. que o interessado possua graduação em Filosofia reconhecida pelo Ministério da Educação; 2. Possuir o certificado de Especialista em Filosofia Clínica, reconhecido pelo Instituto Packter; 3. ser encaminhado – pela Associação Regional de Filosofia Clínica próxima de sua cidade ou, na ausência desta, pelo próprio Instituto Packter – a um filósofo clínico para realizar mais doze meses de preparação prática referentes a procedimentos clínicos. Após esta etapa o candidato deverá iniciar a clínica didática onde participará, inicialmente, como partilhante, realizando em seguida o estágio supervisionado – esta etapa poderá durar de seis meses a dois anos. Ao final do curso o filósofo clínico responsável encaminhará o relatório de realização do Estágio com seu parecer à Comissão de Avaliação de Estágios que avaliará o relatório e emitirá o aval, concedendo o certificado “A” que o habilitará à clínica.

## CAPÍTULO IV

### **A oposição entre a Filosofia grega e a "filosofia prática"**

Considerando a criação e defesa que Sautet, Marinoff e Packter fazem de uma "filosofia prática", analisaremos aqui os aspectos que, na nossa compreensão, constituíram os pilares de sustentação utilizados por estes autores, para legitimar suas práticas. São eles: 1. A argumentação de que a "filosofia prática" representa um retorno às origens da Filosofia; e 2. A defesa de que o filósofo possui uma função terapêutica.

#### ***1. "Filosofia prática": um retorno às origens da Filosofia?***

Os mentores dessa proposta de "filosofia prática" consideram que a Filosofia foi aprisionada pelo meio acadêmico e por ele descaracterizada, pois ela, originalmente, estava voltada para refletir sobre questões do cotidiano das pessoas. A academia, entretanto, a teria afastado dessa origem para transformá-la em discussões que somente interessam à própria Filosofia. Distante das pessoas e da realidade externa, as questões refletidas pelos filósofos acadêmicos e suas produções versam apenas sobre assuntos etéreos que não trazem nenhuma contribuição ao cotidiano das pessoas, tampouco

respondem questões que as afligem: é uma produção filosófica erudita, inacessível, desinteressante e inútil, afirmam seus críticos. (cf. SAUTET, 2000:10, 27, MARINOFF, 2001: 22-24).

Essa acusação ao meio acadêmico é, no entanto, parcial e não apresenta argumentação segura. Seus críticos parecem tanto ter visto de modo deturpado as preocupações que caracterizaram os primeiros filósofos, como desconsideraram ou, simplesmente, ignoraram o trabalho dos grandes filósofos, assim como toda a produção a partir deles desenvolvida, cujos trabalhos se dedicaram a uma filosofia da práxis, tal como Marx<sup>1</sup>, Gramsci, entre tantos outros<sup>2</sup>.

A utilização insistente que estes autores fazem dessa argumentação tem como objetivo justificar que a Filosofia não só pode, como deve, ser utilizada para resolver os conflitos ou crises existenciais das pessoas, sendo este o aspecto que definiria sua verdadeira função.

Afirmam, ainda, sobre os debates filosóficos nos bares ou cafés, que eles representavam os assuntos que verdadeiramente interessavam às pessoas. E, por isso, indicam ser necessário evitar pender para o intelectualismo (o qual, segundo eles é próprio do meio acadêmico), pois inibiria ou afastaria da discussão as pessoas comuns (cf. SAUTET, 2000: 27-8; MARINOFF, 2004: 310-14). Essa afirmação de que a verdadeira função da filosofia significa refletir sobre os problemas cotidianos das pessoas não pode, no entanto, ser utilizada de modo simplista e tampouco da maneira equivocada, como o fizeram esses autores.

---

<sup>1</sup> Aliás, a esse respeito, vale ressaltar que numa entrevista concedida à Revista Época (23/05/2005), a entrevistadora Tânia Nogueira pergunta a Marinoff por que na lista de filósofos preferenciais por ele elaborada – batizada como "*Parada de Sucessos das Idéias*" –, não consta o nome de Karl Marx, ao que ele responde: "*Porque acho-o prejudicial. E também não uso Marx em meus aconselhamentos. Mas, se alguém chegar para mim dizendo que é marxista e precisa de ajuda para ajustar melhor suas idéias a sua vida prática, vou indicar um conselheiro que trabalhe com Marx. Com certeza, há muitos*". Porém, observamos que tanto Marx, como outros filósofos que se dedicaram à filosofia da *práxis*, não constam entre aqueles que são citados no consultório e nem são indicados pelos autores que utilizamos para apresentação da proposta de "filosofia prática". E isso não nos parece acidental ou mero descuido. Na realidade, é um dado revelador de uma das faces dessa proposta, qual seja, a de ajustar idéias ou pensamentos filosóficos às necessidades de cada um, individualmente, expondo o caráter descontextualizador que ela comporta.

<sup>2</sup> Não só esses, mas praticamente todos os filósofos estiveram preocupados em responder a problemas de seu tempo. Os mencionados destacam-se, talvez, pela intenção explícita de superar a dicotomia teoria e prática (*práxis*) e pelo caráter explicitamente político e crítico de seus pensamentos. Mas os demais também tiveram a preocupação em responder a problemas de seu tempo.

Essa concepção ou idéia a respeito da filosofia está, a nosso ver, na contramão do verdadeiro pensamento filosófico. Quando nos reportamos, por exemplo, às preocupações que chamavam a atenção dos primeiros filósofos – também conhecidos como pré-socráticos – ou a Sócrates e Platão, percebemos que, na sua origem, a Filosofia não se caracterizava como a exposição de opiniões pessoais a um grupo e, menos ainda, como consultas voltadas para obter orientação para atitudes a serem tomadas pelo indivíduo: aqueles pensadores não estavam preocupados com os problemas ou crises existenciais das pessoas, nem desejavam apenas conhecer suas opiniões, como se mostrará a seguir. No momento, basta lembrar Sócrates cuja preocupação era fazer as pessoas confrontarem-se com suas próprias opiniões e dar-lhes a sustentação adequada.

Ao contrário do que defendem os mentores da "filosofia prática", o sentido que a Filosofia tinha, em sua origem, não era o de pensar sobre os problemas cotidianos das pessoas – pelo menos, não no sentido individualista que estes autores apresentam –, mas, sobretudo, o de fazê-las pensar, de modo rigoroso, questões que eram, ou deveriam ser, pertinentes a todos, à *polis*. Muito mais do que conhecer as opiniões dessas pessoas, os debates filosóficos, desde a época de Sócrates, chamavam a atenção pelo grau de dificuldade e exigência que colocavam aos interlocutores. Certamente, não foi pela simplificação dos diálogos que Sócrates passou a ser considerado o homem mais sábio de seu tempo. Ainda que esse pensador não tenha, de fato, se dedicado à elaboração de conceitos definitivos, isto não é o mesmo que afirmar que sua prática aceitasse como válida toda ou qualquer opinião expressada por seus interlocutores.

Uma breve investigação da história da Filosofia em seu nascimento e das preocupações dos primeiros filósofos mostra uma compreensão equivocada dos mentores dessa "filosofia prática". É também esse uso da Filosofia uma forma de descontextualizar as idéias da situação que lhe deu origem.

### 1.1 As origens do pensamento filosófico: a passagem da mentalidade mitopoética para mentalidade filosófica

Quando nos debruçamos sobre a origem da filosofia, sem pretender fazer disso o foco do nosso trabalho, percebemos a complexidade que envolve o pensamento filosófico, já a partir a sua gênese.

Desde que foram iniciados os estudos sobre o nascimento da Filosofia, pesquisadores/historiadores se preocuparam em investigar se a origem daquele pensamento era genuinamente grega ou se havia sido herdada de outros povos da Antigüidade. Apesar de se tratar de um tema ainda controvertido, para vários deles a tradição filosófica que herdamos na cultura ocidental é grega. Teriam sido os gregos os primeiros povos a desenvolver uma nova forma de pensar ou conhecer a realidade sustentada na razão e chamaram-na Filosofia<sup>3</sup>. Mesmo sem se ter chegado ao fim dessa polêmica – em que ora predominaram as teses orientalistas, ora as ocidentalistas – a partir do século XIX, a questão seria deslocada para outro eixo: o interesse em conhecer ou desvendar o que teria ocasionado a passagem da mentalidade mitopoética para a mentalidade filosófica.

A Filosofia foi uma das mais importantes heranças culturais deixadas pelo mundo grego para o pensamento ocidental subsequente. Seu nascimento, porém, não pode ser desvinculado da realidade histórica grega como um todo. Foi, certamente, a conjugação dos vários fatores culturais – econômicos, sociais, geográficos e políticos – que tornou possível aos gregos criar, no início do século VI a.C., essa nova forma de explicar a realidade. Segundo aponta Vernant (2000:12-13), não há outra via para conhecer o nascimento do pensamento filosófico, senão acompanhando e compreendendo as mudanças engendradas pelos povos gregos, ao longo de mais de seis séculos após a conquista de Micenas:

Se queremos proceder ao registro de nascimento dessa Razão grega, seguir a via por onde ela pôde livrar-se de uma mentalidade religiosa, indicar o que ela deve ao mito e como o ultrapassou, devemos comparar, confrontar com o *background* micênico essa viragem do século VIII em que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva que, no momento mesmo em que triunfa o estilo orientalizante, lança os fundamentos do regime da *Polis* e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia.

Sobre essa laicização e seus limites, sobretudo com relação à continuidade ou ruptura entre estas duas formas de representar o mundo, há muita controvérsia. Enquanto Burnet (1952) fala de um "milagre grego", Conrford (1975) fala de uma continuidade do pensamento mítico e Gernet (1982) fala de transposição.

---

<sup>3</sup> Sobre a questão da origem do pensamento filosófico, consultar: BORNHEIM (org), 1993; JASPERS, 1991, entre outros.

A Grécia instaurada pelos dórios após a queda dos micênicos provocou rupturas definitivas com aquela cultura, propiciando o surgimento de novas concepções que modificariam as relações sociais e possibilitariam discussões sobre a igualdade entre os homens – entendendo-se aqui os homens livres. Essas discussões, não só tornaram possível a reflexão sobre a moral e a política, levando ao surgimento de uma nova sabedoria (*sophia*) – a era dos "sábios" –, como contribuíram para enfraquecer o poder das explicações apresentadas pela narrativa mítica, instaurando um conflito a respeito da origem e ordem do universo.

Conforme afirma Vernant (2000: 41):

O aparecimento da polis constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas conseqüências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos.

Como advento da *polis*, a palavra se transformará num instrumento de poder acima de qualquer outro; a capacidade de persuasão se tornará a expressão maior da política e, por conseguinte, do poder do Estado. Sua força já não estará mais assegurada por um poder divino, mas puramente humano e sua capacidade de imposição dependerá exclusivamente daqueles que dela melhor se utilizarem – nascia a retórica e também a sofística, primeiras formas de expressão de poder que a palavra adquire na política.

À palavra, que se constituía o principal instrumento da vida política na cidade, soma-se a importância que a escrita irá adquirir neste quadro, pois se tornará um valiosíssimo instrumento de divulgação dos conhecimentos até então de cunho reservado e misterioso. A escrita possibilitará um processo de divulgação dos conhecimentos e, também, de participação de todos os cidadãos e, não por acaso, se constituirá o elemento de base da *paidéia* grega.

A insistência em se redigirem as leis da *polis* mostrava que delas resultaria maior possibilidade de acesso e participação dos cidadãos: uma vez grafadas, as leis, poderiam ser conhecidas, debatidas ou modificadas, mas, antes de tudo, tornar-se-iam um

bem comum, regra geral que todos, indistintamente, deveriam observar. A novidade se refletiria, de modo inevitável, na justiça, *dike*, conforme afirma Vernant (2000: 43-4):

No Mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a *dike* atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a *dike* é, nesse mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis "comedores de presentes"; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *dike*, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada.

Em lugar da religião e da aristocracia – essa, inclusive, legitimada pela primeira –, afirma Vernant (2000: 72ss), a idéia de justa medida, de meio termo, passará a dar sustentação à *dike* e representará a igualdade na *polis*. Desse processo de laicização e de racionalização, iniciados e desenvolvidos pela *polis*, aconteceu o advento da Filosofia na Grécia do século VI a.C.

A *polis* será, também, a expressão da vida social: a separação ou distinção entre o que é de domínio público daquilo que se refere aos interesses privados, além de possibilitar a instauração de discussões abertas que expressavam a importância dos debates políticos a respeito das questões que mais interessam à vida social – excluía, assim, os processos secretos de domínio exclusivo dos *gene* detentores da *arché*. As transformações provocadas pelo surgimento da *polis* não foram de pouco alcance. A esse respeito afirma Vernant (2000: 42-3):

Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levadas à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravante, a discussão, a argumentação, a polémica tornam-se as regras do jogo intelectual, assim como do jogo político.

As investigações iniciadas pelos filósofos jônicos – Tales, Anaximandro, Anaxímenes – representam uma revolução intelectual na interpretação sobre a origem e organização do cosmos: na origem dos seres não estará a vontade ou desejo de deuses, tampouco a ordenação do mundo brotava das relações amorosas ou rivais de poder entre

essas forças divinas. Na compreensão empreendida pelos primeiros filósofos, a origem é dada pela *physis* e compreendida pela razão humana, que a tudo torna inteligível. Essa nova forma de compreender o conhecimento humano, em que ele não é mais o fruto da revelação divina a um grupo de privilegiados, resultou de um longo processo de transformações culturais, possíveis graças às obras de Homero (Ilíada e Odisséia) que, de certa forma, muito contribuíram para o processo de humanização dos deuses e racionalização dos mitos de origem e pelas transformações econômicas, políticas e sociais, geradas pela fundação da *polis*.

Segundo Vernant (2000: 82-3), ainda que Conrford aponte o pensamento inaugurado pelos jônicos como uma continuidade do pensamento mítico, a filosofia não pode ser entendida como simples continuidade da forma de pensar que a antecedeu. Dessa forma, o pensamento dos físicos apenas teria expressado em outros termos as mesmas idéias já elaboradas pelos mitos cosmogônicos.

O filósofo não se contenta em repetir em termos de *physis* o que o teólogo tinha expressado em termos de Poder divino. À mudança de registro, à utilização de um vocabulário profano, correspondem uma nova atitude de espírito e um clima intelectual diferente. Com os milésios, pela primeira vez, a origem e a ordem do mundo tomam a forma de um problema explicitamente colocado a que se deve dar uma resposta sem mistério, ao nível da inteligência humana, suscetível de ser exposta e debatida publicamente, diante do conjunto dos cidadãos, como as outras questões da vida corrente. Assim se afirma uma função de conhecimento livre de toda preocupação de ordem ritual. Os "físicos", deliberadamente, ignoram o mundo da religião. Sua pesquisa nada mais tem a ver com esses processos do culto aos quais o mito, apesar de sua relativa autonomia, permanecia sempre mais ou menos ligado (VERNANT, 2000:84-5).

Mas essa ignorância da religião e da autonomização do pensamento com relação ao culto se insere no quadro abrangente de um novo "espírito" que marca as instituições (a própria *polis* como instituição "totalizante"):

Em sua forma, a filosofia relaciona-se de maneira direta com o universo espiritual que nos pareceu definir a ordem da cidade e se caracteriza precisamente por uma laicização, uma racionalização da vida social. Mas a dependência da filosofia com relação às instituições da *Polis* marca-se igualmente em seu conteúdo. Se é verdade que os milésios se serviram do mito, também é verdade que transformaram profundamente a imagem do

universo, integraram-na num quadro espacial, ordenado segundo um modelo mais geométrico. Para construir as cosmologias novas, utilizaram as noções que o pensamento moral e político tinham elaborado, projetaram sobre o mundo da natureza esta concepção da ordem e da lei que, triunfando na cidade, tinha feito do mundo humano um *cosmos* (VERNANT, 2000: 85).

A essa postura de Vernant, pode somar-se a de Bornheim (1993: 9) que, sem ignorar a "localização" da filosofia em um quadro histórico definido, apresenta uma nova postura diante dessa realidade:

Mas diante do real, os gregos não se limitaram a uma atividade prática ou a um comportamento religioso; ao lado disso, souberam assumir um comportamento propriamente filosófico: a pergunta filosófica exige uma postura mais puramente intelectual. Sem esta maior autonomia do comportamento racional, não se poderia compreender o surto da filosofia grega.

Essa nova forma de pensar, mesmo quando presa ao cosmos, tem alcance crítico-político, uma vez que se vincula à questão da soberania.

As teogonias gregas representavam, através dos mitos, uma imagem do mundo na qual sua origem era constituída a partir de uma hierarquia de poder que expressavam muito mais as relações sociais existentes na sociedade do que propriamente esquemas espaciais de movimento, distâncias, forças ou posições. Sua ordem era sempre imposta a partir de um agente, cuja força determinante – a *monarchia* – mantinha o equilíbrio, estabelecendo as atribuições e mantendo cada um no lugar necessário para a perpetuação da ordem.

O pensamento filosófico inaugurado pelos pensadores jônicos não se apresenta, neste sentido, como simples continuidade do pensamento mítico, sobretudo porque esse último expressa uma gênese e ordenação do cosmo a partir do poder de um deus vitorioso – nos dizeres de Vernant (2000: 85), mitos de soberania –, imprimindo, dessa forma, uma ordem inalterável e incontestável à natureza e às relações. As narrativas de origem têm menos (ou tanto) a ver com a "natureza" do que com a soberania. Tem, assim, a filosofia, ainda que pensando a origem do mundo, um alcance crítico e imediato. Desvincula a ordenação do mundo do poder real, ao retirar-lhe um fundamento divino ligado às origens do cosmos:

Com efeito, para o físico a ordem do mundo não pode mais ter sido instituída, num momento dado, pela virtude de um agente singular: imanente à *physis*, a grande lei que rege o universo devia estar já presente de alguma maneira no elemento original de que o mundo surgiu pouco a pouco (VERNANT, 2000: 90).

A física milésia se apresenta, assim, como crítica às cosmogonias e, ao mesmo tempo que "refletiam" as relações sociais, também contribuía para repensá-las e agir sobre elas.

Conforme Vernant (2000:95), os milésios, sobretudo Anaximandro, foram, sem dúvida, inauguradores de uma nova concepção sobre o cosmo. Anaximandro representa uma ruptura não somente pela introdução de um termo como *arché*, mas também pela forma como registrou – em prosa – suas idéias. Rompia, definitivamente, com o gênero das teogonias, na forma e no conteúdo.

A busca pela *arché*, mantém um caráter temporal da *gênesis* – os físicos se interessam pela explicação de como e por que o mundo surgiu – mas, a forma de construção estará particularmente projetada num quadro espacial. Mesmo sem menosprezar a herança que os milésios receberam da astronomia babilônica, lembra Vernant (2000:95), não se pode ignorar que os gregos foram responsáveis pelo desenvolvimento de uma ciência física, diferentemente dos babilônicos cujos conhecimentos astronômicos se fundavam em forças religiosas: "*E, no entanto, por seu aspecto geométrico, não mais aritmético, por seu caráter profano, livre de toda religião astral, a astronomia grega coloca-se, desde o primeiro momento, num plano diferente do da ciência babilônica de que se inspira*".

Ao considerar e representar o mundo através de esquemas geométricos, Anaximandro pôde construir uma *theoria* que expressaria uma forma de pensamento e explicação, sem analogia com o mito. Afirma Vernant (2000: 96) que, ao colocar a Terra imóvel no centro do universo, Anaximandro conseguiu, por fórmula matematizada, demonstrar sua sustentação por relações puramente geométricas – a sustentação se dá pela razão de estar a uma distância igual de qualquer ponto da circunferência. O fato de não ter razões para pender para cima ou para baixo, para um lado ou para o outro, garante o seu equilíbrio.

Não são mais necessárias, portanto, as explicações que recorriam a potências ou a forças divinas para justificar o equilíbrio ou o desequilíbrio da ordem. Sua explicação está em oposição àquela atribuída pela concepção religiosa e não confere prestígio ou força a qualquer entidade superior ou privilegiada. Assim, continua Vernant (2000: 96): "*São a igualdade e a simetria dos diversos poderes constituintes do cosmos que caracterizam a nova ordem da natureza. A supremacia pertence exclusivamente a uma lei de equilíbrio e de constante reciprocidade. À monarchia um regime de isonomia se substitui, na natureza como na cidade*".

Na representação de Anaximandro sobre o mundo, as forças opostas e os conflitos existentes estão submetidos a uma regra de justiça compensatória, assegurada pela *isotes*. Não será mais a superioridade de uma força sobre a outra que explicará e garantirá a existência do cosmo, mas a igualdade entre elas e o equilíbrio que dessa relação resulta é que asseguram a sua existência.

A idéia de igualdade e de equilíbrio – nascida a partir das experiências sociais – não se refletem apenas no pensamento cosmológico; ela também marca, de modo muito forte, a organização do espaço social da *polis* grega como espaço político. A nova organização social e política da cidade grega expressa de modo contundente a idéia de centralidade, *es meson*. A *polis* somente estará garantida, assegurada, se as decisões forem tomadas pelos *hoi mesoi*, ou seja, aqueles que estão à igual distância dos extremos, garantido, desta forma, o equilíbrio. A *Ágora* constitui-se um espaço político e comum, sendo, portanto, a representação da centralidade do poder, da *isonomia* e, sobretudo, da laicização.

O nascimento da filosofia possui vínculos tão estreitos com o advento da *polis* que é impossível separá-los: a filosofia é filha da cidade e representa uma ruptura com as estruturas e formas de pensamento que a antecederiam. Vernant (2000: 103) afirma que "*a escola de Mileto não viu nascer a Razão; ela construiu uma Razão, uma primeira forma de racionalidade*". O sentido que essa racionalidade possui não é o mesmo que embasa a ciência contemporânea, cujos métodos e instrumentos intelectuais foram definidos nos últimos séculos. Ela é, outrossim, expressão de uma razão que é política, na sua essência. Nas palavras de Vernant (2000: 103): "*Quando Aristóteles define o homem como 'animal*

*político', sublinha o que separa a Razão grega da de hoje. Se o homo sapiens é a seus olhos um homo politicus, é que a Razão, em sua essência, é política".*

Foi no plano político da cidade grega que a Razão pôde constituir-se, marcando de modo significativo o declínio do pensamento mítico. Ao colocar em discussão a ordem humana, os primeiros filósofos são a expressão dessa vida política, que buscou explicações da realidade na própria relação entre os seres, sendo, por isso, acessível, inteligível a todos. Na mentalidade grega em que se revela essa concepção, são inseparáveis a atividade humana da vida política. Na afirmação de Vernant (2000: 104):

Para o grego, o homem não se separa do cidadão, a *phrónesis*, a reflexão, é o privilégio dos homens livres que exercem correlatamente sua razão e seus direitos cívicos. Assim, ao fornecer aos cidadãos o quadro no qual concebiam suas relações recíprocas, o pensamento político orientou e estabeleceu simultaneamente os processos de seu espírito nos outros domínios.

Atualmente, analisando-se a origem do pensamento grego, pode-se dizer que fica evidente um distanciamento entre este universo cultural que propiciou o alvorecer da reflexão filosófica e a proposta da "filosofia prática". O pensamento filosófico, no interior de um quadro de transformações sociais que afetam todas as esferas da vida humana, surge como um fator ativo, dinamizador dessa nova configuração das relações sociais. Está, portanto, muito além de questões relativas a crises existenciais ou dilemas pessoais. O pensamento cosmológico tem alcance político-crítico. O oposto sucede com a "filosofia prática", cuja preocupação é ajustar o indivíduo a seu mundo, fornecendo soluções puramente tópicas a seus problemas.

## 1.2 - As preocupações dos primeiros filósofos

Não são poucas as dificuldades para se conhecer o pensamento dos primeiros filósofos, porque pouco restou de suas obras. Independente disso, é importante ressaltar que eles representaram os esforços empreendidos na busca para conhecer a *physis* ou *arké* que torna possível a existência do ser, sua origem, ordem e transformações. Suas preocupações, mais do que revelarem uma cosmologia sustentada em novos fundamentos – na razão e no intelecto – representaram importante impulso para o desenvolvimento das

ciências nos campos da astronomia, da matemática, da geometria, da física, da geografia e, também, para a teoria do conhecimento.

Em seu nascimento o pensamento filosófico representa uma cosmologia que se distingue claramente das teogonias e das cosmologias anteriores. Ela é uma explicação da origem (*gênesis*) e ordem do cosmo a partir da *physis*<sup>4</sup>, ou seja, a partir de um princípio originário (re)conhecido pela razão, através do esforço intelectual. A cosmologia ou filosofia nascente é, então, a construção de uma explicação racional, fundamentada na própria palavra (ou discurso) e no pensamento, sobre a existência do Ser.

(...) . Pensando a *physis*, o filósofo pré-socrático pensa o ser, e a partir da *physis* pode então aceder a uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça (BORNHEIM, 1993: 14).

Se, na ordem mítica, a verdade era a palavra sagrada reservada a um grupo de iniciados e, portanto, de acesso restrito, na sua configuração social, na *polis*, ela se torna propriedade de todos os cidadãos, legalmente assegurada como *isonomia* e *isegoria*. A filosofia representa a divulgação ou publicização – por via da palavra ou da escrita – de idéias ou pensamentos novos, inéditos. A verdade, *alétheia*, deixa de ser a revelação da palavra secreta e sagrada para se tornar uma busca, construção possível somente pela via da razão, do intelecto, realizados pelos esforços humanos.

---

<sup>4</sup> A simples tradução de *physis* por natureza constitui-se um sério equívoco. Bornheim (1993: 11) alerta para esta questão: "A física pré-socrática nada tem a ver com a física na acepção moderna da palavra, assim como a *physis* não pode ser traduzida sem mais pela palavra natureza". Bornheim, apoiando-se em autores, como Jaeger e Burnet, argumenta que o termo possui um significado muito amplo para o grego, abarcando a origem ou causa primeira do ser, seu surgimento, seu desenvolvimento, suas transformações; significa o que é primário, fundamental e persistente, em oposição ao que é secundário, derivado e transitório. Sua simples tradução pelo termo natureza significaria uma redução que impossibilitaria compreender o sentido das investigações realizadas pelos primeiros filósofos. Bornheim (1993: 12-15) apontando os sentidos que o termo *physis* possui para o grego afirma que ela representa a *gênesis* dinâmica da qual tudo brota, aquilo que surge por si próprio, é *arké*, princípio de tudo o que virá a ser; é indissociável do psíquico, espiritual ou anímico; compreende a totalidade de tudo o que é, por isso "o perigo consiste em julgar a *physis* como se os pré-socráticos a compreendessem a partir daquilo que nós hoje entendemos por natureza". A ela pertence tudo o que existe: o céu, a terra, a pedra e a planta, o animal e o homem, os acontecimentos e inclusive os próprios deuses. Assim, compreende a totalidade daquilo que é; além dela nada há que possa merecer a investigação humana. Por isso, pensar o todo do real a partir dela não implica em "naturalizar" todos os entes ou restringir-se a este ou aquele ente natural. Pensar o todo do real a partir da *physis* é pensar a partir daquilo que determina a realidade e a totalidade do ente.

Independentemente do que se entenda como verdade, ela aparece como um princípio unificador, como busca de uma categoria básica, fundante, no quadro de uma situação de mudanças sociais profundas. Sob este aspecto, os primeiros filósofos fazem um caminho inverso à proposta da "filosofia prática", que não busca um princípio unificador, mas faz da filosofia um repertório de afirmações que se adapta às circunstâncias do mundo em mudança. O quadro sintético das idéias dos primeiros filósofos, apresentado a seguir, procura dar conta da busca desse princípio unificador.

Na chamada escola milésia, esse princípio unificador adquire solidez no *apeiron* de Anaximandro que dá conta simultaneamente da diversidade – que dele se origina, graças ao movimento de separação por pares de opostos – e da harmonia entre os diversos, graças a uma espécie de "lei de compensação" que rege o mundo entendido como uma totalidade (cf. JAEGER, 2000: 202). Representa um passo além de Tales, cujo princípio é um elemento tirado do mundo físico, a água; o que se equipara a Anaxímenes, cujo *pneuma*, ar, e sua capacidade de condensação e rarefação o torna princípio de unificação e diversificação do existente. É importante notar que essa busca do princípio parte de uma observação do mundo físico.

Pitágoras de Samos privilegiou o raciocínio matemático no lugar das explicações religiosas para a existência e equilíbrio do cosmo. Paradoxalmente, é no interior de um grupo de caráter iniciático de cunho religioso que surge um princípio unificador mais racional no sentido de distanciamento, tanto de uma aproximação ao mundo da natureza, como da religião: a *physis* é o número. A unidade, como criadora de uma estrutura de relações, seria o princípio unificador que explica a realidade e suas transformações. Ou seja, Pitágoras explica o mundo a partir de uma realidade lógica "pura" à qual confere força criadora, estruturadora e transformadora de toda a realidade.

Tanto os milesianos como os pitagóricos representaram os esforços racionais e intelectuais para o estabelecimento de uma *alétheia*, verdade que fosse a mesma e igual para todos, verdade universal. Embora não tivessem conseguido chegar a um acordo a respeito da *arké*, da *physis*, os filósofos representantes dessas escolas tiveram em comum o fato de haverem apontado para a existência de um único elemento – o Uno corpóreo ou não, fosse a água, o infinito, o ar ou a unidade numérica – responsável pela origem, ordenação e transformação do cosmo. Mas essa divergência sobre a *arché* e o processo de

transformação e diferenciação impulsionou para um passo importante: buscar uma certeza em meio a opiniões conflitantes.

O pensamento se centraliza, agora, sobre o conhecimento e o ser; esboça-se, também, uma preocupação de caráter diretamente ético-político, o que fica evidente, sobretudo, em Xenófanés.

Esse pensador inaugura a idéia de filosofia como *paidéia*, como educação integral do homem grego, do cidadão da *polis*. Xenófanés ao criticar o antropomorfismo e o antropocentrismo característico da *areté* dada por Homero, pretende colocar em seu lugar um novo ideal educativo, o ideal do homem da *polis*. Nesse sentido, o ideal da *arete* deveria ser a sabedoria, a prudência e a justiça, necessárias à vida da *polis* que se firmava no mundo grego: "*É em nome da polis que Xenófanés proclama agora a sua nova forma de arete: a formação espiritual* (JAEGER, 2000: 217). O passo mais significativo está na crítica à religião da *polis*, como incapaz de fundar a nova forma de *arete*. A citação explícita de Homero e Hesíodo para criticar o antropomorfismo das teogonias reforça esta posição:

*... Homero e Hesíodo dizem que os deuses fazem todo tipo de ações que os homens consideram vergonhosas: são adúlteros, roubam e se enganam uns aos outros* (JAEGER, 2003: 52).

As teogonias são criticadas em sua própria raiz antropomórfica:

*... Porém os mortais supõem que os deuses estão submetidos à geração e os vestem de roupas iguais às suas e lhes dão voz e rosto* (JAEGER, 2003: 52).

O antropomorfismo e o politeísmo estão associados em sua crítica:

*Os deuses dos etíopes são negros e tem narizes achatados, enquanto que os dos trácios são brancos de olhos azuis e cabelos ruivos* (JAEGER, 2003: 52).

Não se trata de ateísmo, mas, sim, da afirmação de que todas essas fragilidades humanas são inconciliáveis com a natureza essencial do Deus que é uno.

Na crítica religiosa de Xenófanes, está implícita a questão que ocupará Heráclito e Parmênides, o uno e o múltiplo, agora, porém, implicando novas categorias lógicas de pensamento, enfocando sob nova ótica a questão do ser e parecer. Com eles, a oposição entre ser e parecer não é simples fato da percepção, mas cisão interna do próprio modo de pensar o mundo. Nos dizeres de Castoriadis (1978:272): "*são cisão interna do próprio pensamento*".

As investigações realizadas por Parmênides direcionaram-se a conhecer as necessidades internas que regem o pensamento, ou seja, a lógica que, no sentido dado por este pensador, se referia à necessidade de se descobrir um conhecimento objetivo – o que instaurava um conflito com o pensamento filosófico anterior. Com sua afirmação de que "o ser é, e o não-ser não é" – o que é, é e não pode deixar de ser, enquanto o que não é, não pode existir, pois não é –, Parmênides procurava demonstrar ser impossível a separação entre ser e pensamento, pois ser e pensar são o mesmo.

O ser inteligível, plenamente racional, lógico não pode se referir ao devir, à mudança, ao movimento, pois isso seria afirmar o não-ser, o que não existe, e não pode, por isso, ser pensado, ser dito. Parmênides apontava para a existência de um pensamento puro, racional, independente da experiência sensorial, única via possível para a *alétheia* e a superação definitiva da opinião. Evidenciava, com isso, a idéia de que o pensamento racional, lógico possuía um caminho correto, o único que poderia ser seguido – *o métodos* –, que obedecesse a regras e normas intelectuais.

Parmênides, mais do que apontar a inteligência, o raciocínio como única via possível para o conhecimento verdadeiro, a *alétheia*, atribuiu aos sábios gregos, aos filósofos, a árdua função de colocá-la em lugar da *doxa*, opinião.

Numa linha diferente da de Parmênides, Heráclito propõe que o sábio se volte para o *devir*, a fim de conhecer a sua lei. Para esse pensador, era fundamental que o homem pudesse conhecer a si mesmo, na eterna luta entre o Ser e o Devir, entre o Uno e o Múltiplo - "*a Razão (Logos) consistia precisamente na unidade profunda que as oposições aparentes ocultam e sugerem: os contrários em todos os níveis da realidade seriam aspectos inerentes a essa unidade*" (PESSANHA, 1978: XXX).

Era necessário saber, também, como o homem se situa no interior da constante luta entre os opostos que é o cosmo ou o Ser. Esse conhecimento é, para Heráclito,

repetimos, a necessidade de conhecer-se a si mesmo e de agir conforme a natureza; é a sabedoria que leva ao conhecimento do *lógos*. Segundo Chauí (1994: 85) no pensamento de Heráclito "*a volta sobre si mesmo*", *a tomada de consciência de si e do mundo nada tem de psicológico e de subjetivo, mas significa a descoberta do parentesco profundo entre a alma humana (nossa inteligência) e o mundo, que ambos são lógos e ambos são parte do lógos*"

Diferente do *lógos* de Parmênides – lógico e ontológico – o *lógos* de Heráclito propõe simultaneidade entre o conhecimento e a ação. O ser só pode ser conhecido nesta relação, mas como "a natureza ama ocultar-se", cabe ao sábio conduzir os homens à descoberta do conhecimento e da ação, em conformidade com a Natureza, cuja descoberta ocorre tal como a decifração de um enigma, pois, para Heráclito, "*aos adormecidos e embriagados*' *só existe o mundo particular, sua própria vida de sonhos, mas para os* '*despertos e sóbrios*' *existe o pensar que é comum a todos, universal, tal qual a comunidade que é a polis*" (CHAUÍ, 1994: 85).

Embora os pensamentos de Parmênides e Heráclito se situem em sentidos opostos, a contribuição desses dois pensadores está no fato de haverem alertado para a distinção entre a realidade e a aparência, e que essa distinção só pode ser apreendida pelo pensamento, pela inteligência, confirmando que a experiência sensorial pertence ao campo da *doxa*.

Depois desses pensadores, não seria mais possível ignorar a questão da diferença entre o pensamento racional e a experiência sensível. No entanto, permanecia em aberto a questão a respeito da *physis* e da contradição uno-múltiplo. Afinal, se a experiência sensível não coincide com o pensamento racional, como seria possível solucionar a questão entre o ser e o não-ser, entre o uno e a multiplicidade, entre o imóvel, imutável e as transformações?

Analisando em seu conjunto as transformações profundas que do fim do século VII a.C. em diante abalaram a sociedade grega, Castoriadis (1978) fala em um só e mesmo movimento "no qual e pelo qual surgem simultaneamente a democracia e a filosofia" movimento que é fundamentalmente contestação e questionamento da instituição objetiva e das significações que ela carrega dentro de si. E isso, não em nome de preferências pessoais e sociais, mas questionamento dos fundamentos da razão de ser da instituição

enquanto tal. A *polis* é nomos-artifício, construção convencionada, ao mesmo tempo em que é exigência de estabilidade, como só pode sê-lo em tal grau a vida social.

Aqui aparece com toda a intensidade o caráter inovador – radical – da filosofia. As distinções que ela estabelece como componentes da realidade e do modo de apresentá-la mostram a *polis* como campo de uma convivência social, na qual o caráter convencional e arbitrário da lei pode ser invocado para defender direitos usurpados, e, ao mesmo tempo, recusar o caráter "natural" da lei para impô-la de modo que expresse direitos do cidadão. A *physis* também será invocada quando se tratar de reclamar uma igualdade fundamental por natureza de todos os homens livres.

Assim, a Filosofia é, em sua própria origem um movimento contestador de posições assentadas e estabelecimento de novos fundamentos para sua "permanência" como movimento. Foi desses fundamentos que se tratou até aqui.

O próprio percurso do texto evidencia, desta forma, o caráter equívoco de se tomar a Filosofia como afirmações validadas por si mesmas, descontextualizadas, procedimento habitual da "filosofia prática" que, apropriando-se de idéias ou pensamentos filosóficos pinçados da realidade em que foram elaborados, os transforma em afirmações "verdadeiras" sobre o homem e o mundo, e os aplica, como solução, para questões e problemas individuais. Enquanto "componente" da vida da *polis*, a filosofia assume cada vez mais um caráter de educadora dos cidadãos para a convivência na *ágora*. Ao pôr em questão visões e formas de exercício da convivência governadas pelo mito, ao estabelecer distinções e oposições que, no nível da linguagem expressam as forças e grupos sociais em conflitos, a filosofia, cada vez mais, assume seu caráter de *paidéia*.

As concepções de *physis* dos primeiros filósofos, em grande medida transportaram para o conceito de cosmo as idéias de justiça que animavam a vida da polis. Da necessidade de entender e explicar a *physis* brotaram as pertinentes idéias a respeito da *alétheia* e do conhecimento humano que aproximariam a Filosofia cada vez mais da vida humana, da vida na *polis*. E a principal via de realização desses ideais seria constituída pela educação.

### 1.3 O ideal educativo da filosofia, a paidéia

Os desacordos e as oposições que marcaram as idéias dos primeiros filósofos impossibilitando a *alétheia* – o estabelecimento de uma idéia universal que fosse a mesma para todos –, somados às necessidades de se preparar o cidadão da *polis*, acabariam por conduzir ao fortalecimento da *doxa* e ao prestígio dos sofistas. Esses souberam muito bem apropriar-se da arte da persuasão, porém Sócrates e Platão seriam bem sucedidos em seus esforços de colocar a *alétheia* como objeto principal do pensamento filosófico.

A Filosofia, abandonando as investigações sobre a origem do cosmo e as causas de suas transformações, dedicou-se às investigações sobre o homem e a vida social e política. A transformação da política em ciência ou teoria sobre o poder e o governo muito contribuiu para fazer prevalecer a *alétheia* sobre a *doxa*, o que ficará evidente na crítica explícita de Platão aos sofistas.

Se a sociedade aristocrática havia conseguido estabelecer um sistema educativo que muito bem representava seus interesses – em que a *arete* só era acessível aos que tinham sangue divino –, agora estava lançado o desafio, pois a nova sociedade urbana e civil carecia de um sistema consciente de educação que a conduzisse à realização de seus ideais: "*cedo se fez sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da polis* (JAEGER, 2001: 336).

E foi em vista desse ideal que surgiu, no século V a.C., o sentido de *arete* como educação do homem político, o que significa dizer, também, a formação do homem com aptidão, sobretudo, para a intelectualidade, para a retórica e persuasão. O Estado constituiu o ponto de partida dos ideais educacionais – "*Foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a idéia da Educação*" (JAEGER; 2001: 337) – e, isso favorece o surgimento dos sofistas, peritos no manejo das artimanhas da linguagem.

#### a. Os Sofistas

Os sofistas foram, na realidade, representantes de uma intelectualidade cosmopolita que se apropriaram de modo independente e despreocupadamente de todas as investigações racionais sobre os problemas morais e políticos de sua época e do saber da tradição presente nas narrativas heróicas da epopéia e da tragédia.

Ainda que, na origem, o ideal educativo nascido sob a sofística se apresente como formação de caráter moral e político, na maioria das vezes, ele esteve voltado somente aos ensinamentos da arte da retórica e da persuasão, visto ser essa exigência premente para a vida política no Estado democrático. O contexto motivou, desde o seu início, a educação sofística a dedicar-se de modo prioritário – embora não exclusivo –, não ao povo ou ao cidadão comum, mas àqueles que almejavam ascender politicamente, participando da vida do Estado. A capacidade de pronunciar discursos convincentes e oportunos constituía-se a principal habilidade, imprescindível a quem desejasse participar mais ativamente da vida da *polis*, defendendo os interesses de sua "classe", e os sofistas empenharam-se nessa tarefa.

Sem dúvida alguma, a sofística como educação integral do homem grego, do cidadão, muito cedo despertou intenso debate a respeito da possibilidade de realização de tal ideal. Afinal, os conhecimentos enciclopédicos, a capacidade da retórica e da persuasão podiam representar a *arete*? Em outras palavras, a virtude podia ser ensinada?

Esses foram os pontos mais criticados da educação sofística, tanto por parte das oligarquias tradicionais, como pelo pensamento filosófico de Sócrates e Platão. Isso porque as oligarquias tradicionais viam nos ensinamentos da sofística uma grande ameaça a seus interesses e manutenção do poder, sustentado, principalmente, na idéia de herança sangüínea; para os filósofos, contudo, a questão era relativa ao fato de o conhecimento sofístico permanecer no campo da *doxa* (opinião) em oposição à *alétheia* (verdade que é a mesma para todos).

Conforme Jaeger (2001: 350-1), não restam dúvidas de que os sofistas tenham sido os inauguradores de um ideal educativo humanista. No entanto, para esse mesmo autor, nem todos os sofistas foram signatários de um mesmo ideal educativo. Na maioria das vezes, o trabalho desses profissionais restringiu-se apenas a uma preparação prática e imediata destinada aos jovens das classes ricas que não desejavam outra coisa, senão atingir altos postos políticos e conduzir a elaboração das leis.

Porém, há que considerar que alguns sofistas representaram a própria encarnação dos ideais educativos do Estado, como Protágoras, por exemplo, considerado o principal defensor da atividade educativa como *arete*. Para ele "*só a educação política é verdadeiramente universal*" (JAEGER; 2001: 351), e nisso consiste toda a defesa que ele

faz da capacidade que a educação tem de formar o espírito do Homem, o cidadão. Protágoras defende a educação como "criadora" da retidão humana; a ela cabe a orientação e a correção do homem. Sua convicção de que era possível educar socialmente o Homem levou-o a defender mais do que a idéia de punição ou pena como correção, mas a afirmar que o Estado era em si uma força educadora.

Nas palavras de Jaeger (2001: 360) , *"não é só a justiça punitiva, mas o Estado inteiro, que é para Protágoras uma força educadora"*. E, a educação para a atividade política é, para ele, a educação para a justiça: as leis do Estado constituem uma força educadora da *arete* política, pois ela *"é a expressão mais geral e contundente das normas válidas"* (JAEGER; 2001: 362) e deve servir como orientação para que "não se saia da linha". Nesse sentido é que ele recorre à idéia de punição como forma de correção àqueles que se desviam da linha correta.

Para Jaeger (2001: 365), Protágoras foi quem mais aproximou os ideais educativos à idéia de cultura: *"O ideal da educação humana é para ele a culminação da cultura no seu sentido mais amplo. Tudo se engloba nela, desde os primeiros esforços do Homem para dominar a natureza física até o grau supremo da formação do espírito humano"*.

Não se tem nenhuma notícia de que os sofistas tivessem realizado qualquer solicitação ou indicação para que o Estado assumisse a tarefa educativa. Embora permanecendo o tempo todo a oferecer seus trabalhos apenas aos que se dispusessem a pagar por eles, foram defensores de uma participação ativa na vida do Estado: *"a educação sofisticada não surgiu apenas de uma necessidade política e prática. Tomou o Estado como termo consciente e medida ideal de toda a educação. O Estado aparece na teoria de Protágoras como fonte de todas as energias educadoras"* (JAEGER; 2001: 374).

Seria, portanto, natural que a crise do Estado, influenciasse na Educação. Atenas exalava otimismo e poder, sobretudo após a vitória sobre os persas. O próspero crescimento econômico e o fortalecimento das idéias democráticas aumentavam a crença de que a maioria numérica fosse a principal via para toda decisão e todo direito, e camuflavam a intensidade dos conflitos. O aumento do poder dos cidadãos não havia sido, em seu todo, assimilado pela aristocracia ou pelas oligarquias tradicionais, mas em tempos

áureos pôde dispor de razoável tolerância. Claro que, nesse sentido, qualquer alteração seria favorável à revelação de tal instabilidade.

Nas palavras de Jaeger (2001: 375):

Enquanto a política externa da democracia acumulava êxitos sob a direção dos seus eminentes estadistas, os nobres foram, em parte, sinceramente leais, e em parte viram-se obrigados a manifestar opiniões favoráveis ao povo e a elogiá-lo, arte que logo atingiu surpreendente desenvolvimento em Atenas e até assumiu formas grotescas. Mas a guerra do Peloponeso foi uma prova fatal para o crescente e irresistível poder de Atenas. Após a morte de Péricles, afetou gravemente a autoridade do Estado e o próprio Estado até, e tornou apaixonada a luta pelo poder interno. Ambos os partidos utilizaram a retórica e a arte de discutir dos sofistas. Mas não se pode afirmar que pelas suas concepções políticas os sofistas deveriam necessariamente pertencer a um dos partidos. Se para Protágoras era óbvio que a democracia vigente era o "Estado" que todos os seus esforços educacionais visavam, também vemos em poder dos inimigos do *demos* as armas cujo uso haviam aprendido da educação sofística. Originariamente não tinham sido forjadas para combater o Estado, mas tornavam-se perigosas para ele. E não era só a arte da retórica, mas antes, principalmente, as idéias dos sofistas sobre a natureza e sobre a lei. Assim, de uma simples luta de partidos converteu-se numa luta espiritual que corroía os princípios fundamentais da ordem vigente.

No século V a.C. o embate entre os representantes da sofística e da aristocracia expõe a existência de uma concepção democrática e de uma concepção aristocrática da Natureza e do universo: para a primeira, o Direito e o Estado resultam da igualdade entre os homens; para a segunda, derivam da desigualdade, do poder dos mais fortes sobre os mais fracos. A arte da eloquência, a retórica e a persuasão se constituíram a principal forma de discussão dessa questão.

Assim, a educação sofística, que muito havia contribuído para fundamentar a superioridade da democracia, constituía, agora, sua principal ameaça, pois ambos os lados dispunham da mesma arma: a arte da eloquência, que se sustentava na *doxa* (opinião), e não na *alétheia* (verdade universal). As idéias sofísticas, que haviam atribuído ao Estado a função educadora do Homem, passaram a servir aos que a ele se opunham: os costumes, as leis, os deuses e o próprio Estado são *nomós*, convenção e não *physis*, Natureza, haviam ensinado os sofistas. Afinal, Protágoras, o principal representante da sofística, defensor de que a educação podia ensinar a *arete*, já havia estabelecido "o homem como a medida de

todas as coisas", o que significava dizer, por correspondência, que a democracia era a fórmula ideal para se atingir a *dike*, a justiça: a vontade da maioria é que dá feição à cidade, ao Estado.

A derrota de Atenas deixava um vazio a ser preenchido, um enorme desafio às gerações mais novas: a busca de um novo fundamento não apenas para o Estado, mas para a vida inteira. E certo era que as orientações que haviam predominado no longo e próspero século V a.C. não mais serviam: a racionalidade relativista e subjetivista da sofística necessariamente passaria por uma profunda reflexão. O período que antecedeu a Guerra e o longo período pelo qual ela se arrastou conduziu, inevitavelmente, à reflexão sobre a *paidéia* e, em torno dela se posicionariam tanto a sofística como a filosofia.

Em nosso entender, há uma certa afinidade entre a sofística e a "filosofia prática". Nenhuma delas pode ser julgada apenas pelas teorias posteriores (que definem um universo filosófico "verdadeiro") mas, sim, pelo lugar que efetivamente ocuparam na situação histórica concreta. Os sofistas devem ser entendidos menos pela "avaliação" posterior (socrático-platônica) e muito mais pelo papel educativo que desempenharam na *polis*.

No entanto, esse papel foi ambíguo e em certos momentos até contraditório, de acordo com o uso que os diferentes grupos sociais em conflito fizeram de suas contribuições. O certo é que, sob esse aspecto, há muitas semelhanças com o que ocorre com a "filosofia prática". Há menos idéias que palavras, cujo sentido está mais preso à inserção no cotidiano do que ao seu significado preciso. Ambos trabalham com os artifícios do discurso, e levando-se em conta o contexto histórico, ambos se atribuem uma tarefa "educativa".

#### b - Sócrates e o ideal educativo para a *alétheia*

O florescimento de um sistema político democrático, em que todos os cidadãos<sup>5</sup> exerciam diretamente o direito de participar, opinar e elaborar as leis da cidade, havia tornado a arte da persuasão indispensável às necessidades do exercício da vida política. E era isso que a sofística ensinava. Com seu método, ela inviabilizava o acesso à

---

<sup>5</sup> Não podemos esquecer que eram considerados cidadãos os homens livres, proprietários e nascidos em Atenas, excluía-se, portanto, os estrangeiros, os escravos e as mulheres.

verdade absoluta, afirmando o conhecimento como convenção, *nomos*. Neste sentido as palavras não poderiam expressar a alma das coisas, a *physis*, visto que essa era negada. Elas relativizavam todos os valores, tornando-os circunstanciais, relativos, convencionais.

O mundo da sofística encontrará o seu antagonismo em Sócrates – homem da *polis*, condenado pela *polis*. Ele, nas páginas que seguem, será apresentado de maneira mais detalhada do que seus predecessores, como o "verdadeiro" educador, embora nunca tenha se proposto a elaboração de uma *paidéia*. Representa um novo caminho numa *polis* governada pelo discurso reduzido à *doxa*, e esta aos artifícios da linguagem e pela prática política de profissionais, cuja ação se governa por interesses e não por convicções.

Quem foi Sócrates? Filho de um escultor (Sifronisco) e de uma parteira (Ferrarete), viveu entre 470 a.C. e 399 a.C. Realizou estudos na área da geometria e da astronomia. Também teve acesso à cosmologia de Anaxágoras, durante o breve período que este permaneceu em Atenas, mas logo abandonaria os estudos na área da física. Apesar do contato que teve com os sofistas, chegando a enviar alunos a alguns deles, teceria severas críticas à atuação daqueles profissionais. Participou de três batalhas na Guerra do Peloponeso como cidadão-soldado, nas quais, segundo relato de Alcibíades, destacou-se como um soldado infatigável, insensível ao frio, corajoso, modesto e senhor de si.

Sócrates não foi um político no sentido mais direto do termo, mas cumpriu rigorosamente sua função, nas duas vezes em que teve participação direta na política ateniense e, em ambos os casos, foi um rígido representante da lei, demonstrando, inclusive, conhecê-la melhor que os demais. Apesar de sua parca participação direta na vida política ateniense, é inegável a influência que exerceu sobre esse meio.

A principal característica do pensamento filosófico de Sócrates é o fato de ele ter colocado como questão central da Filosofia a investigação acerca do homem, da ética e do conhecimento – fato que levou à divisão na história da filosofia em período pré-socrático ou dos filósofos da natureza, momento em que as investigações estiveram voltadas prioritariamente à cosmologia; e período clássico representado pelos pensamentos de Sócrates, Platão e Aristóteles, cujas questões estiveram voltadas para a consciência política, moral e religiosa do homem na *polis*.

O método do diálogo, tal como Sócrates o utilizava, procurava dismantelar a afirmação dos sofistas de que não existia uma verdade única, mas que cada um era o construtor de sua própria verdade – os sofistas haviam constituído o relativismo e o subjetivismo na base de todo o conhecimento. O pensamento socrático, ao contrário, apontava para a existência de uma verdade única que representa a essência da coisa e não suas qualidades acidentais. Sócrates acreditava que esta não estaria na própria coisa – por isso os primeiros filósofos não conseguiram encontrá-la – mas sim no interior de nós mesmos, em nossa alma. Por isso ele falava em *maiêutica*, parto, pois apenas precisávamos buscá-la em nosso interior.

A *maiêutica* socrática tinha o objetivo de fazer com que as pessoas percebessem o quanto estavam equivocadas quanto àquilo que pensavam conhecer:

O resultado das questões habilmente formuladas por Sócrates - que alegava que "apenas sabia que nada sabia" - era, com freqüência, tornar patente a fragilidade das opiniões de seus interlocutores, a inconsistência de seus argumentos, a obscuridade de seus conceitos. Colocados à prova, muitos supostos talentos e muitas reputações de sapiência revelavam-se infundados e muitas idéias vigentes e consagradas pela tradição manifestavam seu caráter preconceituoso e sua condição de meros hábitos mentais ou simples construções verbais sem base racional. Evidenciava-se a ignorância da própria ignorância: situação que, não sendo ultrapassada, prenderia a alma num estéril engano e, o que era mais trágico ainda, deixá-la-ia distante de si mesma, apartada de sua própria realidade. Para alguns - os que aceitavam submeter-se à fase construtiva da dialogação socrática -, aquele reconhecimento da própria ignorância do justo significado das palavras representava a oportunidade de um verdadeiro renascimento: o renascer na consciência de si mesmo, condição preliminar para a tomada de posse da própria alma. Para outros, porém, era o esboroar do prestígio em plena praça pública. Ou então era a instauração de questões e dúvidas ali onde há séculos perdurava a cega certeza dos preconceitos e das credices: no campo dos valores morais e religiosos, que orientavam a conduta dos indivíduos mas também serviam de alicerces às instituições políticas (PESSANHA, 1980: VII).

Seu método de argumentação incomodava porque expunha as fragilidades das certezas que faziam de muitos atenienses senhores de si e controladores do poder; mais ainda, condutores do "destino" da *polis*. Acusado de "não reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude", Sócrates foi levado a tribunal e condenado à morte.

Seu julgamento, relatado na *Apologia de Sócrates*, por Platão, mostra que ele possuía plena consciência de suas idéias, convicção de que seus acusadores, "senhores de si", sequer conheciam com clareza os termos constantes das acusações que a ele faziam (em sua argumentação, deixa Meleto embaraçado por não ser capaz de explicar exatamente no que consistia a "corrupção da juventude" que ele acusava Sócrates de praticar) e total segurança de que não deveria solicitar clemência ou qualquer outro tipo de pena para substituir sua condenação à morte. Fazê-lo, equivaleria a assumir uma culpa que contrariava a sua consciência.

Sócrates via-se imbuído da missão de não apenas realizar para si a recomendação do Oráculo de Delfos – "conhece-te a ti mesmo" –, como contribuir para conduzir os demais homens a fazê-lo, pois a consciência da própria ignorância era, para ele, o ponto de partida para a verdadeira sabedoria, a descoberta da própria alma. A essa tarefa estava disposto a dedicar o resto de sua vida, e por ela morrer.

Através do diálogo, Sócrates, conduzia seus interlocutores a reconhecerem a própria ignorância a respeito daquilo que julgavam conhecer bem e os instigava à busca de uma nova explicação. O diálogo socrático desejava conduzir, desta forma, o interlocutor a um auto-conhecimento, ao mesmo tempo em que destruía as certezas estabelecidas, sem fundamentos, pois eram construídas a partir de conceitos mal formulados ou equivocados.

Segundo Jaeger (2001: 515-518) não se deve ter dúvidas de que Sócrates havia tido acesso à filosofia cosmológica que se desenvolvera fora dos domínios de Atenas. No entanto, o entusiasmo que inicialmente demonstrara por esse conhecimento – sobretudo a teoria de Anaxágoras sobre o espírito que anima o cosmo –, não se tornaria para ele senão uma decepção. A crítica que tece à filosofia da natureza logo mostraria que não eram aquelas as questões que, de fato, lhe interessavam: desde o início suas preocupações visavam ao problema ético-religioso. Mas seu ponto de vista será por, excelência, antropológico: "*são o Homem e a estrutura do corpo humano o ponto de partida de suas conclusões*" (JAEGER, 2001: 518).

As preocupações que moviam Sócrates estavam inexoravelmente associadas à concepção de seu tempo, cuja mentalidade entendia o homem, ou a saúde humana, como fruto de uma inseparável relação entre o corpo e o espírito: "*Sócrates é um autêntico médico, a ponto de, segundo Xenofonte, não se preocupar menos com a saúde física dos*

*seus amigos do que com o seu bem-estar espiritual. Mas é sobretudo o médico do homem interior"*( JAEGER, 2001:520). Porém, é importante considerar que a "busca socrática da essência do bom", constituiu-se algo inédito e que, somente a partir dele, passará a ocupar o pensamento filosófico.

Mesmo sob este aspecto, suas preocupações divergiam da educação sofística incapaz de fornecer o que Sócrates buscava. No plano puramente prático, há uma distinção significativa: os sofistas davam aulas particulares ou a grupos, nos locais estabelecidos pelos pagantes. Dedicavam-se a ensinar as técnicas de domínio da linguagem e atendiam, sobretudo, a um público seletivo composto por filhos de cidadãos abastados.

Sócrates, ao contrário, com seus diálogos, guiados sobretudo pela dialética e realizados principalmente nos ginásios (até por isso inseparável das ginásticas e da medicina), voltava a atenção para o homem e a consciência de sua existência. Era para os problemas humanos de caráter geral que sua atenção se voltava, demonstrando interesse por uma nova *paidéia*. Segundo Jaeger (2001: 526-30) nos diálogos *Apologia e Protágoras*, Platão demonstra que a preocupação da filosofia socrática estava voltada para a educação do homem e deveria visar à salvação de sua alma: a alma é mais importante que o corpo ou os bens materiais e a ela deve-se dedicar o homem, nas palavras desse autor (2201: 528): "*Sócrates define mais concretamente o cuidado da alma com o cuidado através do conhecimento do valor e da verdade, phronesis e aletheia. A alma distingue-se do corpo tão nitidamente como dos bens materiais*".

O sentido socrático de alma é inédito e peculiar. Não é substância como para Platão e que será retomada pela tradição cristã. Ela é, segundo Jaeger (2000: 532) "*espírito pensante e razão moral*" e como tal, expressa os bens supremos do mundo. A concepção socrática de alma tem sua origem na cultura helênica, ela é proveniente da filosofia grega. Nada possui em comum com desígnios dos deuses, pois, não é aí que se encontra a evolução religiosa superior do espírito grego, mas na filosofia: "*A filosofia não é senão a expressão racional consciente da estrutura interna fundamental do homem grego, tal como a podemos seguir através dos séculos, nos supremos representantes deste gênero*" (JAEGER, 2001: 533).

A alma socrática só poderá ser entendida se vista como inseparável do corpo, afirma Jaeger (2001:534), como dois aspectos distintos da mesma natureza humana, e que

a torna absolutamente distinta da concepção cristã: "*No pensamento de Sócrates, o psíquico não se opõe ao físico. Em Sócrates, o conceito de physis da antiga filosofia da natureza engloba o espiritual, e com isso se transforma essencialmente*". Sócrates não admitia a idéia de que somente o Homem fosse possuidor de espírito e que agisse como um monopólio deste. Segundo ele, afirma Jaeger (2001:534): "*Uma natureza em que o espiritual ocupe um lugar próprio tem de ser, por princípio, capaz de desenvolver uma força espiritual*".

Mas, como espírito e corpo fazem parte de uma só natureza humana, ocorre a espiritualização da natureza física e uma plasticidade da alma para adaptá-la à forma e à ordem. Não por outro motivo, para o grego a *arete* ganhou, também, analogia da alma com o corpo: tal como a bravura, a ponderação, a justiça e a piedade são excelências da alma, a saúde, a força e a beleza são virtudes do corpo. Assim, "*A virtude física e a virtude espiritual não são, pela sua essência cósmica, mais do que a 'simetria das partes' em cuja cooperação corpo e alma assentam*" (JAEGER, 2001:535).

É neste ponto que o conceito socrático de "bom" adquire toda sua complexidade e se distingue do mesmo conceito na ética moderna. Para nossa cultura ficaria mais compreensível o sentido grego deste termo se o trocássemos por "o Bem", já que este indica tanto a sua relação com quem o possui como para quem se dirige, pois, "*para Sócrates, 'o bom' é, sem dúvida, também aquilo que se faz ou quer fazer por causa de si próprio, mas ao mesmo tempo Sócrates reconhece nele o verdadeiramente útil, o salutar, e também, portanto, o que dá prazer e felicidade, uma vez que é ele que leva a natureza do Homem à realização do seu ser*" (JAEGER, 2001: 535).

Neste sentido, a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. O Homem distingue-se dos outros animais pela sua capacidade racional e é esta realidade que torna possível o *ethos*, o caminho natural a ser seguido pelo Homem. A realização do *ethos* seria a plena realização da alma, ou seja, o Homem seguiria naturalmente o caminho que o conduzisse à perfeita harmonia com a natureza do universo, à *eudemonia*. Não será, porém, na concepção de harmonia entre a existência moral do Homem e a ordem natural do universo que se constituirá a novidade trazida por Sócrates, pois nisso ele coincide plenamente com a cultura grega de sua época. A novidade é o fato de ele apontar que não seria pela expansão e satisfação da natureza física, por mais que esta estivesse vinculada a

exigências sociais, que o Homem poderia alcançar a harmonia com o ser, mas sim através do domínio completo de si próprio, de acordo com a lei descoberta por ele no exame da sua própria alma.

A concepção socrática de cultivo da alma colocava-a como fonte dos supremos valores humanos e a interioridade humana tornava-se a possibilidade de realização da virtude e da felicidade. Para Sócrates, a expressão física do Homem deveria ser somente a revelação de sua interioridade e caberia, sobretudo, à Filosofia conduzir o Homem à descoberta dessa interioridade, descoberta de sua própria alma. Nas palavras de Jaeger (2001: 537):

Foi o apelo de Sócrates ao "cuidado da alma" que realmente levou o espírito grego a romper caminho em direção à nova forma de vida. Se o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não como simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética, é à vida real do próprio Sócrates que, numa parte muito considerável, isso se deve. A sua vida foi uma antecipação do novo *bios*, baseado integralmente no valor *interior* do Homem. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação de um novo ideal de vida que residia a força principal da *paidéia* socrática.

Essa discussão – aparentemente uma digressão – sobre a concepção de alma, tem como objetivo dialogar criticamente com a "filosofia prática". Com frequência, essa recorre à idéia de alma reduzida a simples interioridade, como componente central do seu discurso. Mas aqui há uma divergência fundamental: o método socrático busca uma reordenação pessoal e social, confrontando os valores vigentes na *polis*. A "filosofia prática", ao contrário, busca ordenar uma subjetividade fragmentada, conformando-a à situação. Essa reflexão, num quadro mais abrangente, será retomada adiante. Ela deixa claro, entretanto, que essa contraposição só pode ser entendida no interior da proposta de uma *paidéia* socrática.

A *paidéia* socrática percorre um caminho naturalista e laico. O cuidado da alma de modo algum estaria desvinculado do cuidado do corpo, mas indicava que a alma deveria ser considerada o objetivo último e prioritário da realização humana: a alma deve dominar o corpo e não o contrário.

Em vista do amplo ideal que Sócrates estabelece da *paidéia*, é que sua ação educacional se diferenciava da ação sofística. Embora seja possível observar um ponto de partida comum entre ele e a sofística – disciplinar o espírito –, não se encontra nos sofistas uma prática que confirme o modo pelo qual esse objetivo poderia ser atingido, ficando a atuação de cada um, submetida a critérios subjetivos, em que cada qual acreditava ser a arte por ele ensinada a mais adequada. Sócrates, embora não negasse a contribuição que os ensinamentos daqueles educadores oferecia aos jovens, mostrava, contudo, que não seria por aquela via que se atingiriam os cuidados com a alma. Tal objetivo levava a uma preocupação inédita, pois nem mesmo os primeiros filósofos se haviam voltado para a questão educacional de modo assim específico.

Será a partir da preocupação socrática que a ética voltará a se situar no centro do problema – os sofistas haviam deslocado a questão educacional para a formação prática do homem de Estado e dirigentes da vida pública. "*É Sócrates que reestrutura a conexão da cultura espiritual com a cultura moral*", afirma Jaeger (2001: 540). Isso não quer dizer que, com Sócrates, a educação se desviaria da formação política, ao contrário, "*Sócrates era um mestre da política*".

Dizer que Sócrates propôs uma educação política, praticamente não o diferencia das propostas educacionais de sua época, pois somente uma educação que visasse a esse propósito poderia ter algum êxito: os sofistas educavam para a atuação política. O que diferencia, então, a ação educadora de Sócrates – essa que o conduziria à perseguição pelo Estado e sua condenação à morte – daquela vendida pelos sofistas? Segundo Jaeger (2001: 540), teria sido que "*a grande novidade que Sócrates trazia era buscar na personalidade, no caráter moral, a medula da existência humana, em geral, e a da vida coletiva, em particular*".

A essência da ação educativa de Sócrates repousa justamente no fato de ser política, sem, contudo, estar voltada a funções diretas da vida política, não ter como objetivo a preparação para a política profissional. Formar o Homem político, para Sócrates, não implicava educar para atuação direta naquele meio. O diálogo socrático abordava as questões relacionadas ao mundo da política, discutia as questões técnicas que a envolviam e a sua relação com outros campos. Suas discussões não se preocupavam com a apresentação da melhor técnica ou melhor escolha para se atingir um determinado fim.

Levantavam, no entanto, perguntas essenciais que acabavam sempre conduzindo o interlocutor a discussão filosófica sobre a essência do problema ou questão colocada.

Sócrates não se proclamava um professor dedicado a ensinar técnicas sobre qualquer matéria que fosse. Para ele, os ensinamentos técnicos pertenciam a um outro campo de interesses, enquanto sua concepção de educação do Homem visava a uma compreensão ampla do objetivo educacional: aos homens não bastaria aprender a escolher entre o melhor e o pior, mas, sobretudo, saber conhecer o que é o melhor e o que é o pior, a partir de fundamentos seguros, recurso indispensável para a superação das idéias sustentadas em conceitos equivocados e preconceituosos.

A preocupação educacional de Sócrates entendia a preparação do Homem político como a capacidade de autoconhecimento, de autodomínio: o homem educado é aquele capaz de sobrepor a alma ao corpo, capaz de sobrepor o cumprimento dos deveres mais prementes à satisfação das necessidades físicas e dos desejos individuais. Tais capacidades, para Sócrates, brotam do conhecimento ou da concepção da conduta moral, como algo que nasce da alma, do interior do próprio homem, não apenas como mera submissão exterior à lei.

O autodomínio socrático deve ser entendido, dentro da concepção grega, como a interiorização da *polis* bem governada, e coincide com a dissolução da autoridade exterior da lei, dissolução já iniciada pelos sofistas. Como em Sócrates, o espiritual é que representa o verdadeiro homem, então o autodomínio deverá governar a conduta dentro do Estado, e não atuar como pura coerção externa. Essa, coincidentemente, será a postura de Platão, na sua proposta de Estado ideal.

A idéia de autodomínio socrático comportava, também, um novo conceito de liberdade até então concebida pela sua oposição à situação de escravo. A idéia que, de fato, representava a democracia grega era a de igualdade – todos os cidadãos eram considerados iguais; a idéia de liberdade não se colocava, pois a democracia grega já excluía aqueles que dela não teriam o direito de participar: os estrangeiros, as mulheres e os escravos. O conceito de liberdade lançado por Sócrates também não se voltará para a discussão dessa divisão social da *polis* entre homens livres e escravos, mas irá inseri-la como um problema ético a ser tratado, a partir da concepção de "domínio de si próprio". Isso significa dizer

que passaria a ser abordada a partir da idéia de império da razão sobre os instintos ou desejos, conduzindo a uma nova concepção: a de liberdade interior, liberdade da alma.

Tal como aponta Jaeger (2001: 550), seria considerado livre o homem capaz de libertar-se de seus próprios apetites, aquele que não se fizesse escravo de seus desejos. O conceito socrático de liberdade possibilitava afirmar a escravidão do homem livre ou até mesmo do cidadão governante, pois, sob este ponto de vista, qualquer homem livre estaria sujeito a tornar-se escravo de si mesmo, caso não fosse capaz de autodomínio. Mais ainda, o autodomínio era indispensável ao governante para obter sua função e nela permanecer: "*Vê-se bem que o que interessava a Sócrates não era a simples independência com relação a quaisquer normas vigente fora do indivíduo, mas sim a eficácia do domínio exercido pelo Homem sobre si mesmo*".

Ora, se mesmo sem ter sido um político no sentido mais direto do termo – aquele que exerce uma função política – Sócrates foi um educador político por excelência; também, mesmo sem falar ou designar sua atividade como uma *paidéia*, ele foi um representante por excelência desse conceito. Provavelmente, a sua recusa em admitir o termo para definir sua prática estivesse ligada ao fato de esse compreender atividades pedagógicas diferentes e até mesmo opostas às suas, tais como as dos retóricos e dos sofistas. Enquanto estes e os demais cidadãos acreditavam estar contribuindo para o aperfeiçoamento da juventude, Sócrates não se atribuía tal papel.

O exercício de sua atividade constituía uma crítica implícita aos ideais nobres que associavam herança sangüínea e alta cultura espiritual e moral, *arete*. Também representava uma crítica à cultura formal erudita como portadora, por si mesma, de uma capacidade superior para a atuação política. Sócrates mostrou-lhes que tais conhecimentos de pouco serviam a essa prática, levando-os a reconhecer o quanto eram ignorantes na arte que acreditavam dominar.

Sócrates partia daquilo que seus interlocutores aceitavam como certo, os quais, à medida que seguiam seus passos, iam percebendo as contradições existentes nas afirmações que haviam feito anteriormente. No entanto, é interessante notar, em sua dialética, uma pretensão muito maior. Não se tratava de exercitar a comum "ginástica cerebral" a que estavam habituados aqueles acostumados a fazer uso da palavra tal como se usa a esgrima, uma disputa entre habilidosos de uma arte. Por trás da proposta socrática,

existia uma intenção mais séria e profunda em relação à causa debatida, assim como aponta Jaeger (2001: 563): "*O diálogo socrático não pretende exercitar nenhuma arte lógica da definição sobre problemas éticos, mas é simplesmente o caminho, o 'método' do logos para chegar a uma conduta reta*".

Se é comum a idéia de que seus diálogos não produziram nenhum resultado, não chegaram a definir nenhum conceito moral, isso apenas confirma que, de fato, não era intenção de Sócrates definir virtudes mas, sim, levar à descoberta da sua essência. O conhecimento do bem estava muito além do conhecimento de cada uma das virtudes separadamente: "*a verdadeira virtude é para ele una e indivisível*", não seria possível possuir apenas uma de suas partes e outras não. Era a "virtude em si" que deveria ser conhecida, na sua essência, e não em suas partes constitutivas. Esse conhecimento, para Sócrates, era a expressão da alma, do ser interior, fazia coincidir o conhecimento com o conhecido. Quando Sócrates afirmava a própria ignorância, era justamente para mostrar que o mais alto conhecimento era uma busca que durava a vida inteira.

A busca da virtude como exigência fundante do agir humano o teria levado a firmar que "*ninguém erra voluntariamente*". Todavia, aí estaria representada a sua *paidéia*, e nela empregava todos os seus esforços, pois, seria uma contradição a vontade buscar o mal, sabendo que ele é um mal. Mas, deve-se entender que para este pensador a vontade era em si mesma racional e dirigia-se ao bem como sua única meta. No entanto, não conhecendo o bem em sua essência, os homens confundiam-no com os apetites ou com os anseios, atraídos pelo bem aparente.

Neste sentido é que Sócrates colocava o saber, o conhecimento como condição para a realização da perfeição humana. A *paidéia* socrática irá se constituir, desta forma, no conceito de "fim da vida", tal como afirma Jaeger (2001:571): "*A cultura em sentido socrático converte-se na aspiração a uma ordenação filosófica consciente da vida, que se propõe cumprir o destino espiritual e moral do Homem. O Homem, assim concebido, nasceu para a paidéia*".

Por mais que Sócrates tivesse afirmado não saber educar o homem, Jaeger (2001: 571) afirma que, na sua prática, o conceito e o sentido de *paidéia* se transformam no maior bem do Homem, em tudo o que ele poderia possuir. Nas palavras desse autor (2001:572):

Para o homem socrático, a suma e o compêndio do "tudo o que eu tenho" é a paidéia: a sua forma interior de vida, a sua existência espiritual, a sua cultura. No seio de um mundo onde imperavam as forças primitivas que ameaçavam a liberdade interior, a paidéia torna-se um ponto de resistência invulnerável na luta do Homem em prol dessa liberdade.

A formação do homem grego estava intrinsecamente ligada à *polis*. Toda a cultura do último século havia acentuado essa relação. Sócrates era expressão dessa realidade e, embora o período de decadência do Estado se caracterizasse pelo crescimento do pessimismo e do distanciamento entre o cidadão e a cidade, ele não se fazia adepto dessa descrença. Ao contrário, Sócrates ainda estava totalmente imbuído pelo espírito da *polis*, era um cidadão no sentido mais amplo que este termo comportava para a sua época. Seu desejo era conduzir o cidadão à virtude política.

Essa virtude brotaria de um novo fundamento para o conhecimento e a prática das virtudes. Passava não mais pelos discursos fundados em artifícios da linguagem ou em comportamentos fundados em convenções. O conhecimento das coisas que diziam respeito à *polis* – o bom, o justo, o verdadeiro – constituíam o próprio sentido da vida pessoal e da vida da *polis*. Não era uma nova aquisição de novas verdades ou conhecimentos, mas, sim, o enveredar por um caminho que fundasse uma nova forma de conhecer e agir pela essência, e não guiar-se por convenções. Aqueles que usufruíam da situação – sobretudo os sofistas e os políticos "profissionais" – não o viram assim, e o levaram à condenação. Evidentemente ele se recusou a conformar-se à situação.

Embora considerado – e processado - como uma simples e arrogante "razão subjetiva" a questionar o Estado, Sócrates, na realidade, era aquele que, mais do que enxergar o que ainda não podia ser visto ou compreendido pela mentes, cuja formação estivera voltada para uma preparação prática para a vida na *polis*, conseguia pensá-la a partir de suas próprias entranhas. É o cidadão ateniense por excelência. Sua relação conflituosa com o Estado – e seu trágico fim – jamais poderia ter passado despercebida, tampouco teria sido inglória sua luta em prol do Estado e, por conseguinte, do Homem. A questão estava lançada e, a partir dele, a formação interior do Homem, a sua formação política marcaria de modo intenso a produção filosófica posterior.

#### 1.4 - A "filosofia prática" não representa um retorno à Filosofia tal como se originou

Como pudemos observar nesta nossa exposição sobre as origens da Filosofia, ela está relacionada com a totalidade das relações que envolvem a vida humana. Não podemos dissociá-la dos problemas mais candentes da época histórica que propiciou sua gênese.

A ruptura provocada pela passagem de um sistema social gerido pelas aristocracias locais e a emergência da *polis* como espaço de dissolução do antigo poder e constituição de novos atores políticos, necessitou de novas formas de representação simbólica de um tempo novo.

A mitologia já não dava conta de açambarcar a multiplicidade dos problemas criados pela nova ordem econômica e social. A necessidade do *logos*, da racionalização das ações, colocadas pela vida urbana, marcaram, de um certo modo, uma ruptura com a antiga ordem. A *polis*, neste sentido, foi "parteira" de um novo tipo de pensamento e ao mesmo tempo, dialeticamente, foi legitimada, *a posteriori*, por este pensamento.

Assim, a busca das origens (a *physis*) efetuada pelos pré-socráticos, estava assentada na crise de determinadas idéias e valores que fundamentavam a antiga ordem. Buscar a *physis*, os elementos genéticos da natureza humana e do cosmos, é dizer que há uma crise nas formas de representar a existência do universo, da humanidade.

Sócrates, quando se debruçou sobre os verdadeiros problemas que atingiam o Homem grego, queria ir além de uma simples correspondência ou adequação deste ao Estado. Queria ir às raízes dos problemas, buscar seus fundamentos, revelar sua alma. Neste sentido se contrapõe aos sofistas que apenas desejavam formar os cidadãos-políticos de uma nova era.

Foi nas entranhas desse novo tempo que nasceu a Filosofia, expressando a conflitividade, a crise de uma época. Portanto, desde seus primórdios a Filosofia representou um pensamento crítico que não emoldura, mas sistematiza, explica, racionaliza, as idéias revolvidas, nascidas dentro de um contexto histórico específico – síntese da conjugação de vários fatores: econômicos, políticos e sociais. Assim sendo, dissociar a Filosofia deste contexto para transformá-la em excertos terapêuticos é negá-la como método, é negar a sua origem, é desconhecer seus fundamentos.

Portanto, é no mínimo discutível, problemática e suspeita a proposta desses autores de uma "filosofia prática" que possa ser utilizada para solucionar crises ou dilemas pessoais. Não foi desta necessidade que a Filosofia nasceu e, tampouco, não foi por este caminho que ela enveredou. O Homem de que se ocupou a Filosofia desde Sócrates – ou mesmo as investigações realizadas pelos primeiros filósofos – não coincide com o sentido individualizante que este adquire na proposta de "filosofia prática". Aliás, a evolução deste sentido pode ser percebida, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, na esteira do desenvolvimento capitalista.

Identificar a Filosofia com investigações de questões que verdadeiramente interessavam ao ser humano, não pode significar o mesmo que afirmar que ela estava voltada a questões relacionadas a crises individuais ou a dilemas pessoais (um casamento arruinado, uma frustração profissional, um conflito familiar...). A busca incansável pela origem do cosmo empreendida pelos primeiros filósofos, a proposta da ação educadora de Sócrates, sua *paidéia*, confirmam isso.

Por fim, podemos afirmar que a filosofia é gerada num contexto socioeconômico-político e cultural de crise, o que demandou a existência de uma nova forma de pensamento racional, que desse fundamento e unidade para possibilitar a vida na *polis*.

Já a "filosofia prática" nasce da crescente individualização, fragmentação, atomização, do ser humano moderno. Impedido por razões econômicas (globalização da economia) de se realizar socialmente (fim dos grandes horizontes utópicos), diante de uma realidade fragmentada que fragmentou o próprio indivíduo, joga-se para o terreno da subjetividade a única possibilidade de realização do ser humano. Vale ressaltar, a este respeito, Jaeger (2001: 577-8) ao observar que Sócrates não destinava o seu "serviço de Deus" a toda a humanidade, mas à sua *polis*, demonstrando, claramente, que o empenho em "salvá-la" implicava, antes de mais nada, uma relação em que o Homem e a *polis* representassem uma realidade indissociável.

Neste sentido a "filosofia prática" é a anti-filosofia e serve como ideologia que, de alguma forma, colabora na sustentação do modelo da sociedade atual, não percebendo o movimento da história e os interesses econômicos aí subjacentes, uma vez que perde a dimensão de totalidade para se restringir a aspectos da vida cotidiana, pessoal e subjetiva.

Essa contraposição fica mais nítida ao se pensar o quadro histórico. Usando-se um termo um tanto exagerado, são épocas de convulsão social. Nessas situações históricas há sempre o apelo a duas atitudes opostas e complementares. Acredita-se no que existe de forma imediata, tal como se apresenta: ou como verdade objetiva, pronta, definida, deslocada de fundamentos históricos; ou acredita-se no que se sente dentro de si. Valoriza-se o assentimento à literalidade ou ao "convencimento emocional".

O caminho percorrido pela filosofia é inverso. Sua origem busca fundamentos que trazem em seu bojo um olhar crítico às verdades constituídas e elaboram de maneira tateante, um novo caminho de conhecimento e ação. Sob esse aspecto ela é recusa do estabelecido, do pronto, do evidente, seja o da tradição, seja o da experiência imediata.

É esse percurso que importa reter. A contraposição com relação aos procedimentos da "filosofia prática" torna-se evidente: as "verdades" filosóficas, isoladas de seu contexto, são uma espécie de compêndio a que se recorre a partir de necessidades postas pela situação vivida. A reforma interior é ajustamento do indivíduo consigo mesmo e passa pelo ajustamento às condições vigentes. O recurso à filosofia como "verdade" transforma-se numa espécie de laicização do discurso religioso: as verdades "racionais" tomam o lugar das verdades religiosas, mas mantêm, da mesma forma, o seu caráter de autoridade.

O percurso feito mostra que a filosofia se constitui pela recusa do saber "autorizado"; não a recusa meramente voluntária, mas, sim, como estabelecimento de uma nova forma de ser e agir na sociedade, o que se torna mais evidente em Sócrates. A *polis* é "governada" pelo discurso "ondulante" do sofista, que encadeia os ouvintes como "os anéis de uma serpente" (VERNANT, 1974: 47-8); pela ação do político que "hábil ao dobrar-se como vime", capaz de ter para cada cidadão da *polis* um "rosto diferente" (VERNANT, 1974: 47-8).

Nessa *polis*, Sócrates, sem pretender sê-lo, surge como educador que contesta e "reinventa" as formas de convivência, guiando-se pela reforma da consciência e da *polis*, identificadas na busca do bom e do justo fundados não nas convenções e satisfações pessoais, mas sim no que os faz serem o que são: a essência (verdade) implica a ação governada por convicção, distinção *aletheia* e *doxa* é constitutiva da *polis*. As convenções impedem que a *polis* seja imposição de uma verdade. A *doxa* exige que a verdade seja

conquista, busca e construção, e não apenas remédio para males pessoais e ajustamentos individuais e sociais.

## **2. Do filósofo formador político ao "filósofo praticante"**

Nessa mesma linha de pensamento, observamos uma outra contradição entre a "filosofia prática" e a Filosofia clássica, contradição esta relacionada ao papel desempenhado pelo filósofo.

Se a gênese da Filosofia foi marcada em sua essência pela argumentação firme e incisiva contra opiniões, interesses e desejos individuais disseminados na *polis*, é preciso notar que o papel do filósofo esteve umbilicalmente ligado a esta atividade: ele era um educador político.

Mostraremos, a seguir, que a "filosofia prática", ao definir o papel do filósofo como uma espécie de "terapeuta", "conselheiro", "médico da alma", o distancia em muito do sentido original e o aproxima, mais especificamente, do papel que a Filosofia, enquanto proposta de uma nova *paidéia*, combatia.

Os mentores da idéia de "filosofia prática" consideram que a atualidade expressa um desencantamento com as ciências e suas promessas de que dariam soluções técnicas para todos os grandes problemas da humanidade. Os mais pessimistas falam em "morte da razão", "fim da era das luzes". Enquanto isso, a humanidade, descrente, aflita e insegura, frente às rápidas e radicais transformações no campo dos valores e do conhecimento, agarra-se a terapias, à cultura *new age* e a misticismos e credêncas de toda ordem para acalmar suas aflições e conflitos.

Em vista dessa realidade, aqueles mentores indicam a filosofia como a "tábua de salvação" para os problemas ou dilemas que afligem a humanidade, criando um modo de utilizar a filosofia que a torna o melhor "remédio", "tratamento" ou "terapia" para curar tais aflições. O novo modo adapta o indivíduo à situação, eliminando o papel reflexivo e crítico que caberia à Filosofia nesse contexto histórico. Sob este aspecto ela cumpre um papel político-educativo que caminha em direção oposta à proposta platônica, à qual eles recorrem para justificar seu procedimento.

Esses autores advogam a ineficácia das terapias convencionais, da psiquiatria e do misticismo religioso (em todas as suas versões), propondo, em seu lugar, a "filosofia prática" cujo resultado é dado por pressuposto. No entanto, não justificam, nem teórica nem empiricamente, as posturas adotadas.

Diante da fragilidade e ausência de argumentações seguras, por parte destes autores, legitimando a verdadeira eficácia da "filosofia prática" em relação aos demais procedimentos que prometem alívio aos sofrimentos humanos, fica-nos a impressão de serem de caráter econômico os motivos que os levaram a essa opção. Por trás da "filosofia" vendida em consultórios ou oferecida em bares e cafés estaria, certamente, um interesse em lançar uma nova profissão no interior de um movimento de transformações profundas da realidade social, que tende a fazer da cultura, em todas as suas manifestações, algo utilitário a que não escapam mesmo problemas graves<sup>6</sup>.

Observamos, então, que do uso que estes autores fazem da Filosofia, surge uma outra questão relacionada à prática, à ação do filósofo. Notamos uma grande diferença entre o sentido que comporta o termo filósofo, na sua origem, e o sentido que ele adquire na esteira da proposta de "filosofia prática", do "filósofo praticante", nas palavras de Sautet.

A distinção entre o filósofo que surge na tradição cultural grega e o "filósofo praticante" poderá ser melhor entendida recorrendo-se ao pensamento de Platão. A reflexão desse pensador tem caráter crítico a tudo o que é aparência e opinião como fundamentação da vida da *polis*.

## 2.1 - A crítica de Platão à educação tradicional grega: à poesia, à sofística e à retórica.

Discípulo de Sócrates, Platão dedicou-se, a perseguir, em parte, os mesmos objetivos de seu mestre. Com Sócrates ele havia compreendido que a *polis* não poderia ficar submetida a interesses imediatos e oportunistas, ou refém de ideais infundados e equivocados. Percebera, também, que não se poderia valorizar qualquer ação política, pois

---

<sup>6</sup> Caso exemplar é a disputa Luc Montaigner e Robert Gallo, no caso da descoberta do vírus HIV.

somente o conhecimento dos fundamentos dessa ação é que permitiria conduzi-la com retidão.

Após a morte do mestre, Platão realizou várias viagens e absorveu idéias que marcariam suas obras. De volta a Atenas, em 387 a.C., fundou a Academia, escola dedicada a orientar suas investigações e reflexões. Esse fato marca uma etapa decisiva na compreensão do lugar do filósofo na *polis*. Agora, não é mais a figura "individual" de Sócrates que encarna um ideal educativo expresso por sua figura, mas sim uma inserção institucionalizada da filosofia na *polis*, através da criação de um *locus* de pesquisa original capaz de conjugar esforços na busca de um conhecimento vivo e dinâmico. Num certo sentido, a Academia e a obra escrita de Platão "sistemizam" o legado socrático. A fixação de uma *episteme* no mundo instável da *doxa* e a fundamentação de uma política pensada metafisicamente – superando, assim, uma visão instável e interesseira dos assuntos públicos – constituem o alicerce de uma educação para reconstrução da *polis*.

No entanto, mais do que orientar a ação educativa no sentido socrático, Platão formulará sua própria filosofia. Era necessário encontrar uma saída para o problema do conhecimento e, a ela, Platão dedicaria grande parte dos seus esforços. Sua teoria do "mundo das idéias" será a expressão do empenho desse pensador para estabelecer fundamentos sólidos para o conhecimento e a ação na *polis*.

Assim como a sua Academia se transformou num centro de convergência da vida intelectual grega, a sua filosofia, independentemente das teorias que se adotem, continua sendo uma referência fundamental.

A dificuldade para se conhecer verdadeiramente o pensamento de Platão é decorrente do grau de entrelaçamento de sua filosofia com a sua vida – "*a vida e a obra são neste pensador inseparáveis e de ninguém se poderia afirmar com maior razão que toda sua filosofia não é senão a expressão de sua vida e esta a sua filosofia*" (JAEGER, 2001: 588). Seu pensamento somente pode ser compreendido no contexto da cultura grega de sua época, no contexto da *polis*. Pode-se dizer que toda filosofia platônica é uma "meditação" profunda sobre a *polis*, as causas de sua decadência e formas de reconstrução. Vista dessa forma, a filosofia de Platão, em seu conjunto, é um projeto cívico educativo. Toda filosofia de Platão é um diálogo da *polis* consigo mesma. Forma e conteúdo são, por isso,

inseparáveis: lá estão, nos diálogos representantes das várias categorias sociais da cidade e seus modos de pensar e agir dentro dela.

Por isso, suas investigações estiveram voltadas, não apenas a tecer duras críticas às atividades educacionais tradicionais de seu tempo como a retórica e a sofística, o Estado e a legislação, a matemática e a astronomia, a ginástica e a medicina, a poesia e a música, mas, também, a indicar a Filosofia e o conhecimento como as formas supremas de realização do Homem, da *paidéia*. Os assuntos ou temas – a teoria do conhecimento, a ética, a política, a física, a teologia, a linguagem, a imortalidade da alma, a metafísica, a psicologia – tinham como fim apontar o caminho para a realização plena do Homem, para o verdadeiro conhecimento, para o Bem.

A injustiça e a violência na *polis* deveriam dar lugar ao homem justo e virtuoso, ou seja, aquele que se governa pela razão e não por seus desejos e apetites. A utilização dos artifícios da linguagem como a retórica e a persuasão e das mesuras políticas podem ser tão violentas quanto o uso das armas.

Essa posição era uma crítica explícita aos sofistas, peritos na "arte" da retórica que conduzia à imitação, à aparência, aos simulacros. Ao filósofo caberia a missão de levar ao verdadeiro conhecimento, à verdade (*alétheia*). A retórica, sustentada na opinião e na capacidade argumentativa, seduzia e afastava da verdade, do bem, do belo e do justo, sendo, desta forma, prejudicial à *polis*. A dialética, ao contrário, colocava no lugar da sedução, da opinião e da conveniência, a busca da essência, a razão e a verdade como fim último a ser atingido. A primeira poderia levar a afirmar sobre aquilo que a coisa é, não o sendo; a segunda permite o conhecimento da verdadeira essência da coisa, permite afirmar daquilo que a coisa é, o que ela realmente é<sup>7</sup>, o que equivale a permitir, portanto, a superação da opinião, da subjetividade.

As críticas de Platão à educação tradicional – à poesia, à sofística e à retórica – pretendiam tanto expor as fragilidades e as deformações que ela provocava na formação do Homem, do cidadão da *polis*, como também indicar um novo método para o conhecimento verdadeiro (*alétheia*), para o Bem. O livro X de *A República*, os diálogos *Protágoras* e *Górgias* são exemplos da crítica que Platão faz à educação tradicional de sua época,

---

<sup>7</sup> Ver principalmente os diálogos *Górgias*, *Fedro* e a primeira parte da *República*.

expõem sua preocupação com a formação integral do Homem, com a *paidéia*. Demonstram que, para este pensador, o filósofo é um educador político.

No livro X (*A República*), Platão intensifica sua crítica quanto à utilização da poesia como ideal educativo, pois, para ele, tanto a poesia como os mitos podem corromper e afastar ou mesmo impedir os homens de atingirem o Bem.

Nessa parte da obra, Platão, que parecia ter dado por encerrado todo o diálogo<sup>8</sup>, retoma-o colocando em cena, novamente, a questão do conhecimento verdadeiro. O personagem Sócrates retomará a questão apontando o uso da poesia como inadequado à educação do Homem grego, não devendo ser aceita por seu caráter mimético:

- Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza (*A República*: 595 b).

Sócrates apresenta a explicação do que entende por mimese. Tomando como exemplo dois objetos simples – cama e mesa – afirma que cada um deles poderá ser confeccionado por artífices que "copiam" tais objetos, reproduzindo-os. No entanto, não poderiam reproduzir a idéia da qual se originaram.

Perguntando a Gláucon que nome, então, seria dado ao artífice das idéias de todos os objetos que existem e que ainda modela todas as plantas e fabrica todos os seres animados, incluindo a si mesmo, e, além disso, faz a terra, o céu, os deuses e tudo quanto existe no céu e no Hades, obtém como resposta que é um sábio (cf. 596c-d).

Tomando como exemplo as imagens que poderiam ser facilmente refletidas por um espelho, Sócrates leva seu interlocutor (Gláucon) a alcançar a compreensão de que as coisas se distinguem por seu estado de aparência em oposição à sua existência real (cf. 596 e). Lembra ainda que também o pintor pode "criar" objetos, porém, que estes não seriam mais do que cópias dos objetos já criados pelos artífices. Estabelece, dessa forma, três formas de existência para os objetos: uma, criada por Deus, que representa forma real, una

---

<sup>8</sup> *A República* é um longo diálogo escrito por Platão apresentado em dez livros nos quais ele expressa suas idéias sobre o que seria a *polis* bem governada, justa. A questão do conhecimento verdadeiro constitui-se o eixo central de todo o diálogo.

e verdadeira; a segunda seria a cópia realizada pelo artífice; e a terceira, aquela representada pelo pintor (cf. 597 a-d).

Por essa via, Sócrates fez Gláucon concluir que o pintor não seria mais do que um imitador daquilo que em si já era uma imitação. Estava, portanto, esse imitador, três pontos afastado da existência real (cf. 597 e). Assim, a cama criada por Deus é uma, é essencial, e por isso não pode ser reproduzida pelo artesão, que apenas pode fazer uma cama que se aproxima da idéia original e é por isso um artífice de cama, mas não tal como o seu artífice natural. Já o pintor não pode ser mais do que um imitador da cama criada pelo artesão:

- Por conseguinte, a arte de imitar está longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro.

- Sem dúvida.

- Mas afigura-se-me, meu amigo, que de todos estes assuntos, se disse apenas o seguinte: quando alguém nos anunciar, a respeito de outrem, que encontrou um homem conhecedor de todos os ofícios e de tudo quanto cada um sabe no seu domínio, e com não menos exatidão do que qualquer especialista, deve responder-se a uma pessoa dessas que é um ingênuo, e que, ao que parece, deu com um charlatão e um imitador, por quem foi iludido, de maneira que lhe pareceu um sábio universal, devido a ele não ser capaz de extremar a ciência da ignorância e da imitação (*A República*: 598 b-c).

Tendo obtido a plena aceitação de Gláucon à sua afirmação, Sócrates força-o a lembrar-se das ações de Homero que justifiquem, de fato, ter sido ele conhecedor das artes de guerrear, governar ou educar. Este, por sua vez, vê-se obrigado a reconhecer que desconhecia ter Homero exercido tais atividades (cf. 599 a - 600 a), o que leva Sócrates a responder que se pode concluir, então, que todos os poetas, incluindo Homero, não passavam de imitadores. Não poderiam, desta forma, educar os homens nas artes das quais não seriam mais do que apenas imitadores (cf. 601 a).

Ora, o imitador nada entende a respeito da realidade que está imitando, mas apenas de sua aparência – tal qual o pintor que pinta as rédeas e os freios e, no entanto,

nada sabe a respeito do seu manuseio ou, tampouco, a respeito de sua confecção. Os artífices desses objetos sabem sobre eles menos do que o cavaleiro que os utiliza. Com tais argumentos, Sócrates demonstrou a existência de três artes distintas presentes nos objetos: a de confeccionar, a de utilizar e a de imitar (cf. 601 c - e), inserindo o poeta nesta última.

O poeta não possui conhecimento daquilo que, na poesia por ele declamada, é bom ou ruim. Na arte de imitar não existe conhecimento algum sobre o objeto imitado, a imitação não passa de uma brincadeira sem seriedade (cf. 602 b). A imitação não ultrapassa o campo das aparências e provoca naqueles que a observam apenas uma ilusão de ótica (602 d). A Razão que habita em nossa alma é que terá o trabalho de realizar a distinção entre a imitação e a verdadeira realidade, pois, todo aquele que se deixar conduzir apenas pela sedução, será tão medíocre quanto o é a imitação (cf. 603 b).

A Razão e a Lei governam as atitudes humanas para o equilíbrio. É a melhor parte de nós que é governada pela Razão. Já a parte irracional, preguiçosa e propensa à covardia nos lança constantemente ao sofrimento, à aflição (cf. 604 b-d). A imitação não é conduzida pela Razão. A poesia incentiva as pessoas a revelarem as emoções. Tal qual o poeta, choramos, rimos, nos alegramos ou sofremos, e o admiramos por provocar em nós tais sensações que se encontravam controladas pela Razão, e das quais nos envergonharíamos em uma outra situação. Dessa forma, a poesia instaura na alma um mau governo, pois nos incita à irracionalidade, quando, na realidade, o que queremos é demonstrar equilíbrio e moderação frente às situações difíceis por nós enfrentadas (cf. 605 b-e).

Neste sentido, conclui Sócrates, a poesia é a degeneração da cidade, pois suas orientações nos conduzem ao prazer e à dor, impedindo em nós a racionalidade necessária para um bom governo. Deve ser excluída da cidade, pois tudo o que se viu sobre ela, nos dá razão para que seja eliminada na educação do cidadão (cf. 607 a - 608 e).

Esta parte de *A República* revela o ponto em que Platão alcança o ápice de sua crítica à poesia, onde fica evidente que a considera como elemento nefasto à educação e propõe que seja eliminada definitivamente da formação do Homem grego. Por que Platão tece um ataque tão severo a Homero e à poesia é a pergunta que devemos colocar, para entender o debate que o filósofo trava com a educação de sua época.

Com Platão, a *paidéia* grega ganha um sentido muito mais amplo. Para ele, o Homem grego deveria ser educado para uma vida justa na polis. Não tinha outro motivo sua afirmação de que os reis deveriam ser filósofos<sup>9</sup>, condição *sine qua non* para que a polis fosse governada com justiça.

Platão parte da poesia para tratar a oposição entre a sensibilidade e a razão. Para ele, o fato de a poesia conduzir os homens a manifestações emotivas impedia-os de desenvolverem a racionalidade, levando-os a fazerem suas escolhas em vista dos desejos e de satisfações imediatas. A poesia, portanto, estimula a parte irracional dos homens e, por isso, corrompe os seres. As paixões incitadas pela poesia constantemente levam à prática de injustiças, impedem o conhecimento do Bem, pois colocam no seu lugar desejos e satisfações pessoais. O homem bem educado deve ser sempre comedido na representação de suas emoções, sendo a temperança uma das mais importantes virtudes. Mas, como manter a temperança se os homens educados pela poesia, expõem-se a humilhações, caindo em choros desesperados ou em risos desenfreados?

Platão insiste na crítica à poesia, sobretudo porque, estando sustentada na tradição oral, constituía-se a mais eficaz forma de educação, atingindo a todos indistintamente, homens, mulheres, crianças era, por isso, perigosa para a cidade. Para ele, o conhecimento verdadeiro só poderia ser alcançado pela razão, pois apenas a alma seria capaz de atingir o “mundo das idéias”.

A poesia, por sua vez, só poderia levar ao hábito, à imitação, sem que se conhecessem, verdadeiramente, as ações praticadas. O conhecimento gerado pela poesia era mera representação, pura *doxa*, era o mundo das aparências sensíveis, das formas enganosas. Somente a filosofia possibilitaria atingir a *episteme*, o conhecimento verdadeiro, a perfeição. Seria pela via filosófica que os seres seriam conduzidos à racionalidade, à investigação profunda. Portanto, ao contrário da poesia, que apenas conservava as tradições, a filosofia poderia conduzir ao conhecimento da realidade, orientar a organização da cidade e seu funcionamento.

---

<sup>9</sup> Vale lembrar que para Platão nem todos os homens possuíam igual capacidade de aprender e por isso caberia aos mais preparados e capazes o governo da pólis. Para ele somente os filósofos é que atingiriam a máxima sabedoria e por isso eram os mais preparados para governar o Estado (cf. livros II e III da *República*).

A crítica de Platão à poesia como instrumento educativo e forma de conhecimento se associa àquela que faz à sofística retomando a postura socrática. O Estado democrático e a necessidade de formação do Homem para a *polis* havia feito surgir um novo ideal educacional: a sofística, cujo objetivo visava preparar o Homem para a vida política, para atuar na *polis*. A realização de tal objetivo levou os sofistas a afirmarem ser possível ensinar a *arete*, a virtude.

A afirmação de que era possível ensinar a *arete*, significava, também, afirmar ser possível ensinar ou preparar os Homens para governar. Isso colidia com a concepção aristocrática de educação, segundo a qual a *arete*, a virtude, dependia dos desígnios dos deuses, da natureza (*physis*) e, por isso, somente os *aristói* a possuíam e somente eles estavam preparados para governar. A sofística, ao transformar a virtude em saber, tornava-a acessível a todos os homens e a libertava de dependência dos desígnios divinos ou herança sangüínea. Essa desvinculação da *arete* dos desígnios divinos e dos laços de sangue era condição *sine qua non* para existência da *polis*. Mas, ao mesmo tempo, essa forma de educar o jovem grego constituía-se sério perigo para a *polis* porque era, freqüentemente, reduzida à "arte" de imitar e persuadir.

Por isso, será dura a crítica de Platão à ação educativa dos sofistas: se a poesia não era apropriada para a formação do Homem virtuoso, tampouco o seria a sofística – "*o duelo de Sócrates contra a paidéia dos sofistas surge como uma autentica batalha decisiva daquele tempo, como luta de dois mundos antagônicos pela hegemonia na educação*" (JAEGER, 2001: 621). A formação enciclopédica e a capacidade para a retórica não conduziram ao conhecimento verdadeiro. Os sofistas ensinavam aos jovens as mais variadas artes e as técnicas de convencimento pela palavra. Sua habilidade (à qual Platão contraporá a ciência) possibilitava qualquer afirmação sobre a realidade, de acordo com a conveniência e interesse do orador.

São questões dessa natureza que envolvem o destino da *polis* e de seus habitantes e preocupam filósofos como Sócrates e Platão. Sem exageros, podemos afirmar que com a preocupação de uma *paidéia*, o que está em jogo é o destino da humanidade, é a possibilidade de fazer emergir a razão e pôr sob jugo os desejos instintivos e interesses egoísticos. A vida social é que é afirmada.

No *Protágoras*, Platão colocará em discussão se a virtude é algo que poderia ser ensinado. Protágoras, mais do que qualquer outro sofista<sup>10</sup>, afirmava poder ensinar a *arete*: poderia formar o Homem política e moralmente reto (cf. 318 a-e, 319 a). Novamente, Platão recorre ao recurso do diálogo, como meio para atingir seu objetivo: levar o sofista Protágoras a afirmar no que, de fato, consistia a educação oferecida pelos sofistas. No início do diálogo, já demonstra tal objetivo, ao colocar Sócrates interpelando o jovem Hipócrates, sobre o real interesse que o conduzia a procurar com tanta ansiedade e euforia pelos ensinamentos de Protágoras (cf. 310 a - 311 e).

Procurando fazer Hipócrates refletir sobre sua escolha, Sócrates lembra que quem busca a perfeição na arte que pretende dominar deveria procurar pelo mais renomado e mais capaz naquela mesma arte para ser por ele instruído. Mas, então, o que pretendiam os que buscavam os ensinamentos de Protágoras? Tornarem-se sofistas, ao certo. Tal hipótese deixa Hipócrates tomado por dúvidas (cf. 312 c-e). Sócrates, alerta, ainda, a respeito do risco de expor-se aos ensinamentos de Protágoras:

Se, por conseguinte, tu és conhecedor do que, nestas coisas, é o bom e o mau, podes com segurança comprar conhecimentos de Protágoras ou de outro qualquer. Senão, toma cuidado, ó feliz, para que não jorges nem te arrisques naquilo que te é mais caro. Pois na verdade é muito maior o perigo na compra dos conhecimentos que na dos alimentos. Comidas ou bebidas, o que compra ao varejista e ao atacadista pode carregá-las em vasos diversos e, antes de recebê-las no corpo, bebendo ou comendo, pode depositá-las em casa e fazer uma consulta, após chamar um entendido, sobre o que se deve comer ou beber e o que não se deve, e quanto e quando. Assim não é grande o perigo na compra. Os conhecimentos, porém, não podem ser carregados em outro vaso, mas é forçoso que, pago o preço, o que na própria alma recebeu o conhecimento a prenda, vá embora, ou prejudicado ou beneficiado (*Protágoras*: 314 a-b).

Feitas essas observações por Sócrates, foram ao encontro de Protágoras.

Após tecer críticas à prática de outros sofistas, Protágoras afirma orgulhar-se de seu ofício e ser capaz de educar para a mais alta cultura e aos valores mais altos da vida humana. À semelhança dos mais renomados profissionais, em seu campo ele garante que

---

<sup>10</sup> Os sofistas eram vistos de formas diferentes pela sociedade grega. Para uns eram sábios respeitáveis; a outros não passavam de estrangeiros espertalhões que vendiam aquilo que não era possível vender: preparar para a virtude. No entanto, Protágoras foi para muitos o mais sábio dos sofistas, o de maior prestígio, provocando intenso alvoroço em torno de si por onde passava (JAEGGER, 2001: 622; *Protágoras* 310 a).

os seus discípulos, com seus ensinamentos, se tornarão melhores nas coisas da vida privada (moral) e da pública (política):

E Protágoras, ouvindo a minha questão, disse: "Tu perguntas bem, Sócrates, e eu aos que perguntam bem, com prazer respondo. Pois o Hipócrates aqui, ficando comigo, não sofrerá o que sofreria se estivesse com qualquer outro sofista: os outros, com efeito, aborrecem os jovens, pois justamente quando estes fugiam das técnicas, a contragosto os sofistas os levam de novo a os lançam nas técnicas, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música - e ao mesmo tempo olhava para Hípias - comigo porém não aprenderá nada mais senão aquilo por que veio. Ora, o que ensino é a boa deliberação: sobre as questões particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir e no falar" (*Protágoras*: 318 d-e).

Platão, através do personagem Sócrates argumenta contra esta pretensão: como fazer isso se os sofistas têm posições divergentes, se ignoram a essência da educação? E, ao longo do diálogo, esboça também o caminho inverso para argumentar que muitos homens eminentes na virtude não conseguiram transmiti-la aos seus filhos (cf. 319 b - 320 b).

Protágoras recorre ao mito – e aqui relata o mito de Prometeu – tentando convencer Sócrates de que ensinar a arte da política era perfeitamente possível (cf. 323 a - 324 d). Faz, em seguida, um longo discurso procurando demonstrar a Sócrates que era tão possível ensinar a ser justo quanto o era ensinar qualquer outra arte. (cf. 325 a - 326 e).

O argumento central de Platão, respondendo à pretensão de Protágoras, é o de que a vida cívica deve ser ordenada não por habilidades profissionais à semelhança dos técnicos, mas sim pela virtude. E que essa virtude não é uma técnica a mais – o que faria de todo homem eminente na sua arte um bom cidadão.

A cidade precisa dos peritos, abundantemente citados no diálogo, mas sua capacidade específica não pode ser associada e nem servir de parâmetro para definir a virtude do homem público (atividade "profissional" que Protágoras reconhece ser a sua). Essa questão situa o campo no qual se desenrolará o dilema: como educar para a virtude se ela não pode ser "repartida", "dividida", como o são, na *polis*, as habilidades dos técnicos? Se não se pode dividir a virtude, não será necessário, então, encontrar a sua essência? E essa essência não deverá ser traduzida num conceito que defina uma prática consistente?

O diálogo termina sem responder a questão colocada (é, entre outros, um diálogo aporético): como conceituar a virtude em seu núcleo, de forma tal que ela não seja uma atividade a mais na *polis*, mas a "informe" por dentro? Mas, revela, no entanto, um dilema representado na crítica de Platão à sofística, que se propunha a responder através de uma técnica aos problemas que dilaceravam a *polis*. Contrapõe à técnica, à habilidade a exigência de formação integral do Homem – o que Protágoras proclama, mas não consegue fazer ao transformar a formação do homem público em profissão ao lado das outras.

O *Protágoras* é mais um exemplo de que Platão estava seguro de que somente um conhecimento verdadeiro poderia conduzir à regeneração da *polis*, tal como já apontara Sócrates. Mas precisava deixar claro que não seria através da educação tradicional grega que se atingiria tal objetivo.

Contrariamente à "filosofia prática" que enfatiza o uso "profissional" da filosofia – e faz dela um substitutivo, colocando-a em pé de igualdade com aqueles que critica –, Platão propõe que a Filosofia seja a essência que, informe por dentro, dê forma à vida pessoal e coletiva; que ela não seja um ensino, uma técnica, pois isso a destruiria em seu caráter, mas um modo de ser e estar fundado na permanência, dada pela ciência – como conhecimento verdadeiro – e não pela habilidade.

Por isso, no diálogo *Górgias*, Platão, prossegue sua crítica à educação tradicional grega, dessa vez representada na crítica que ele tece à retórica.

Platão se oporá à concepção e ao papel que os sofistas reservavam a essa "arte". Na sua forma de ver, a retórica não só impedia que se atingisse o conhecimento verdadeiro, mas constituía-se, também, um perigo para a educação. Se a imitação conduzia a um falso conhecimento, a "arte" da retórica não faria diferente. Se Górgias apresentava firmeza quanto à importância e utilidade dessa "arte", por ele ensinada, Platão (Sócrates) apontará para uma séria preocupação em torno do uso e dos abusos que a capacidade em manejá-la poderia representar.

No referido diálogo, Sócrates conduz seu interlocutor, Górgias de Leontinos – e os demais sofistas que dele participam (Polo e Cálicles) – a definirem a retórica como uma técnica que conduz à capacidade de persuasão (cf. 451 d - 453 a), e insistirá para que Górgias explique no que consiste, exatamente, a capacidade de persuasão: se ela pode voltar-se ao convencimento de qualquer afirmação, tanto daquelas que se referem à ciência

(ao saber do especialista), como daquelas que se referem à crença, obrigando seu interlocutor a reconhecer que ela – a persuasão – poderia ser direcionada a qualquer uma dessas afirmações (cf. 455 a ss).

Sócrates afirmará reconhecer a retórica não como uma arte, mas como uma prática adquirida, que visava apenas produzir agrado e prazer, conforme texto abaixo:

SOC. Bem, Górgias; parece-me se trata duma profissão não artística, mas própria do espírito certo, arrojado e por natureza hábil no entretenimento com as pessoas; ao seu gênero dou o nome de lisonjaria. Dessa profissão, parece-me, há muitas variedades; uma é a culinária; aparentemente, uma arte, mas, no meu entender, em vez de arte, habilidade e prática. Qualifico também a oratória como variedade dela, e mais os arrebiques e a sofística; são quatro variedades, distinguidas por quatro domínios. Se pois, Polo deseja interrogar, interroque; pois ele ainda não sabe que variedade de lisonjaria entendo ser a oratória; ele não percebe que ainda não lhe respondi a isso e passa a perguntar-me se me parece bonita. Mas eu não lhe responderei se considero a oratória bela ou feia antes de lhe responder o que ela é; não é razoável, Polo. Se queres, porém, sabê-lo, pergunta-me que variedade de lisonjaria e declaro ser a oratória.

POL. Pois bem; eu pergunto; responde-me; que variedade é?

SÓC. Compreenderias a minha resposta? No meu entender, a oratória é o simulacro dum ramo da política (*Górgias*: 463 a-d).

Não representava, portanto, a retórica, um conhecimento fundamentado na razão e na natureza dos artigos que oferecia, não era capaz de dizer a causa deles. Não era, assim, *techne*.

Para compreender a posição de Platão é preciso retomar o sentido de *techne*. No pensamento platônico, tal sentido é, até certo ponto, equivalente ao de teoria. No *Górgias*, *techne* aparece como sendo o oposto da adulação e tem por objetivo o bem. Ela define a implicação que o conhecimento verdadeiro (pela essência) tem para a ação justa – essência como justa medida do ser e do agir. Assim como a ginástica e a medicina assegurariam uma saúde real ao corpo humano, contrapondo-se a uma saúde aparente, forjada pela cosmética, no corpo político essa relação se expressaria pela saúde real assegurada pela justiça: "saúde da alma" (GOLDDSCHIMIDT, 2002: 292) que lhe confere ordem e harmonia. A esse corpo governado pela justiça se oporia o governado pela

adulação. A educação asseguraria o primeiro; já a adulação conduziria à prática da corrupção (cf. 462 b - 466 a).

A retórica é eficaz, ao conferir poder ao orador, graças à sua capacidade de seduzir e de agradar; ao domínio lógico da palavra não corresponde nenhum saber objetivo. O retor convence pelo artifício e pela aparência, não o faz pela verdade (cf. 454 a - 456 b).

O argumento dos sofistas para defender a retórica fundava-se, inicialmente, numa argumentação que via a natureza humana como anseio de poder. Na "naturalidade" dessa aspiração residiria a força da retórica e o poder que ela propiciava à vida política; para Platão, porém, era exatamente por esse aspecto que a retórica se constituía um sério risco para a cidade. Posteriormente, essa mesma naturalidade aparecerá em novo prisma, nas intervenções de Cálicles que diz ser lei da natureza o domínio dos mais fortes sobre os fracos, pois ela assim os fez (cf. 483 b-e).

Imbuídos dessa visão, os sofistas do *Górgias* advogam uma espécie de "neutralidade" da retórica, uma simples técnica, no sentido usual do termo, à qual a moral é indiferente (JAEGER, 2001: 652). Contra essa forma de tratar o poder se posicionará Platão:

Polo entende por poder a capacidade que o retórico ou o governante têm de fazer no Estado o que lhes parecer melhor. Sócrates, ao contrário, parte do critério que o poder tem de constituir um bem real para que o Homem deva aspirar a ele, e que agir como a cada um pareça melhor não é nenhum bem, quer se trate de um retórico quer de um tirano, porque não se baseia na razão. Sócrates distingue, pois os desejos arbitrários e a vontade. Quem faz só aquilo que lhe apraz corre atrás de um bem apenas aparente, que é o que o seu capricho pede. A nossa vontade, ao contrário, só pode ter como objeto um bem autêntico, pois, enquanto o conceito de desejo deixa perfeitamente margem a ilusões sobre o valor do que se deseja, ninguém pode "querer" conscientemente o que é mau e nocivo (JAEGER, 2001: 661).

A crítica de Platão à retórica funda-se muito mais nessa compreensão ao mesmo tempo naturalista e convencional do homem, do que na capacidade de persuadir. Os retores não se colocavam a questão – persuadir de que? – uma vez que a resposta variava ao sabor dos interesses. A sedução da palavra vazia e a habilidade em manejá-la ao sabor desses interesses tomava o lugar da justiça na ordenação da *polis*.

A *paidéia* socrática, por sua vez, opunha-se a toda forma de ignorância acerca do bem supremo. Somente a formação do espírito para o conhecimento verdadeiro, a superação das formas enganosas poderiam conduzir, na visão de Platão, à realização do Bem, da justiça.

Combater, ou expor a poesia, a sofística e a retórica à dialética socrática foi o recurso encontrado por Platão para mostrar a oposição existente entre a concepção educacional da filosofia e aquela que em tais práticas estava inserida, ou seja, apenas a de ajustar o conhecimento às necessidades do Estado e, deste, ser tão e somente subserviente. A verdadeira educação, a *paidéia* platônica, colocava como fim a formação política do Homem. O Estado deveria ser, pela sua própria natureza, educador.

Mas, para isso seria necessário "abandonar" o Estado, a ele se opor, pelo menos, na concepção tradicional que dele possuíam as massas. Seria, em uma outra compreensão, dedicar-se total e plenamente ao Estado, na concepção que dele construíra Sócrates. Seria, portanto, necessário renovar seus fundamentos. A esta missão, somente os educadores filósofos estariam preparados, pois somente eles seriam capazes de compreender os valores sob uma ótica que faltava aos sofistas e retóricos: a preocupação em conduzir para o conhecimento verdadeiro.

O filósofo, em contraposição ao retor, insere-se na vida da *polis* de maneira ativa estabelecendo um princípio de justiça na ordenação da vida social, ordenação essa que passa pelo conhecimento verdadeiro. "A filosofia prática" ao contrário, enraíza o verdadeiro em sua própria subjetividade, fazendo do conhecimento um componente a mais de seu universo interior.



## Conclusão

Após o itinerário que percorremos neste trabalho, resta-nos uma tarefa. Para além da crítica que fizemos à forma pela qual a Filosofia é apropriada e utilizada pelos "filósofos práticos", fica a interrogação: Como compreender a realidade de onde nasce a idéia de uma "filosofia prática"?

A tarefa não é muito simples. Marx já dizia que "o real é síntese de múltiplas determinações", e não seríamos nós, na conclusão de uma tese, que pretenderíamos ter uma palavra definitiva sobre o assunto.

É fato, e aqui não ficaremos a multiplicar citações de autores, que no "breve" século XX, na análise de Hobsbawn, aconteceram mudanças importantíssimas nas relações socioeconômicas, políticas e culturais de âmbito mundial. Não há um só lugar no globo terrestre que tenha ficado imune às conseqüências das múltiplas atividades de transformação da natureza e/ou da cultura, provocadas pelo homem.

Falamos das duas grandes guerras, de caráter mundial, e o horror ali produzido, tanto pelos métodos utilizados, quanto pela escala de seres humanos atingidos – além de outras guerras regionais; lembramos, também, o avanço e a disseminação de uma tecnologia produtiva que, não apenas recuperou economias destruídas, como possibilitou a um maior número de seres humanos o acesso às benesses do "progresso". Tudo isso levou a avaliações muito distintas sobre o futuro do homem e do planeta.

Dentro de uma visão capitalista, tradicional, as crises econômicas de caráter cíclico deveriam ir se espaçando, e no livre jogo concorrencial os benefícios para o conjunto dos seres humanos apareceriam a médio e a longo prazo. A idéia de progresso trazia subjacente à utilização da ciência como meio para dar o suporte ao desenvolvimento técnico que eliminaria a pobreza absoluta e, depois, a relativa. A supressão da fome, a melhoria na qualidade de vida, o prolongamento da vida humana e a solução de seus principais problemas apareciam como um horizonte possível.

De outro lado, uma visão menos otimista, mas também teleológica, advogava que, dentro da sociedade capitalista na qual prevaleciam os interesses da classe dominante – proprietária dos meios de produção – em que a própria ciência estava submetida aos interesses do capital, o progresso não seria mais do que a realização, a materialização dos sonhos burgueses críveis e realizáveis, possíveis exatamente enquanto não se generalizam. A única forma de superação dessa realidade seria através de um novo modo de produção socialista, comunista.

Tanto uma como outra, as duas visões, esquemáticas, comportariam uma infinidade de matizes e diferenciações em seu próprio âmbito, as quais, por razões óbvias, não serão tratadas aqui.

No final do século XX, a substituição do Estado de Bem-Estar Social pela política econômica neoliberal, somada ao fim do socialismo real, jogava por terra as esperanças mais superficiais e as teorias sociais e políticas mais frágeis. Parece estarmos vivendo a plena realização do capital e suas múltiplas potencialidades.

O Estado de Bem-estar Social, até então, nos países que o colocaram em prática, permitiu-lhes a recuperação econômica e, de meados da década de 1940 até o início da década de 1970, houve um crescimento sem precedentes na economia capitalista mundial.

A base sobre a qual estava assentado o Estado de Bem-estar Social era constituída de três pilares fundamentais, segundo Marilena Chauí: 1. A plataforma produtiva fordista com a produção em massa e "gerência científica"; 2. A inclusão crescente de trabalhadores no mercado de trabalho e; 3. O Estado Nacional como instância reguladora da ação das multinacionais monopolistas ou oligopolistas (cf. CHAUI, 2001: 178).

Fazendo referência a Francisco de Oliveira e utilizando o conceito de Fundo Público, Chauí afirma ter sido este o meio que possibilitou a ação do Estado como regulador econômico, além de, através desse mesmo Fundo, o Estado atuar em duas grandes direções. A primeira pelo financiamento da acumulação do capital, subsidiando agricultura, indústria e comércio, investindo em infra-estrutura, formando empresas produtivas estatais, subsidiando pesquisas científicas e tecnológicas. A segunda pelo financiamento da reprodução da força de trabalho garantindo educação gratuita, previdência social, acesso à saúde através de uma medicina socializada, habitação, subsídios para transporte, seguro-desemprego, entre outros, o que acabou se tornando um salário indireto (cf. CHAÚÍ, 2001: 179).

O fato de o Estado garantir a acumulação e reprodução do capital e também da força de trabalho, fez gerar um endividamento que a médio e longo prazo contribuiu para uma arrefecida no crescimento econômico. Somado a isso, o fato de as empresas multinacionais enviarem os lucros para seus países de origem e o Estado ter que continuar financiando o capital e a força de trabalho levou-o a um colapso, abrindo espaço para a aplicação da política neoliberal.

Não podemos ignorar que, mesmo em países em desenvolvimento, com forte presença do capital multinacional dentro de suas fronteiras, a exemplo do Brasil, também aí, ainda que rudimentarmente, se constituiu um Estado de Bem-Estar. A presença do Estado na economia permitiu disciplinar a exploração capitalista e legitimar, por um aparato legal, as lutas reivindicatórias dos trabalhadores.

Assim, sobretudo nos países capitalistas de "primeiro mundo", os trabalhadores conseguiram um nível de inserção econômica razoável, participando ativamente do mercado de consumo e atingindo um patamar mais que satisfatório no nível da qualidade de vida.

Porém, com as contradições internas apontadas acima, que levaram ao "colapso da modernização" e, além delas a crise do petróleo em 1973, as idéias plasmadas pelos teóricos do neoliberalismo econômico, em meados da década de 1940, encontraram campo propício para seu desenvolvimento. Primeiro no Chile, após o golpe militar de 1973, na vertente monetarista de Milton Friedman e, uma vez que a "experiência laboratório" foi

considerada bem sucedida, o receituário passou a ser estendido depois para países economicamente hegemônicos como os Estados Unidos e a Inglaterra.

O neoliberalismo usa em seu repertório discursivo a mesma cantilena, a necessidade de "enxugar" o Estado e reduzi-lo ao mínimo. Para tanto devem-se privatizar as empresas estatais, reduzir ou "zerar" sua ingerência na economia –deixando os agentes econômicos no embate da livre concorrência – e ter sob seu controle apenas a educação, saúde e segurança.

A plataforma produtiva desse novo Estado é preferencialmente o toyotismo (o fordismo - renovado - ainda subsistirá em muitos países) que, ao ser estruturado, muda radicalmente as relações de produção. Abandona-se o trabalho repetitivo, monótono da linha de produção. Agora um único trabalhador opera várias máquinas simultaneamente. A produção é enxuta atendendo às demandas localizadas do mercado. Não se trabalha com estoque, a produção é ativada a partir da ponta de venda. Controle de tempo, qualidade total, flexibilização são palavras mágicas, sedutoras, desta "nova era" produtiva (cf. ANTUNES, 2000: 30-41).

As conseqüências da nova forma de produção sobre os trabalhadores deixa, no entanto, marcas profundas:

Outro ponto essencial do toyotismo é que, para a efetiva flexibilização do aparato produtivo, é também imprescindível a flexibilização dos trabalhadores. Direitos flexíveis, de modo a dispor desta força de trabalho em função direta das necessidades do mercado consumidor. O toyotismo estrutura-se a partir de um número mínimo de trabalhadores, ampliando-os, através de horas extras, trabalhadores temporários ou subcontratação, dependendo das condições de mercado (ANTUNES, 2000:36).

A flexibilização do trabalhador significará, também, a flexibilização dos direitos trabalhistas e a flexibilização sindical. Os trabalhadores, através de seus sindicatos, são "convidados" a abrir mão de conquistas históricas da classe operária tais como limitação da jornada de trabalho em 8 horas por dia, horas-extras acrescidas de um valor percentual acima das horas normais, férias de 30 dias, entre outras.

Afirmando que a legislação trabalhista encarece demais a contratação de novos trabalhadores, o capital pressiona o Estado (mínimo?) a fazer o "serviço sujo", ou seja, a

encarregar-se da flexibilização dessa legislação. Assim, surgem banco de horas, terceirização, qualificação da mão-de-obra, fragmentação das férias, contrato temporário, entre outros, os quais passam a fazer parte das exigências das grandes empresas para contratar. Tenta-se passar para a sociedade que o trabalho protegido e regulamentado pelas leis existentes é, também, causa do desemprego.

E este "Estado mínimo" que deveria cuidar só de questões relacionadas às necessidades básicas da população, na verdade, deixa de fazer isso – a educação, o acesso à saúde, previdência e segurança foram privatizados, deixados à deriva, à mercê dos interesses do capital –, para continuar a subsidiar o capital privado, além de privatizar as empresas estatais.

O trabalhador, agora qualificado, tem que se identificar profundamente com a empresa, o destino de um está na mão do outro e vice-versa; é preciso dar o melhor de si, de seu tempo e de suas energias. Continuar cotidianamente se atualizando, qualificando-se, uma vez que as novas tecnologias exigem sempre uma mão-de-obra mais preparada. Se o fordismo havia forjado uma ética da solidariedade entre os operários, no sentido de defender seus interesses, o taylorismo matou-a e fez de cada trabalhador um chefe de si mesmo, responsável pelos ganhos de produtividade de "sua equipe" e de "sua empresa".

O discurso – tantas vezes desmentido pela realidade – é de que o trabalhador que não se qualifica está fora do mercado de trabalho. O trabalhador não se entende mais como fazendo parte de uma classe social, pois a própria idéia de classe social é colocada em crise. Ele agora é um indivíduo atomizado, responsável pela sua própria sorte. Não constrói mais o mundo social. É responsável apenas por seu mundo cotidiano reduzido à família e aos que lhe são próximos.

Neste contexto de emergência do individualismo, de crise da metanarrativa na fala de Lyotard (1989), da crise das grandes teorias totalizantes, do "fim da história" (Fukuyama, 1992), denominada por alguns autores como pós-modernidade, que opôs a grande narrativa à pequena narrativa, valorizando a história cotidiana, é que podemos inserir a filosofia prática.

Na fala de Rouanet (1987: 260)

(...) e Estado e a política pós-moderna se distinguiriam do Estado e da política moderna por um certo retrocesso do Estado em direção a formas

pré-keynesianas de atuação, por um lado, e pela ação de grupos sedimentares, substituindo os partidos convencionais, por outro.

Ou seja, no presente, a identidade não é mais conferida pelo lugar que se ocupa nas relações de produção, mas tem que ser construída em dois planos. Num segmento mais "político" a emergência de movimentos de gênero, étnicos, entre outros; num plano mais "simbólico/ideológico" uma obediência aos modelos impostos pelo mundo do consumo que forjam uma determinada imagem a ser seguida.

Então, nesse contexto de rápidas transformações, profundas mudanças na ordem socioeconômica, de velocidade das informações, de obsolescência programada dos produtos de alta tecnologia (o que obriga o consumo contínuo), é que poderemos observar o emergir de um "novo" sujeito histórico. Este terá que acompanhar as contínuas mudanças impostas pela velocidade dos novos padrões tecnológicos. O que você sabe hoje não servirá para o amanhã, "tudo que é sólido se desmancha no ar". Isso causa no ser humano uma sensação de desajuste, de insegurança, gerando ansiedade e angústia.

A felicidade não aparece – pelo menos não é mais apresentada ou colocada em evidência – como resultado de um plano coletivo. Não há mais um horizonte histórico a ser perseguido, motivador de grandes mobilizações sociais<sup>1</sup>. Mesmo os partidos políticos autodenominados de esquerda parecem ter sucumbido ao avanço do capital, abandonando os grandes objetivos históricos para defender pequenas conquistas de âmbito social.

Tudo é consumo, tudo é mercadoria. O homem é, cada vez mais, irremediavelmente associado ao ter. Sua identidade, estabelecida pela marca do produto que possui, da etiqueta que ostenta. O fetiche da mercadoria se impõe e, não por acaso, Marx a havia associado à religião. O mercado de consumo delimita uma nova forma de ser e estar no mundo.

E é nesta esfera do desejo do ter para poder ser que, inevitavelmente, o ser humano, vez ou outra, sente um imenso “vazio”, quando a ideologia abre fissuras e o real se impõe, circunstâncias em que a materialização da promessa do "paraíso" se esvai.

---

<sup>1</sup> Existem exceções como o Fórum Social Mundial apontando que um novo mundo é possível, e uma infinidade de ONGs na luta pela preservação dos recursos naturais e do planeta.

Em nosso entender, poderíamos encontrar aqui explicações para fenômenos superficialmente díspares como a multiplicação das religiões pentecostais, vendas de produtos esotéricos, busca de soluções de problemas pessoais em "filosofias orientais", a volta a um mundo de magia presente numa ampla literatura infanto-juvenil. E, por que não dizer, como de passagem fizemos atrás, de abrir espaços para a expressão da subjetividade numa roupagem filosófica, à moda dos vários usos da filosofia aqui apresentados.

Salecl (2005) aprofunda a análise, ao dizer que na sociedade atual, tudo parece ser uma questão de escolha e a liberdade é a possibilidade de fazer opções.

Se de um lado, vivemos sob a suposição de que tudo na vida pode ser uma escolha (além das escolhas de consumo e opções políticas, podemos escolher não apenas a aparência, mas nossa orientação sexual, se teremos filhos ou não, qual tipo de tratamento médico queremos), de outro, a própria escolha parece provocar ansiedade e ser profundamente insatisfatória. Essa é a razão pela qual muitas vezes ouvimos na mídia popular que nossa sociedade, na verdade, sofre de uma tirania da escolha e da abundância de liberdade (SALECL, 2005: 15).

Fundando sua análise, sobretudo no pensamento de Lacan, a autora reinterpreta o conceito de "Grande Outro" lacaniano<sup>2</sup> mostrando as múltiplas formas que o mesmo adquire em nossa sociedade de capitalismo desenvolvido.

Este Grande Outro tido como sendo as autoridades tradicionais – Igreja, Estado, por exemplo – parece estar mudando de face diante das mudanças da estrutura simbólica da atual sociedade. Isso possibilita ao sujeito estabelecer em seus relacionamentos sociais uma liberdade na qual ele apareça como mestre de si mesmo.

O sujeito não é apenas percebido como totalmente em mudança de seu "eu", o sujeito parece ter também a força para recuperar a perda da *jouissance* (gozo). No capitalismo, o sujeito é então visto como um agente que possui um poder enorme (SALECL, 2005: 25).

Este poder é o que faz do indivíduo um sujeito único, livre das amarras de sua história, de sua família, de outros referenciais sociais tidos como importantes. Ele não "é" em vista de um todo social que lhe confere identidade, mas se afirma como ser, fazendo

---

<sup>2</sup> Salecl (2005: 20) afirma que para Lacan o Grande Outro não existe, mas funciona, uma vez que a crença das pessoas em sua existência é essencial para a auto-percepção dos indivíduos.

escolhas que lhe tragam prazer, satisfação. Seja a escolha de objetos ou do rumo a que quer direcionar a própria vida. Fazendo escolhas, na fala de Salecl "o sujeito escolhe a si mesmo".

A possibilidade de fazer escolha, diante de infinitudes de opções, responsabiliza o sujeito e gera um aumento da ansiedade. Por isso, a forte identificação com o mestre, a fim de abandonar a necessidade da escolha e encontrar alívio para a existência.

Nesse dilema, o indivíduo organiza seu universo psíquico sem nenhum limite vindo de fora (a sociedade) à maneira do psicótico, ou ao contrário, coloca fora de si os referenciais organizadores desse universo (neurótico).

Neste sentido diz a autora:

As pessoas estão ainda profundamente preocupadas com a questão de quem são elas para os outros e como devem se relacionar com os outros. Talvez seja esse o motivo de porquê assistimos a um aumento na obsessão por livros de auto-ajuda. Certamente vivemos em um mundo que é autocentrado e nos encoraja a "amar a nós mesmos". No entanto, seguir este imperativo não é algo simples, e por isso achar uma resposta é um negócio lucrativo (SALECL, 2005: 41).

Lembramos aqui, também, a importante contribuição de Christopher Lasch (1999) que fala do individualismo narcísico como definidor de uma postura do sujeito na sociedade. Este afogar-se na própria imagem marca uma forma de ser, mas não como emergência de uma nova subjetividade, autônoma em si mesma, e sim determinada fora do indivíduo, pela sociedade. É uma imagem que a sociedade forja para o indivíduo: uma imagem que tem que ser alcançada a qualquer custo, como o padrão de beleza longilíneo, por exemplo, tomando seus pensamentos e exigindo seu tempo e o melhor de suas energias.

A opção, então, por ser belo, adequar-se à imagem tem que aparecer como opção do indivíduo, não como imposição vinda de fora.

Observemos bem, o sujeito livre no mundo atual, que se faz porque pode escolher ser assim ou de outro jeito, que vai tecendo sua identidade a partir do que consome, que "pode" inaugurar uma moda, que não conhece proibições, que está

permanentemente em busca do prazer, que pode usar seu tempo livre como *l'he convier*, fazer sexo quando quiser, como quiser.

De um lado, o sujeito cada vez mais procura por novas formas de prazer e assim está sob a constante pressão do consumo (que tristemente, muitas vezes, o leva ao consumo de si mesmo), mas, por outro, o sujeito procura desesperadamente novas formas de limites sociais. A auto-proibição abre as portas para novas formas de desespero. E com a falta de autoridades tradicionais o sujeito não parece estar próximo da "felicidade". Ele procura desesperadamente por novas autoridades. (...) A dependência da cultura de conselhos mostra estarem os sujeitos precisando recorrer ainda ao Grande Outro. (SALECL, 2005: 49).

Este Grande Outro, o que dá conselhos, orienta, é o pastor, é o padre, ou seja, as autoridades tradicionais, mas é, também, sobretudo no momento atual, o livro de auto-ajuda, é o mago, é o "filósofo conselheiro", o "filósofo terapeuta", é a "autoridade" que ajuda a pensar a traçar limites e a confortá-la em suas decisões.

Nada melhor do que buscar na fala do erudito, do pensador, da autoridade reconhecida, uma palavra que sirva de conforto, de adaptação acrítica à realidade tal como ela se apresenta. É nesta esteira de reflexão que inserimos a "filosofia prática" e que explica, de alguma forma, seu surgimento.

Não se sabe o fôlego que terá este fenômeno do uso da Filosofia para solucionar problemas individuais. Será uma onda passageira ou marcará uma nova forma de a Filosofia se manifestar no momento em que são postas em causa as grandes verdades?

Pensando as discussões relativas à implantação da Filosofia como disciplina do currículo do Ensino Médio (PECHULA, 2001), as discussões sobre a Filosofia para Crianças de Matthew Lipman (SILVEIRA, 2001), não estaria aí algo de mais profundamente exigente? Qual o lugar da Filosofia na educação? E como responder a este problema de maneira adequada?

Não basta retomar teorias "consagradas" e pô-las em voga novamente, nem mesmo recorrer a "construções" de um modo alternativo de ser, presente nos anos sessenta nos movimentos de contracultura. Nem, tampouco, buscar soluções através do "politicamente correto" que reduz o social a pequenos fragmentos do todo.

Não será necessária uma nova teoria da sociedade e da cultura que incorpore ao senso comum esclarecido uma postura consciente, livre e responsável face às tarefas históricas?

A resposta a esse problema cabe, em nosso modo de perceber, à educação, entendida não de modo puramente formal, tal como a vimos em Platão. Uma teoria que pode iluminar o caminho para responder a essa questão urgente é a de Gramsci, pois faz referências concretas ao papel educativo que o filósofo (político) tem em relação às classes populares.

Sua aguda interpretação das relações que se estabelecem entre a cultura do grupo dirigente e a cultura popular e os desafios organizativos que se impõem a um partido – o comunista – com pretensões de exercer a hegemonia sobre as classes sociais, levaram-no a pensar grandes temas da história da filosofia e neles situar a relevância da filosofia da práxis.

Na prisão, sob as "garras" do fascismo italiano, a única literatura a que tinha acesso era proveniente do catolicismo, o qual na sua vertente institucional, a Igreja Católica, é tomada como exemplo bem sucedido na relação entre fiéis e corpo hierárquico, sobretudo levando-se em conta que estes dois pólos são multifacetados. Gramsci reflete sobre a eficiência do corpo hierárquico em conseguir uma certa coesão entre os vários segmentos laicos do catolicismo, permitindo de um lado a reprodução de práticas religiosas populares, supersticiosas e, de outro lado, permitindo e endossando um diálogo com as ciências, por parte dos segmentos laicos mais intelectualizados.

Se ele observava nesta instituição religiosa um exemplo a ser seguido pelo partido comunista italiano no sentido de estabelecer uma certa unidade e conseguir a hegemonia ideológica sobre as massas, dialogava também com Maquiavel quando, por analogia, atribuía ao partido político o papel de "príncipe moderno". No entanto, o que nos interessa neste momento, mais de perto, é a sua afirmação de que "todos os homens são filósofos" e as reflexões que se desdobram desta premissa. Todos os homens são filósofos, mas em que sentido?

Esta afirmação traz em seu bojo uma multiplicidade de possibilidades teóricas que a explicam. Ia desde uma sacralização da cultura popular, boa em si mesma, como forma de interpretar o mundo e as relações sociais, tendo, no outro extremo, a valorização

de um pensamento crítico-reflexivo que demarcaria o ponto de chegada, o lugar mais alto do "pensamento humano", o que colocaria ao homem "simples", de cultura popular, uma meta a ser atingida. Portanto, nesse segundo caso, "ser filósofo" seria característica potencial de todo ser humano.

Sem descartar totalmente a primeira possibilidade e sem aceitar acriticamente a segunda, entendemos que Gramsci observou, na forma dominante de pensamento das classes populares, uma concepção de mundo e nela, ainda que de forma pouco elaborada, um sentido para a existência do ser humano e das relações que se estabelecem entre os homens. Esta concepção de mundo expressa na linguagem das "massas" é recebida cotidianamente do grupo social e reforçada, no mesmo grupo social a que o indivíduo pertence, constituindo-se a expressão da cultura de uma época e também de um segmento social.

Se não temos consciência disso, pensamos o mundo com as categorias herdadas da cultura do meio em que estamos inseridos e não refletimos criticamente sobre as escolhas possíveis que podemos fazer, no sentido de alterar os próprios caminhos a percorrer; continuamos participando como coletividade de um destino inexorável no qual pouco ou nada se pode fazer.

Por outro lado, se rompemos com as amarras do senso comum, do fatalismo religioso, se somos capazes de reelaborar as categorias de linguagem com as quais pensamos a realidade, vamos criando uma nova concepção de mundo que só poderá vingar completamente à medida que se socializa, que se generaliza, e se torna concepção de mundo dominante.

É a partir disso que Gramsci liga a filosofia e a política, sendo a primeira uma reflexão crítica que emana das contradições geradas pelo próprio movimento da sociedade e teorizada por um intelectual:

Daí ser possível dizer que a personalidade histórica de um filósofo individual é também dada pela relação ativa entre ele e o ambiente cultural que ele quer modificar, ambiente que reage sobre o filósofo e – obrigando-o a uma permanente autocrítica – funciona como "professor" (GRAMSCI, 1995: 37).

E a política, para além da prática de um partido político específico, já se faz presente pela postura e ação de um indivíduo ou grupo social que, com sua visão de mundo, rompe a ordem existente ou se adapta a ela. Na expressão de Gramsci (1995: 15): *"É por isso, portanto, que não se pode destacar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são, também elas, fatos políticos"*.

É exatamente nessa relação entre intelectual e massa que percebemos a importância que Gramsci atribui ao filósofo como educador político.

O filósofo deve entender que, na concepção de mundo das camadas populares, como já afirmamos antes, se faz presente, ainda que forma fragmentária, desconexa e muitas vezes contraditória, um sentido para a existência humana e as relações sociais estabelecidas. O filósofo, como intelectual e educador, deve partir dessa realidade para desconstruir o senso comum e construir uma nova concepção de mundo (bom senso), numa atividade pedagógica educativa, organicamente ligada ao mundo a partir do qual se reflete e sobre o qual se reflete. Esse intelectual sabe que, enquanto age para modificar o real, é, ao mesmo tempo, por ele modificado.

Só assim se pode pensar o papel do filósofo político e educador, não como atitude isolada, mas como ação que afeta o mundo e as relações sociais e é afetado por elas. A filosofia não nasce de uma especulação cerebrina, de conceitos abstratos, sem nenhuma eficácia; ela é expressão de um tempo histórico e ao mesmo tempo reflexão ativa.

Aplicando ao conjunto da tarefa educativa o papel que Gramsci atribui ao partido, deve-se recuperar a noção de vontade como "guia" para a criação de uma visão de mundo transformadora. É este o sentido que Gramsci dá à frase de Marx: a de que se deve transformar o mundo ao invés de interpretá-lo.

Nas palavras de Gruppi (1978: 136), para Gramsci:

(...) uma coisa é a interpretação do mundo que tem lugar quando não se pretende modificá-lo conscientemente e se acredita que a interpretação é desinteressada, não voltada para finalidade de transformação; e outra coisa, ao contrário, é a interpretação que surge quando se quer interpretar para mudar e quando se constrói a própria interpretação tendo como mira a modificação.

É essa a tarefa do filósofo como educador. Ele situa a interpretação histórica no interior da própria História, movido pela vontade consciente de transformar a realidade na qual vive.

Nesse sentido, cabe ao educador parte ativa no processo de reforma intelectual e moral, que supõe a recuperação do saber humano acumulado como patrimônio da humanidade. Por isso utilizamos o pensamento de Gramsci. Ele propõe uma "redescoberta" do papel humanizador educativo da Filosofia. Essa proposta só é possível, se animada pela vontade e pelo compromisso com a transformação do mundo.

Os fundamentos da Filosofia tal como apresentamos no capítulo IV, evidenciam o caráter totalizante e historicamente enraizado dessa forma de conhecimento – que, no dizer de Saviani (2002: 16-17), é uma reflexão radical, rigorosa e de conjunto – instrumento, portanto, de crítica a tudo que pretende ser uma interpretação ou, ainda pior, uma acomodação à realidade, mas que pela sua superficialidade não ultrapassa a esfera da ideologia, do assentimento, da reprodução do real, como o faz a "filosofia prática"<sup>3</sup>.

Não foi outro o propósito desse trabalho, que está inserido numa reflexão sobre o próprio trabalho educativo. No momento de crise da educação, de privatização da vida pessoal e social, da recuperação pelo mercado do próprio saber que o critica (no limite, redução à auto-ajuda), esse trabalho quer ser, com todas as suas limitações, um esforço consciente e responsável para encontrar o lugar e o papel da Filosofia no processo educativo.

---

<sup>3</sup> Um exemplo característico poderá ser confirmado na fala da filósofa clínica Mônica Aiub (já citado no capítulo III deste trabalho), que diz não ser papel da Filosofia interferir no pensamento ou idéia do partilhante, para destruir uma verdade subjetiva em favor de uma verdade por correspondência (cf. AIUB, 2004: 37-8).



## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª edição. Tradução Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ACHENBACH, Gerd. *Philosophische praxis*. Colônia: Jürgen Dinter, 1984.
- AIUB, Mônica. *Para entender Filosofia Clínica: o apaixonante exercício do filosofar*. Rio de Janeiro: WAK, 2004.
- AIUB, Mônica. *Sensorial e abstrato: como avaliá-lo em Filosofia Clínica*. Santos/SP: 2000.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In GENTILLI, p & SADER, E. *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 9-23.
- ANDRADE e SILVA, Mariluze Ferreira. *Contribuições de Wittgenstein à Filosofia Clínica*. São João del-Rei/MG: mimeo, 2005.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?: Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 7ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. Os desafios da missão face "aos males modernos". In *A Espiritualidade do coração ontem e hoje*. Gráfica Chevalier, 2004, p. 101-114.
- BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade; por uma teoria geral da política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia; uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix Ltda, 1993.
- BURNET, J. *L'aurore de la philosophie grèque*. Paris: Payot, 1952.
- CARVALHO, José Maurício de. *Filosofia Clínica, estudos de fundamentação*. São João del-Rei: UFSJ, 2005.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume I*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- COUTI NHO, Carlos Nelson. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM, 1981.
- DANTAS, Vânia, CLAUS, Marta, FARADAY, Sarauter (orgs.). *Terapia em Filosofia Clínica: percepções e aprendizagem*. Fortaleza: Gráfica e editora Fortaleza, 2004.
- DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia*. Tradução Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Umñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DETIENNE, Marcel & VERNANT, Jean-Pierre. *Les Ruses de L'Intelligence - la mètis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.
- DUARTE, Newton (org.). *Crítica ao fetichismo da individualidade*. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. Trad. Julio Assis Simões. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel: SESC, 1997.
- FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

- GENTILI, Pablo (org.). *Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982.
- GIDDENS, Anthony, *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade, ética e educação*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001 (Coleção Polêmicas do nosso tempo; 79).
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002..
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 10ª edição. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel (as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci)*. Trad. Dario Canali. 5ª ed. Porto Alegre: L&PM editores, 1985.
- HARWEY, David. *Condição pós-moderna*. 6ª edição. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1996
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4ª edição. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAPIASSU, Hilton. *Um desafio à filosofia: pensar-se nos dias de hoje*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1997.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- JASPERS, Karl. *La filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- LASCH, Christopher. *La Cultura del narcisismo*. Traduzione Marina Bocconcelli. Milano: Bompiani, 1999.
- LECHTE, John. *Cinquenta pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade*. Trad. Fábio Fernandes. 2ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

- LIPOVETSKY, Gilles & ROUX, Elyette. *O luxo eterno*. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*. Tradução Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Antropos, 1983.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El império de lo efímero - la moda y su destino en las sociedades modernas*. Traducción Felipe Hernandez y Carmen López. Barcelona: Editorial Anagrama, 1990.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura: ética, mídia e empresarial*. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever - a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Tradução Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- LOMBARDI, José Claudinei (org. ). *Globalização, pós-modernidade e educação*. 2ª ed. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR; Caçador, SC: UnC, 2003 (Coleção educação contemporânea).
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução José Bragança de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.
- MARINOFF, Lou. *Mais Platão, menos Prozac*. Tradução, Ana Luiza Borges. 3ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- NUNES, Rochele Garcia & PEDROSA, Rosemary (orgs.). *Dicionário de Filosofia Clínica*. Fortaleza: Imprensa Universitária UFC, 2000.
- PACKTER, Lúcio. *Filosofia Clínica: propedêutica*. 3ª edição. Florianópolis: Guarapuvu, 2001.
- PACKTER, Lúcio. *Sinais*. São Paulo: All Print Editora, 2005.
- PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 11ª edição. São Paulo: Edições Malhoramentos, 1977.
- PAULO, Margarida Nichele (org.). *Primeiros passos em Filosofia Clínica*, volume I. Porto Alegre: Imprensa livre, 1999.
- PAULO, Margarida Nichele. *Compêndio de Filosofia Clínica*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 1999.

- PECHULA, Marli Aparecida. *A Filosofia no Ensino Médio: da importância anunciada à descaracterização praticada*. Dissertação de mestrado. UNICAMP/FE, 2001.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Os pré-socráticos*. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Platão*. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Sócrates*. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *Górgias ou A Oratória*. Trad. Prof. Jaime Bruna. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.
- PLATÃO. *Protágoras ou os sofistas*. Trad. Lobo Vilela. Lisboa: Editorial Inquérito, LDA.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SACRISTÁN, Manuel. *Antonio Gramsci Antología*. México: Siglo veintiuno editores, as, 1978.
- SADER, Emir & GENTILLI, Pablo (orgs.). *Pós-neoliberalismo II: que Estado para que democracia?*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- SADER, Emir & GENTILLI, Pablo (orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- SALECL, Renata. *Sobre a felicidade: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo*. Trad. Marcelo Rezende. São Paulo: Alameda, 2005.
- SANFELICE, José Luís. Pós-modernidade, globalização e educação. In LOMBARDI, José Claudinei (org. ). *Globalização, pós-modernidade e educação*. 2ª ed. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR; Caçador, SC: UnC, 2003 (Coleção educação contemporânea).
- SAUTET, Marc. *Um café para Sócrates*. Tradução, Vera Ribeiro. 4ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

SAVIANI, Demerval. *Do senso comum à consciência filosófica*. 14ª edição. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

SILVEIRA, Renê José T. *A filosofia vai à escola? Contribuição para a crítica do programa de filosofia para crianças de Matthew Lipman*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

SILVEIRA, Renê José Trentin. *Matthew Lipman e a filosofia para crianças: três polêmicas*. Campinas, SP: Autores Associados, 2003 (Coleção polêmicas do nosso tempo, 83).

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2000.

#### Artigos de revista e jornais

FALCÃO, Daniela. Atitude filosófica dá qualidade de vida. *Equilíbrio/Folha de S. Paulo*, 21-06-2001, p. 8-10.

FERNENDES, Nelito. Filosofia para todos. *Época*, São Paulo, 16-05-2005, p. 75-76.

IWASSO, Simone. No lugar do divã, a filosofia clínica. *O Estado de S. Paulo*, 26-02-2006, p. A13.

IWASSO, Simone. 'Os acadêmicos não são donos do conhecimento'. *O Estado de S. Paulo*, 26-02-2006, p. A13 (entrevista com Lou Marinoff).

NOGUEIRA, Tânia. Platão contra Prozac. *Época*, São Paulo, 23-05-2005, p. 26-28.

SIMÕES, Eduardo. Autor defende filosofia contra o mal-estar. *Folha de S. Paulo*, 11-03-2006, p. E3.

TEICH, Daniel Hessel. Sócrates no divã. *Veja*, São Paulo, 31-03-2004, p. 64.

TEIXEIRA, Jerônimo & VALLADARES, Ricardo. A educação da Elite. *Veja*, São Paulo, 20-04-2005, p. 122-124.