



Entrevista

Mario Ariel González Porta: Filosofia como práxis erótica

DOI: 10.12957/ek.2023.82081



Foto cedida pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia | v. 12, n. 2 |

Entrevista com Mario Ariel González Porta

**por Christiane Costa de Matos Fernandes, Deborah Moreira Guimarães,
Ravena Figueiredo Srur dos Santos e Taciane Alves da Silva¹**

¹ Esta entrevista foi elaborada por Christiane Costa de Matos Fernandes, Deborah Moreira Guimarães, Ravena Figueiredo Srur dos Santos e Taciane Alves da Silva. Agradecemos ao Prof. Dr. Mario Ariel González Porta não apenas a disposição em realizar a entrevista como também a gentileza e a solicitude para com o corpo editorial da *Revista Ekstasis*.

APRESENTAÇÃO

Mario Ariel González Porta é professor titular da graduação e da pós-graduação do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC–SP) e bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Maior da República de Montevidéu (Uruguai, 1980) e doutorado em Filosofia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha, 1989). Sua tese de doutorado sobre o neokantismo foi eleita como “Caderno complementar” do ano de 1990 pelos Kant-Studien. De 1989 a 1992, realizou estágio de pós-doutorado sobre Cassirer pelo programa intitulado *DFG-Nachwuchsförderungsprogram*.

Além disso, realizou vários estágios de pesquisa em diversas universidades europeias, dos quais destacamos os períodos: na Universidade de Leipzig (Alemanha), na Universidade de Frankfurt (Alemanha) e na Karl-Franzens – Universidade de Graz (Áustria). Sua experiência na pesquisa em filosofia é vasta e profunda, sobretudo quando se trata dos seguintes temas: Kant, neokantismo, fenomenologia e psicologismo. Nosso entrevistado também lidera o Grupo de pesquisa “Origens da filosofia contemporânea”, vinculado ao CNPq, cujo título constitui uma de suas principais especialidades acadêmicas.

Mario Porta é autor de inúmeros artigos científicos em periódicos nacionais e internacionais. Dentre seus principais trabalhos, destacamos os livros: *A filosofia a partir de seus problemas* (2002), *Estudos neokantianos* (2011), *Psicologia e filosofia: estudos sobre a querela em torno ao psicologismo* (2020), *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia* (2013), todos publicados pela editora Loyola. Em âmbito internacional, publicou, dentre vários trabalhos: *Transzendentaler Objektivismus* (Bern: Peter Lang, 1990) e o verbete sobre psicologismo na *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*.

Além disso, organizou a coletânea *Brentano e a sua escola* (Loyola), resultante do trabalho em conjunto realizado no grupo de pesquisa *Origens da filosofia contemporânea* (PUC–SP). Recentemente, lançou o primeiro volume da coleção *Introdução aos grandes filósofos*, intitulado *O pensamento de Immanuel Kant* (Academia Monergista, 2023), série que tem como principal objetivo difundir o pensamento filosófico a todos que se interessam pela História da Filosofia. Mario Porta também é membro de associações de pesquisa e grupos de trabalho de reconhecida notoriedade

acadêmica, como o GT Fenomenologia da ANPOF, a *Internationale Cassirer Gesellschaft*, a Sociedade Kant Brasileira e a *Society of History of Analytic Philosophy*.

ENTREVISTA

1. O livro *A filosofia a partir de seus problemas* já se tornou um clássico da filosofia no Brasil e, até hoje, figura entre os títulos mais vendidos. Evidentemente, o seu sucesso e a sua popularidade se devem ao conteúdo extremamente relevante e inédito do livro, que pode servir a estudantes de ensino médio, de graduação, de pós-graduação, além de, inclusive, a pesquisadores de outras áreas que desejam se aventurar pela filosofia. Nesse sentido, o livro possui um caráter metodológico que lhe confere certa interdisciplinaridade, apesar de seus exemplos se concentrarem na área para a qual foi pensado: a filosofia. A primeira parte do texto é especialmente dedicada à explicitação relativa à tematização da história da filosofia a partir de problemas, soluções/respostas e argumentos/fundamentos, o que consideramos uma proposta de aceção fortemente hermenêutica. Conforme o senhor afirma, “a filosofia possui, por sua própria natureza, um anseio de totalidade. ‘Totalização’, porém, não é necessariamente sinônimo de unificação intrassistêmica. O ‘sistema’ não é momento essencial do pensar filosófico [...]. Todo trabalho intrassistemático não tem sentido em si mesmo, supondo, em última instância, um problema que, ainda que não livre de supostos, é extrínseco à própria sistematização”. Notamos aqui, segundo a nossa interpretação, uma espécie de contraposto em relação a outra proposta amplamente difundida no cenário filosófico brasileiro, a saber, a metodologia de leitura estrutural presente, de maneira emblemática, no artigo “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, de Victor Goldschmidt. Dessa maneira, gostaríamos que o senhor falasse a respeito de uma possível relação entre essas duas perspectivas: elas seriam excludentes ou poderiam ser conciliadas na prática filosófica?

Bom, em primeiro lugar, muito obrigado por me dar a oportunidade de expor algumas ideias e clarificá-las para um amplo público. Começarei a minha resposta com algumas precisões acerca da sua pergunta.

a. *A filosofia a partir de seus problemas* tem sido objeto de leituras inadequadas, que não atentam ao explícito estabelecimento dos objetivos expostos no livro. Ele não é e nunca foi proposto para ser um manual de “metodologia filosófica” e muito menos de “metodologia”. O ponto básico é fazer um diagnóstico de qual seja a dificuldade fundamental para o estudo da filosofia. Essa dificuldade é identificada com a tendência em concentrar a atenção em informações e saberes de todo tipo acerca do que o autor diz, no melhor de casos, naquilo que é a teoria que o pensador oferece, desconsiderando o problema ao qual tal teoria está dirigida a responder. Dito de modo muito simples: o estudo da filosofia não deve estar focado na resposta, mas na pergunta que o filósofo faz, dado que a resposta só faz sentido se se entende a pergunta à qual ela está dirigida. Obviamente, desse diagnóstico se segue uma certa proposta para o ensino da filosofia.

b. Se atendemos à observação anterior, nos vemos obrigados a uma segunda precisão. O livro mencionado não propõe uma contraposição entre estudar a história da filosofia a partir de problemas, a partir de autores, temas ou o que for. Existe já uma conhecida tradição alemã chamada *Problemgeschichte*, vinculada à outra ilustre tradição germânica chamada *Begriffsgeschichte*. Eu conheço essas tradições. Meu objetivo em *A filosofia a partir de seus problemas*, porém, não tem sido nem apresentá-las nem, ulteriormente, desenvolvê-las.

c. Obviamente que, nesse livro, eu assumo uma postura polêmica com respeito à chamada “leitura estrutural”, uma tradição que, por razões históricas bem conhecidas, tem sido em extremo influente no Brasil e, em particular, em São Paulo. Ora, é importante pontuar a respeito:

- Eu não estou interessado numa discussão teórica com os principais textos da tradição estrutural decisivos no desenvolvimento da filosofia brasileira acadêmica como, por exemplo, os textos de Gueroult ou Goldschmidt. Eu concordo, inclusive, com muitas ideias defendidas por esses autores. O que a mim me preocupa é do que intento me distanciar é de uma certa *práxis* que há, usualmente e de forma majoritária, no meio acadêmico e que, a meu modo de ver, tem tomado um carácter dogmático, irrefletido e mecânico. Essa prática, inclusive, entendo como empobrecedora com respeito às suas fontes de inspiração.

- Eu reconheço o enorme avanço que significou a chamada leitura estrutural para a filosofia acadêmica brasileira no seu momento fundacional, sobretudo no sentido de

chamar a atenção para a necessidade da leitura direta dos textos filosóficos (em contraposição aos usos predominantes até então, como cultura enciclopédica, por meio de histórias da filosofia ou do conhecimento de autores de modo indireto, com base na leitura de comentadores).

- Mais concretamente: eu reconheço a importante função formativa de procedimentos de leitura estrutural no ensino da filosofia acadêmica e considero que tal exercício – o qual eu também pratico muitas vezes nas minhas aulas – é indispensável para disciplinar a leitura e a tornar mais rigorosa. Todos sabemos que o aluno ingressante nos cursos da filosofia pratica com fruição a associação livre ou possui uma tendência “especulativa” acentuada que tende a apartá-lo do texto para cair numa espécie de *ars adivinatória*. O que eu não concordo é com a ideia de que, no ensino da filosofia, só se deva fazer leitura estrutural de textos.

Tomando o exemplo de Kant, eu considero absolutamente improcedente entregar na mão de um aluno iniciante a *Crítica da razão pura* (CRP) e esperar que ele consiga entender algo relevante, eventualmente, contrastando a leitura que consegue efetuar com a de seu professor.

- Ora, eu discrepo ainda muito mais profundamente, e esse é realmente o meu ponto, com a ideia de que a leitura estrutural de textos seja o proceder adequado para o estudo dos textos filosóficos e, eventualmente, para o estudo dos clássicos da história da filosofia. E aqui uma importante precisão: a alternativa à leitura estrutural de um texto não é a leitura do texto baseada na interpretação de um comentador ou o que for, mas a leitura direta de muitos outros textos, do autor, dos seus contemporâneos, dos seus antecedentes e seguidores. A gente deve ler exaustivamente “os textos”, mas “os textos” não são só aqueles de um autor sobre o qual me proponho escrever um trabalho acadêmico. A gente obviamente lê o texto da *Crítica da Razão Pura*, mas também lê os textos aos quais Kant faz referência e com os quais ele dialoga, diretamente e no original, como Wolff, Baumgarten, Crusius, Rüdiger, Hoffmann, Tschirnhaus etc. A gente lê com certeza o texto das “Investigações lógicas” de Husserl, mas a gente também lê a “Filosofia da aritmética”, as resenhas, e a Brentano, Meinong, Twardowsky, Marty, Stumpf, Natorp, Lotze, Sigwart etc., e sempre de forma direta e nos originais.

- Em suma, “leitura estrutural” e “Filosofia a partir de seus problemas” são conciliáveis na prática pedagógica do ensino da filosofia, sendo recomendável alterná-

las, mas me parecem excludentes quando se trata da pesquisa acadêmica em filosofia. Deve-se ler estruturalmente o texto tanto quanto seja possível e deve-se ir além do texto tanto quanto seja necessário, e, por regra geral, quase sempre é necessário, pois todo texto remete a um contexto e só pode ser plenamente e adequadamente entendido quando se reconstrói esse contexto.

2. Professor, no quinto capítulo de *A filosofia a partir de seus problemas*, o senhor analisa a relação existente entre o texto e o tempo histórico no qual ele se inscreve. Suas proposições, segundo nossa interpretação, ao confrontarem “a falácia da harmonia hermenêutica pré-estabelecida”, percorrem um caminho que se direciona a uma certa desconstrução conceitual da “obra” enquanto construto acabado, autossuficiente, dotado de todos os elementos determinantes à compreensão do que, nela, é articulado. Citando-o: “todo texto é fragmento e, em tal sentido, remete para fora de si”, articulando-se, sempre, com o externo, com o seu tempo. Assim, demarca-se o caráter histórico-dialógico do pensar e, por conseguinte, do filosofar. Historicamente imerso, este se impõe, portanto, como genuína interlocução, não com um intérprete, mas com os interlocutores participantes da experiência do filosofar, inflamando-se ou arrefecendo-se, a partir destes, as questões que singularizam o momento vigente. Nesse sentido, surge-nos a pergunta: ao pensar a filosofia, considerando sua manifestabilidade intrinsecamente histórica e hermenêutica, como se caracterizaria, para o senhor, um problema genuinamente filosófico, sobretudo, num questionamento de orientação fenomenológica?

Além disso, seria legítimo supor que a explicitação e a identificação de pressupostos, próprias à filosofia analítica e à filosofia fenomenológico-hermenêutica, assemelha-se à concepção, exposta no § 7 de *Ser e tempo*, de Martin Heidegger, segundo a qual a fenomenologia deve fazer ver, desvelar, precisamente o que não se mostra, o que permanece oculto, isto é, o sentido e fundamento daquilo que sempre se revela (“fenômeno” em “sentido vulgar”)?

Permita-me começar aqui também com uma precisão com respeito à própria pergunta. A minha tese a respeito da inter-relação necessária entre texto e contexto não é corretamente reproduzida quando se trabalha com a dualidade de texto e “tempo

histórico”. A expressão “tempo histórico” contém uma forte implicação com a ideia do que é o objeto da disciplina chamada “história”. Ora, o contexto que me interessa é o contexto filosófico, não o contexto histórico num sentido sociológico, político e econômico. A minha tese não é que, para compreender o texto da CRP – para retomar o exemplo já usado, você tenha que possuir o conhecimento da situação social, política e econômica da Alemanha do século XVIII. Além disso, empregar neste contexto a noção de tempo histórico por relação ao texto, como seu correlato necessário aos efeitos da compreensão, estabeleceria uma falsa distinção entre a minha posição e, por exemplo, a posição de Goldschmidt. E, na contraposição de Goldschmidt entre tempo histórico e lógico, a minha noção de contexto tem muitos mais pontos de contato ou afinidade com a segunda noção de tempo. Dito de outra forma, e me acomodando em alguma medida à terminologia de Goldschmidt, o contexto ao qual me refiro é o “contexto lógico”, não o contexto do tempo histórico.

Segundo, eu evitaria a expressão “desconstrução”, que pode levar a conotações indesejadas, remetendo o leitor da entrevista a associações improcidentes, mas muito comuns nos dias de hoje. Seja dito de passo, eu estou convencido de que é salutar na filosofia não fazer concessões às terminologias da moda. Elas são um obstáculo para a reflexão e dificultam o pensar. Veja, por exemplo, o uso inflacionário que se faz da oposição “débil-robusto”, proveniente de uma péssima tendência a copiar modismos anglo-saxões pseudo-elegantes (*weak-strong*), e que só tem por efeito oferecer uma metáfora quantitativa que nos retira a obrigação de distinções conceituais precisas.

Você me pergunta: “o que é um problema genuinamente filosófico?”. Você deseja que eu delimite um problema filosófico do que não é um problema filosófico, eventualmente, estabelecendo “critérios de demarcação”. Ora, cuidado, pois a proposta do livro *A filosofia a partir de seus problemas* consiste em chamar a atenção acerca da importância, para o estudo filosófico, em entender qual é o problema de um autor pressuposto como filósofo, ou seja, o central na minha proposta é reconhecer qual é o problema, não se esse problema é filosófico ou não. Contudo, na sua pergunta, você parece estar pressupondo que se a filosofia deve ser entendida a partir de seus problemas, então, nessa afirmação, está implícito que há “problemas filosóficos” no sentido de problemas que são diferentes de “problemas não filosóficos” e, portanto, é necessário dizer em que eles consistem. Por este caminho, chegaríamos ao ponto onde a próxima

tarefa seria fazer uma lista dos problemas filosóficos, sobre a base do critério estabelecido e, desse modo, a mudança de acento levaria a derivações indesejadas.

De modo mais claro: o que orienta a minha reflexão não é a pergunta do que distingue um problema filosófico de um não-filosófico. Eu estou convencido de que é caráter essencial da filosofia ser um discurso reflexivo, cuja tarefa e valor, em consequência, consiste na explicitação de pressupostos. Porém, poder-se-ia dizer que a reflexão sobre os próprios pressupostos acontece não só na filosofia, mas em outras disciplinas, notadamente nas ciências. Isso é em parte certo, porém, creio que aqui há uma diferença de grau que termina sendo uma diferença de natureza. A reflexão que caracteriza a filosofia é uma reflexão absolutamente radical. Quando uma ciência reflete sobre seus pressupostos, em última instância, nunca perde de vista a possibilidade do tratamento metódico para oferecer uma solução aos problemas que ela se coloca. A reflexão, em suma, sempre se efetua sobre a base de um certo consenso de quais são os métodos de decisão adequados. A reflexão que acontece na filosofia não se sujeita a nenhum condicionamento ou restrição desse tipo. Creio que essa ideia pode ter um fundamento na própria história da ciência. Da filosofia tem surgido, e continuam surgindo, disciplinas científicas que, na medida em que adquirem um certo consenso metódico sobre o modo de decidir suas questões, desprendem-se da própria filosofia.

Dado o anterior, eu tenderia a concordar plenamente com Heidegger. O que ele diz não é só correto, mas, no que tem de razoável e não puramente estilístico, relativamente óbvio. Contudo, não me parece que nesta tarefa corresponda à fenomenologia ou eventualmente à fenomenologia hermenêutica uma exclusividade, e inclusive uma espécie de monopólio. Para o estabelecimento dos pressupostos é tão importante o “ver” sem preconceitos, quanto a análise puramente lógica ou semântica. Se vamos a um plano mais profundo, talvez aqui deveríamos discutir com Heidegger o papel da “reflexão”. Sabidamente, Heidegger não tem nenhuma simpatia pelas filosofias “reflexivas” e, por isso, intenta superá-las.

3. *A filosofia a partir de seus problemas, principalmente em sua parte final, oferece ao leitor uma perspectiva alternativa para compreender a filosofia contemporânea, ao defender a tese de que há uma comensurabilidade radical entre filosofia analítica e filosofia fenomenológico-hermenêutica, cujo intuito não seria o*

de eliminar todas as diferenças entre elas, mas superar a concepção, irrefletida e não-tematizada, de um abismo intransponível entre ambas. Esta comensurabilidade temática seria, antes de tudo, a expressão superficial do fato de que, sob ponto de vista da história da filosofia, semântica, hermenêutica e fenomenologia constituíram momentos heterogêneos de um mesmo “giro”, isto é, expressões diversas de um processo unitário de explicitação e identificação de pressupostos. No livro, o senhor ainda afirma que neste núcleo temático comum se manifesta o mesmo “giro” fundamental daquelas tradições filosóficas para a história do pensamento. Por isso, cabe aqui perguntar: como explicar essa mesma virada para a história da filosofia sob as perspectivas específicas da filosofia analítica e da filosofia fenomenológico-hermenêutica, ou seja, como cada uma realiza essa virada segundo a orientação metodológica e “sistemática” que lhe é própria?

O ponto central da sua pergunta se responde de um modo relativamente fácil. Insisto em que há uma coincidência fundamental nessa virada que diz respeito à centralidade da noção de sentido. Ora, a especificidade da virada ao sentido na filosofia analítica e fenomenológico-hermenêutica se dá tanto na abrangência temática, quanto no aspecto metodológico. Num caso tem prioridade o sentido proposicional (que se quer puramente lógico), no outro há um interesse pela questão do sentido numa dimensão muitíssimo mais ampla (e mais vaga). Por outro lado, a distinção é claramente metódica e se concentra na diferença que há entre a análise lógica da linguagem e a pretensão de um “ver” fenomenológico originário. Poderia agora desenvolver os pontos anteriores, mas prefiro fazer outra coisa: apontar ao que chamo de “elementos transversais” que têm ganhado importância.

Gostaria de lembrar que o livro *A filosofia a partir de seus problemas* foi publicado em 2004, mas que suas ideias básicas provêm da década de 1990. Com efeito, o que está escrito ali é uma síntese de ideias que eu expunha oralmente em aula de modo inconexo. Pois bem, o diagnóstico que se faz nesse livro é válido para o desenvolvimento da filosofia a partir do começo do século XX, mas existem outros fenômenos singulares que terminam sendo decisivos nos últimos anos e com respeito aos quais a simples consideração do *parting of the ways* é insuficiente. Penso, por exemplo, nos movimentos da filosofia naturalizada ou na direção de uma metafísica analítica, bem como na

dimensão alcançada pelo pragmatismo, na medida que a influência cultural norteamericana cresce por motivos óbvios. Todos esses processos implicam mudanças importantes na autocompreensão do que seja e deva ser a filosofia analítica. Todavia, esses processos são simplesmente vividos pela grande maioria dos seus protagonistas e aceitos como óbvios pelas novas gerações de estudantes de filosofia, quando, na realidade, são extremamente peculiares. Falta, pois, uma reflexão histórico-filosófica profunda sobre sua significação. Observe, esse é um caso singular do fato de que a história da filosofia é filosoficamente relevante e que, definitivamente, não se deve estabelecer um corte absoluto entre as considerações sistemática e histórico-filosófica.

Vou me concentrar no fenômeno da filosofia naturalizada, que recebe um impulso decisivo a partir da década de 1950, com Quine, ao ponto de, hoje, poder ser considerado como a tendência decisiva dentro da filosofia analítica anglo-saxônica, ainda que a sua relação com a ideia de filosofia como análise da linguagem seja toda outra coisa que óbvia. Com efeito, pese a sua pretensa ruptura com toda a história da filosofia, a filosofia analítica “clássica” se concebia como análise de linguagem e, por essa razão, de uma forma ou de outra, estabelecia vínculos notórios com a tradição transcendental, ao menos pelo seu carácter de discurso de segunda ordem. Se isso é assim, e pese que inegavelmente a filosofia naturalizada tem um vínculo factual importante com a tradição analítica, continuar falando dela sem mais como “filosofia analítica”, como acontece em qualquer congresso importante hoje no mundo, não deixa de ser digno de nota.

Se, nas suas origens mais imediatas, podemos remontar a filosofia naturalizada à década de 1950, então, sem dúvida, ela afunda suas raízes no século XVIII e é sumamente presente no século XIX. Lembremos do diagnóstico de Fichte em *Die Bestimmung des Menschen*, mantido um século depois por Husserl, em *Cartesianische Meditationen*, segundo o qual são possíveis unicamente duas posturas internamente coerentes; a saber, filosofia transcendental e naturalismo. Na realidade, temos, pois, uma tradição contínua do naturalismo que, pela predominância da filosofia analítica da linguagem, a partir do começo do século XX, tendeu a ser assimilada e subsumida nela, embora possuísse um perfil próprio. Por essa razão, chegou possivelmente o momento de repensar as nossas categorias histórico-filosóficas e, eventualmente, de formular categorias mais gerais e de ver outras como casos particulares das anteriores.

Em suma, quando caracterizamos o desenvolvimento da filosofia do século XX com base no *parting of the ways*, situando de um lado “a” filosofia analítica e a compreendendo como análise lógica da linguagem, devemos considerar essa conceitualização com a suficiente flexibilidade, indicando um movimento predominante, mas que faz parte de um outro, mais abrangente e multifacetado.

Mas, até agora, eu vinculei o programa de uma filosofia naturalizada unicamente à filosofia analítica e, por consequência, a uma vertente do fenômeno do *parting of the ways*. Contudo, a tendência a uma naturalização dos problemas filosóficos também se deixa sentir, ainda, talvez, sem uma força tão avassaladora e com uma certa defasagem temporal na própria filosofia fenomenológico-hermenêutica. A ideia de uma fenomenologia naturalizada é hoje uma possibilidade que atrai crescentes grupos de fenomenólogos, e os que, de alguma forma, resistem a tal tendência não podem deixar de tomá-la em conta e aceitar a necessidade de ao menos um diálogo.

É difícil e arriscado predizer desenvolvimentos futuros, e eu não gosto da posição de guru. Mas aqui, obviamente, há algo importante em curso e que está mudando o panorama que se apresentava no século XX. Eu diria que, no seu conjunto, trata-se do abandono do paradigma transcendental e da ideia do discurso filosófico como discurso de segunda ordem que se impôs como modelo a partir de Kant.

Eu, entretanto, quebro pessoalmente uma lança pela ideia da filosofia como reflexão radical; não redutível a nenhuma forma de saber positivo. A necessidade da filosofia, não menos que seu sentido e função na cultura, está em última instância ancorada na natureza de nossa racionalidade enquanto racionalidade finita.

Todos esses desenvolvimentos nos obrigam a recolocar e ampliar o problema das origens da filosofia contemporânea, mas não o invalida; pelo contrário, esses desenvolvimentos evidenciam a necessidade do problema em função de sua relevância filosófica própria. A filosofia como reflexão radical deve compreender-se (também) a si mesma, e isso implica, também, compreender o seu próprio presente.

4. O senhor desenvolve, desde meados dos anos 1990, o projeto de pesquisa intitulado “Origens da filosofia contemporânea” a partir do qual é proposta a superação da ruptura existente entre “analíticos” e “continentais” para caracterizar a filosofia contemporânea. Segundo a descrição do projeto, os estudos referentes ao

pensamento da segunda metade do século XIX ao início do XX têm revelado que as diferentes tendências filosóficas do século XX, na Europa, surgem de um movimento de ideias unitário, enraizado na filosofia de língua alemã pós-Hegel. No desenvolvimento desse projeto, é inevitável percorrer a tradição neokantiana, âmbito de trabalho em que o senhor se tornou referência no Brasil, pois, sobre o tema, certa é a leitura obrigatória de seu livro, publicado em 2011, *Estudos neokantianos*. Sob esse panorama, convém perguntar: de início, como o senhor avalia a pesquisa brasileira no tangente à tradição neokantiana? Secundariamente, em seu ponto de vista, é possível afirmar que essa tradição foi negligenciada na pesquisa filosófica nacional? Por fim, para o senhor, qual parecer ser, atualmente, o quadro geral de investigação dessa tradição?

Creio que o Neokantismo (NK) é decisivo nas “origens da filosofia contemporânea”, pois é a partir dele que conflui uma importante linha da filosofia alemã do século XIX, e por ele estar na origem comum de ambas as tradições dominantes no século XX. Os neokantianos foram interlocutores privilegiados ou simplesmente mestres de Frege, Husserl, Russell, Heidegger, Schlick, Carnap, os quais retomaram importantes elementos, ao mesmo tempo em que os desenvolveram em novas direções.

O NK é, no Brasil, uma oportunidade acadêmica, mas não tem recebido o tratamento histórico-filosófico que merece. A grande dificuldade é que ele envolve uma enorme quantidade de autores, escolas e tendências que têm uma certa unidade orgânica e que não podem ser plenamente compreendidos de modo isolado. E a isso se soma o fato de que um tratamento adequado do movimento não pode ser intrassistemático, mas pressupõe um bom conhecimento da história da ciência com a qual seus autores estão dialogando.

Em nível internacional, o grande problema é que boa parte dos melhores especialistas em neokantismo são parte de um grupo autorreferente que não sente a necessidade de interlocução com o mundo filosófico atual. Outros esforços, principalmente no âmbito anglo-saxão, têm feito contribuições interessantes em alguns aspectos, mas continuam uma certa tendência geral, já manifestada por Friedman, a buscar inspiração laxa em certos autores para uma reorientação da filosofia contemporânea, notadamente Cassirer. Dito seja de passo, não creio que o livro de Friedman coloque

corretamente o lugar de Cassirer nesse processo e remeto-me à resenha que lhe dediquei já faz alguns anos.

5. Em um artigo recente², o senhor realiza uma preciosa exposição tendo em vista mostrar como a investigação husserliana acerca da crise das ciências europeias, desenvolvida sobretudo entre os anos 1934 e 1937, pode ser compreendida em um horizonte histórico-filosófico mais amplo do que o mero contexto político, social e biográfico de Husserl nos 1930. Nesse sentido, o senhor mapeia o caráter propriamente filosófico da investigação husserliana, vinculando-a ao fracasso do idealismo alemão e à subsequente busca da especificidade da filosofia em face da ciência positiva. O fio condutor desse vínculo seria a influência exercida pelo pensamento de Lotze na filosofia de Husserl, mais especificamente, pela distinção feita por Lotze entre facticidade e sentido. Essa distinção, de modo diverso como compreendeu Dilthey, não busca legitimar o saber “espiritual” e a filosofia no âmbito interno do saber positivo, mas estabelece uma diferenciação profunda entre ciência e filosofia. Diante dessas considerações, gostaríamos de perguntar: seria preciso reconhecer uma influência mais ampla do pensamento de Lotze na fenomenologia, isto é, uma herança que excede a recepção, no interior da lógica, da noção de *Geltung*, e que estaria relacionada ao campo de investigação transcendental da fenomenologia? Ou, de maneira diversa, como parece ter sido o caminho trilhado pelo jovem Heidegger³, a noção de *Geltung*, como apresentada na lógica de Lotze, teria conduzido a investigação do sentido ainda vinculado à lógica (à medida que

² Porta, M. Lotze, Husserl y la crisis de la ciencia europea In *ARGUMENTOS - Revista de Filosofia- UFC*. Fortaleza, ano 15, n° 29, pp. 98-110, jan.-jun., 2023.

³ A referência é o argumento de Jean-Francois Courtine, no texto As investigações lógicas de Martin Heidegger, da Teoria do Juízo à Verdade do Ser. Trad. Alberto Alonzo Munõz. In *Discurso* (27) – USP. São Paulo, 1996, pp. 7-36. Segundo Courtine, os trabalhos da etapa de juventude de Heidegger (GA1) já apontavam para a questão do sentido (*Sinn*). Contudo, influenciado pela filosofia de Lotze, o sentido estava vinculado à lógica, à medida que buscava a validade como meio de elucidação do ser no juízo. Portanto, na primeira etapa de seu pensamento, o sentido, para o jovem Heidegger, é ainda apreendido como “lógica do sentido” ou da “validade”: “a ideia segundo a qual a *Geltung*, a validade, define o modo de ser próprio das proposições e das verdades vem, como se sabe, da lógica de Lotze. Numa nota das *Neuere Forschungen über Logik* (GA, I, p. 23) Heidegger indicava, a respeito da *Lógica* de Lotze que acabava de ser reeditada: sua lógica deve sempre ser considerada como a obra fundamental da lógica moderna [...]. E Heidegger, que até aqui se exprimia como discípulo fiel de Husserl, terminava por acrescentar esta questão, rica em posteridade para seu próprio pensamento: ‘mas logo se coloca a questão: o que é – sentido?’ (GA, I, p. 170)” (Courtine, 1996, pp.16-17).

buscava a validade como meio de elucidação do ser no juízo), em direção à pergunta propriamente fenomenológica pelas condições de compreensibilidade desse sentido lógico?

Cuidado que o trabalho tem dois aspetos de desigual importância. O mais concreto, que só interessa aos especialistas, é marcar a possibilidade de uma antecedente e eventual influência na reflexão husserliana sobre *Krise*. Isto tem relevância menor e pode ser considerado um exercício de erudição vazia e inútil. O decisivo é situar o problema que Husserl aborda em *Krise* no seu adequado horizonte filosófico, pois só nele adquire sua real dimensão. Visto nessa perspectiva, o caso Lotze é meramente um chamado de atenção de que não se está apontando para uma possibilidade vazia, mas que aquilo que está sendo proposto tem embasamento no próprio texto de Husserl.

Contudo, o próprio Lotze é parte de um movimento muito mais amplo que remonta a Fechner e sua oposição entre o ponto de vista diurno e noturno. Esse movimento, em última instância, retrocede às origens da ciência moderna e possui já em Pascal (ciência-existência) uma das suas primeiras expressões. Nesse horizonte eu situo Lotze, que não é o único. Porém, é apenas nele que se deixa registrar essa influência em Husserl. Não encontrei referências similares de Husserl a Fechner, por exemplo, que poderiam estar presentes.

Com respeito à introdução lotzeana da noção de *Geltung*. Quem chega a Lotze por meio do neokantismo, de Frege, de Husserl e, inclusive, de Heidegger, estará tentado a colocar um importante acento na introdução da ideia de *Geltung*. Certamente, com esse conceito, Lotze exerce uma influência decisiva na filosofia posterior. Porém, os meus estudos sobre o *Psychologismustreit* têm me levado a revisar um pouco essas ideias genéricas e cômodas, sobretudo a partir de uma reconsideração do papel de Lotze no *Psychologismustreit*.

É muito pouco sabido que o *Psychologismustreit* percorre diferentes etapas e possui diferentes vertentes. Uma distinção importante para o estabelecimento das etapas é a distinção entre o antipsicologismo normativo, característico de Herbart, e o antipsicologismo de objetos abstratos, característico de Frege e Husserl (e que afunde suas raízes em Bolzano, contemporâneo e interlocutor de Herbart). Pois bem, sobre a perspectiva anterior, Lotze e a sua ideia de *Geltung* exercem certamente influência

decisiva sobre Frege e Husserl no sentido de possibilitar uma versão desontologizada do platonismo, na qual a ideia de validade é essencial para esclarecer o *status* de objetos abstratos.

O que ainda é muito menos conhecido é que, paralelo e correlativo a esse desenvolvimento do antipsicologismo, existe um desenvolvimento da concepção de subjetividade. Herbart é tão importante na lógica quanto na psicologia, sendo fundador de uma psicologia científica de corte naturalista. O seu grande problema é, porém, como conciliar a visão antipsicologista da lógica com a visão naturalista da subjetividade. Essa conciliação implicaria a aceitação de uma consciência normativa originária, eventualmente, de um “eu” espontâneo, algo para o qual a psicologia de Herbart não oferece nenhum lugar.

A mudança de uma psicologia naturalista em terceira pessoa por uma psicologia não-naturalista em primeira pessoa, na qual aparece um sujeito ativo-espontâneo condicente com a ideia de valoração como correlato da ideia de validade, é um feito decisivo de Lotze. Ou seja, é essencial em Lotze não só a introdução da ideia de validade (*Geltung*), mas o fato de que, correlativamente a ela, Lotze possibilita dar um lugar à ideia da avaliação espontânea. O problema da originariedade e da irreducibilidade da consciência normativa, ou seja, em suma, a perspectiva subjetiva, é já em Lotze correlato indissociável e complemento necessário da ideia objetiva de *Geltung*. Claro, para ver isto não se pode ler unicamente a *Lógica* de Lotze, mas a totalidade da sua obra, com especial ênfase na sua visão de mundo em *Microcosmos* e, em particular, nas suas *Lições de psicologia*.

É justamente por essa psicologia que Lotze é um importante antecedente de Brentano, em quem o abandono do naturalismo e da perspectiva em terceira pessoa – por intermédio de uma psicologia descritiva que focaliza na intencionalidade –, possibilitará a ideia de uma consciência normativa originária que jogará um papel essencial para fundar a normatividade lógica e ética.

Caso se atenda ao que acabo de expor, então, sim, corresponde reconsiderar a relação de Husserl a Lotze, até agora, muito pobre e unilateralmente estudada. Que a influência de Lotze em Husserl, e pelos motivos que expus, excede à noção de *Geltung* e diz respeito ao próprio projeto fenomenológico, é algo que posso aceitar. Mas se,

especificamente e em sentido determinado, projeta-se na fenomenologia transcendental, não tenho hoje elementos para afirmar isso e deveria aprofundar a minha pesquisa.

6. O senhor organizou, em 2014, a coletânea *Brentano e a sua escola*, publicada pela editora Loyola. Na apresentação do livro, encontramos a afirmação de que Brentano é “uma figura formadora e aglutinadora”, responsável por influenciar fortemente inúmeros autores do século XX em diversas perspectivas. A fecundidade da obra de Brentano é inegável, ainda mais quando notamos atentamente as influências de seu pensamento naqueles que o seguem. O senhor enumera sete autores pertencentes a essa escola: Edmund Husserl, Alexius von Meinong, Carl Stumpf, Kasimir Twardowski, Anton Marty, Benno Kerry, Thomas Massaryk, entre outros, já que – em suas palavras – essa lista poderia continuar. Dentre os temas centrais da escola de Brentano – os quais o senhor também enumera –, destacamos a teoria da intencionalidade e as relações existentes entre psicologia e filosofia. Nesse sentido, gostaríamos que o senhor falasse sobre outras possíveis repercussões da filosofia de Brentano no cenário contemporâneo. O pensamento de Brentano mantém-se atual nos desdobramentos da relação entre filosofia e psicologia, como a psicologia fenomenológica?

A atualidade do pensamento do Brentano se evidencia em dois níveis. Por um lado, num interesse histórico-filosófico crescente, que já não o considera como mero antecedente de Husserl ou como motivo de citação circunstancial a partir de Heidegger, mas como um autor de valor próprio, e, por outro, na sua vigência nas discussões atuais sobre filosofia da mente, nas quais é um autor decisivo e uma fonte de inspiração de novas propostas. Considero oportuno dizer algo acerca do primeiro ponto.

Uma tendência recorrente na história da filosofia, e que provoca grandes distorções de perspectiva, é a concentração no que poderíamos chamar de os “grandes picos do pensamento filosófico”, considerados com base em sua novidade, e em que se desconhece a importância fundamental dos períodos intermédios fermentais. O caso Brentano é um bom exemplo da importância do que muitas vezes se considera superficialmente como “autores menores”. Uma característica muito marcada do pensamento brentaniano é o questionamento da busca de originalidade com acento na

clareza e na solidez. Brentano é tão importante pelas suas doutrinas específicas, quanto pelo seu estilo de pensamento, francamente realista, empírico e não especulativo. Em tal sentido, ele joga um papel decisivo nas origens da filosofia analítica que, como hoje sabemos, não remetem meramente a Frege e Russell, mas afunda suas raízes no pensamento da Europa central e em suas tendências mais próprias, opostas a linha de desenvolvimento majoritária na Alemanha do século XIX sobre variadas formas.

Por outra parte, quando falamos de Brentano, e justamente pelo rasgo de rigor metódico, devemos pensar numa escola no sentido mais próprio do termo. E com isto não estou me referindo às consabidas figuras como Husserl ou Meinong, mas a um conjunto de pensadores de primeiríssimo nível e cuja influência termina sendo perdida de vista. Lembremos que, em tal sentido, Stumpf, afora de ter sido professor de Husserl, é decisivo para a psicologia da *Gestalt* e o primeiro a recolocar no centro da atenção a questão da relação entre transcendental e empírico, opondo-se, assim, à tendência majoritária de separação absoluta entre psicologia e filosofia por meio da sua decisiva tese de que algo não pode ser transcendentemente verdadeiro e psicologicamente falso. Lembremos, também: 1) que o início da linguística, como disciplina, deve ser localizado em Marty, pensador decisivo para Saussure; 2) que Twardowski é considerado como o fundador da filosofia polaca a partir da qual se deriva uma importante escola de lógica-matemática com grandes nomes conhecidos por todos; 3) que Kerry desloca e explora o projeto de psicologia descritiva na filosofia das matemáticas etc.

7. No artigo “A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger”, publicado em 2004, pela revista *Síntese*, o senhor ressalta que a crítica ao psicologismo “tem um papel decisivo no caminho de pensamento heideggeriano a *Ser e tempo*”. Partindo da constatação de que, após a *Dissertação sobre o psicologismo* e a *Tese de habilitação sobre Duns Scoto*, tem-se um vácuo, cuja reconstrução dos passos, caso existissem nas publicações de Heidegger, seria uma importante tarefa, seu objetivo é tornar plausível o que esse *vacuum* representou do ponto de vista do tema do psicologismo. Nesse contexto e a título de hipótese interpretativa, uma reconstrução daqueles passos “aparentemente inexistentes” não seria possível sob a perspectiva do curso ministrado por Heidegger na Universidade de Freiburg, durante o semestre de verão de 1925, no qual ele analisa a situação da

filosofia na segunda metade do século XIX, expondo o acontecimento decisivo que marca sua interpretação, a irrupção da fenomenologia, bem como as três descobertas fundamentais desta: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário do *a priori*?

Curiosamente esse artigo tem tido uma enorme difusão ainda que, pessoalmente, eu não o considere uma das melhores coisas que escrevi. Eu não gosto dele. Sobre o tema do *Psychologismusstreit*, eu tenho publicado dois tipos de artigos: alguns, extremamente pontuais; outros, que pretendem um certo caráter de síntese. O trabalho que você cita está nesta última categoria. Ora, justamente por isso, ele pode ser superficial em certos aspectos e se limitar a indicar algo sem desenvolvê-lo. Eu deveria reescrever esse artigo para adequar ao que hoje eu sei do *Psychologismusstreit*, mantendo a aspiração de síntese, mas oferecendo uma visão em extremos mais diferenciada.

Com respeito à sua pergunta, concordo com a sua apreciação, mas gostaria de a complementar no sentido de que tenho seguido com certo detalhe o percurso de Heidegger a *Ser e tempo* e considero que, já nesse período, tem muita coisa decisiva que ainda merece estudo. E me chama muito a atenção que, para além da relação com Lotze e Lask, pouco se tenha feito a respeito. Parece que os trabalhos já clássicos têm desestimulado voltar sobre esses textos, mas tem ainda muito para ser dito. Certamente os *Prolegômenos a uma história do conceito de tempo* contêm coisas importantes, mas também *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. Em particular, merecem grande atenção, como momento decisivo de virada, as *Wintervorlesung* de 1919 e, inclusive, os primeiríssimos trabalhos publicados por Heidegger, que são mencionados *an passant*, mas não têm sido estudados em detalhe.

8. Seu mais recente trabalho bibliográfico se destina a lançar uma série de livros destinados à compreensão dos filósofos que integram a tradição, como Kant, ao qual se dedicou a publicação d’*O pensamento de Immanuel Kant*, lançado pela editora Monergismo em abril de 2023, em razão da coleção supracitada. Tal livro, além de explicitar as bases do pensamento de Kant, propicia ao leitor o contato com os pressupostos sobre os quais se erigem as reflexões desse autor: isto é, com os problemas filosóficos que o incitam. Sabidamente, professor, é característica do seu

“modo filosófico de pensar” a reconstrução dos problemas que movimentam um autor como meio indispensável à elucidação das questões levantadas por ele, uma posição que norteia a redação da série intitulada *Introdução ao pensamento dos grandes filósofos*. Essa postura, além de evidenciar o traço hermenêutico do estudo da filosofia, aponta para um meio de, efetivamente, o leitor – do leigo ao especialista – acompanhar, internalizar e empreender novamente as questões filosóficas levantadas pela tradição (e outras além destas – claro). Assim, em contraposição ao meio “usual” de, em livros introdutórios, discorrer-se acerca da filosofia (a exemplo de obras conceituais ou históricas), a série de livros que ora se organiza pretende realizar essa tarefa de modo distinto, singularizado pelo seu modo de encarar a filosofia, como vimos. Sob esse panorama, o senhor poderia nos falar um pouco mais a respeito da coleção? O que o público leitor – entusiasta e acadêmico – pode esperar das publicações vindouras ou da já lançada, no tocante ao que as distingue dos manuais de filosofia e dos livros introdutórios já existentes?

O recente livro sobre Kant oferece uma introdução ao pensamento deste autor para um público iniciante seguindo o modo de abordagem que propõe *A filosofia a partir de seus problemas*, ou seja, dando, para o leitor, grande acento na explicação de qual é o problema da *Crítica da razão pura*, em particular, e da filosofia crítica, em geral. Para isso, parte da tarefa de explicitar o fato de que Kant pressupõe o conceito de ciência clássico, segundo o qual ciência é conhecimento universal e necessário, e, desse modo, interpreta a mecânica newtoniana à luz de tal conceito. Ora, como as leis e pressupostos da mecânica newtoniana não são lógico-formalmente necessários (isto é, não são verdades analíticas que podem ser provadas em base do princípio de identidade e não contradição), a questão é em que se baseia sua universalidade e, principalmente, sua necessidade. Em suma: o problema da *Crítica da razão pura* é um problema “modal”, que consiste em achar uma fonte de necessidade que não seja lógico-formal. Essa fonte de necessidade será fixada no chamado “princípio da unidade originariamente sintética da apercepção”, com o qual se evidencia que a solução ao problema crítico se contém na dedução transcendental. O argumento da dedução transcendental consiste basicamente em derivar uma necessidade de outra, ou seja, derivar a necessidade de uma ordem regular nos fenômenos a partir da relação necessária que esses fenômenos têm enquanto tais com

uma consciência unitária. Observe-se que em todo esse processo eu não parti das definições de analítico-sintético, *a priori* e *a posteriori*, para chegar à pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? Em realidade, quem entende esta pergunta, entende que o conceito de sintético *a priori* é um conceito que contém claramente dois momentos, pois, enquanto sintético, um juízo não é necessário, mas, enquanto *a priori*, é necessário, ou seja, um juízo sintético *a priori* é e não é necessário, ou é necessário e não é logicamente formalmente necessário. Em que se funda, pois, a sua necessidade, senão no princípio de identidade e não contradição?

Ora, se este é o problema central da *Crítica da razão pura*, ele não é o único, e o trabalho coloca grande atenção em distinguir os diferentes problemas e evidenciar suas relações recíprocas. Por exemplo, a questão não é meramente que a razão pura não pode produzir conhecimento na metafísica, mas que, ao intentar, necessariamente cai em contradição consigo mesma (Antinomias). Portanto, trata-se de encontrar a fonte dessas contradições, a fim de restituir a confiança na razão. Isso exigirá a distinção entre fenômeno e coisa em si, que, por outra parte, será decisiva para responder à possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, já que a necessidade que caracteriza esses juízos só pode ser fundamentada enquanto eles se referem aos fenômenos.

Todo o anterior está desenvolvido de um modo extremamente claro e didático, que se apoia generosamente em variados recursos visuais e que acompanha, paulatinamente e por meio de esquemas, os principais resultados do texto, mas com crescente complexidade. Em princípio, o texto pode ser entendido por qualquer leitor atento e, partindo de considerações muito, mas muito simples, vai se tornando gradativamente mais e mais complexo, mas sempre num passo a passo que é fácil de acompanhar.

O livro sobre Kant é concebido como um primeiro volume de uma série que desenvolverá introduções aos autores fundamentais da filosofia, seguindo o mesmo procedimento de colocar um acento especial na clarificação do problema do autor e proceder passo a passo. Nessa série já anuncio mais dois volumes, um sobre Husserl e outro sobre Heidegger. Contudo, eu não quero que essa coleção seja um projeto individual, mas coletivo, e, por essa razão, outros autores estão convidados a participar dele. O próximo volume a sair, em outubro, será sobre Dilthey e estará a cargo de Jonas Madureira.

9. Em seu artigo “Empirismo hermenêutico y racionalidad finita”, a ser publicado em 2024 na revista *Aurora*, você afirma que uma teoria da racionalidade está pressuposta nos diversos modos pelos quais nos relacionamos com a história da filosofia. A teoria de uma racionalidade finita que você desenvolve nesse artigo, trabalho que apresenta um recorte bastante original e até então pouco discutido no Brasil, desenvolve-se a partir de duas etapas: uma teoria da racionalidade hermenêutica e uma teoria hermenêutica da racionalidade, sendo a primeira um passo necessário à elaboração da segunda. Além disso, o seu trabalho se contrapõe a uma suposta racionalidade infinita, que impera nas noções filosóficas de absoluto, nos aspectos concernentes ao divino e às teorias da causalidade presentes de maneira bastante enfática na tradição filosófica ocidental. Em suas palavras, também “é necessário a ela [à racionalidade finita] que haja um universo de possibilidades no qual ela possa transitar de modo gradual e contínuo, e que é o que normalmente se chama de ‘experiência’”, daí o fato de a racionalidade finita ser essencialmente empírica. A expressão que figura no título de seu artigo – empirismo hermenêutico – seria, então, uma espécie de síntese do que está em jogo na concepção de racionalidade que engendra o modo como você concebe o filosofar. Como, então, podemos relacionar os vários eixos de seu trabalho: a proposta de um empirismo hermenêutico aliado ao projeto da teoria da racionalidade finita, as suas reflexões meta-filosóficas, já presentes no livro *A filosofia a partir de seus problemas*, e o trabalho na história da filosofia, cujo tema principal é o *Psychologismusstreit*?

Eu agradeço sua pergunta pois me dá a possibilidade de fazer algumas precisões sobre meu trabalho. Meu trabalho tem sido desenvolvido em três níveis, e eles têm, em sua intensidade, uma sucessão cronológica. Porém, como veremos, tais níveis não são desconexos entre si, pois cada um se apresenta como o consequente desenvolvimento do anterior.

Por um lado, eu tenho desenvolvido um trabalho na história da filosofia que tem como eixo as origens da filosofia contemporânea e no qual o estudo do *Psychologismusstreit* tem merecido atenção especial. Por outro, o meu trabalho na história da filosofia tem conduzido a minha reflexão acerca do modo como a abordo,

distinguindo-se de outros e, por tal caminho, caracterizando-se como uma reflexão que, hoje, poderia ser chamada, para usar um termo da moda, de meta-filosófica (considero que o conceito de meta-filosofia é uma contradição de termos). Neste sentido, *A filosofia a partir de seus problemas* ocupa um lugar central, livro a partir do qual reflexiono sobre o estudo da filosofia e, de modo especial, sobre a leitura de textos filosóficos. Por derivação, vejo-me, assim, conduzido a questões referentes ao ensino da filosofia etc.

Porém, além desses dois planos de trabalho, que estão suficientemente documentados na minha produção, sempre existiu e, com o tempo, existe de maneira crescente, o meu interesse pelo que, em última instância, poderia se considerar como a “teoria da racionalidade”. Esse problema já está presente em *A filosofia a partir de seus problemas*, onde, em última instância, oferece-se uma ideia de racionalidade hermenêutica. Pela dinâmica interna do pensamento, eu tendo a desenvolver essa ideia de racionalidade hermenêutica em uma ideia hermenêutica de racionalidade, isto é, tendo a ampliar e projetar suas consequências a outras esferas de racionalidade, vendo, assim, a primeira como caso particular de uma questão muito mais ampla, referente a todas as formas de racionalidade.

Alguma vez li (creio que foi em Whitehead) que toda boa filosofia parte da experiência e reflete sobre ela. Pois bem, se tem um campo onde você e eu possuímos uma certa experiência, é naquele do estudo da filosofia que compreende atividades várias, tais como a leitura de textos filosóficos ou ensino da filosofia. Aqui, temos uma esfera de experiência, uma *práxis*, que merece ser refletida. Observe, pois está implícito no que foi dito, que eu considero que o movimento reflexivo, característico do saber filosófico, não está limitado a certos temas, mas tem, pela sua própria natureza, caráter absolutamente universal. Importantes problemas filosóficos estão contidos na nossa *práxis* cotidiana de estudiosos da filosofia, não meramente na lógica paraconsistente ou na mecânica quântica.

Como estudiosos da filosofia, lemos e interpretamos textos filosóficos, e a forma como o fazemos pressupõe uma certa ideia de racionalidade. Existem, hoje, no Brasil, duas formas predominantes da leitura de textos filosóficos, a leitura estrutural, a qual fizemos referência, e a reconstrução racional de argumentos, de cunho analítico. Pese as importantes diferenças entre elas, ambas têm em comum um certo proceder “*a priori*” que se expressa em pressuposições tais como a falácia da harmonia hermenêutica pré-

estabelecida, a pressuposição do leitor universal, a ideia de um sujeito transcendental hermenêutico ou a ideia do presente como estalo de eternidade.

Em face dessas formas de leitura, eu proponho uma outra, que denomino “empirismo hermenêutico”, para a contrapor ao “apriorismo” das anteriores, e que parte da ideia segundo a qual a compreensão do texto pressupõe e só é possível mediante a reconstrução de contexto e, portanto, por um trabalho “empírico” que “constrói” o leitor como interlocutor adequado do texto. Deixo constar que a transferência ao plano hermenêutico da oposição apriorismo/empirismo, essencialmente vinculada, na época moderna, ao surgimento da ciência natural, possui uma certa ironia provocativa. Com efeito, nenhum físico, hoje, levaria a sério o programa de uma física *a priori* nos moldes cartesianos, mas na *práxis* hermenêutica tais formas de pensar permanecem vigentes.

A diferença entre o apriorismo e o empirismo hermenêutico remete, em última instância, a uma ideia diversa de racionalidade: infinita, absoluta ou divina no primeiro caso, finita e humana no segundo. A ideia de racionalidade que domina o pensamento a partir da modernidade, mas que atualmente ainda tem expressão, é uma ideia que toma como modelo de ciência as matemáticas, e que se orienta por um certo ideal divino. A crise dessa ideia, a partir da segunda metade do século XIX, levou a uma marcada tendência ao relativismo. Contudo, a mera contraposição entre absolutismo e relativismo não é completa e desconhece justamente o caráter de nossa racionalidade, que não é nem o anjo nem a besta, e que tem como elemento essencial a finitude. Pois bem, se a nossa finitude tem sido objeto de tematização crescente no século XX, essa tematização segue conjuntamente com um certo antirracionalismo. Mas trata-se justamente de, reconhecendo de modo radical a finitude, não simplesmente abandonar todo parâmetro normativo e cair no relativismo mais absoluto, mas explicitar a especificidade de nossa racionalidade como finita ou, se se quer, elaborar de modo adequado a ideia de uma tal racionalidade.

Poderíamos dizer que o que se propõe é voltar a Nietzsche para retomar as suas autênticas alternativas. Num texto fundamental e decisivo, que nem sempre recebe a atenção que merece, *Ensaio de autocritica*, Nietzsche observa que o niilismo é simplesmente o produto de não efetuar plenamente a assunção da morte de Deus. Me parece que essa ideia nietzschiana deve ser transferida do plano existencial para a teoria acerca da racionalidade. A autêntica consequência da morte de Deus, no plano da

racionalidade, não é o relativismo selvagem, mas o pleno reconhecimento, a elaboração positiva, da ideia de racionalidade finita, da nossa, que, em definitiva, é a única que conhecemos. Só assim adquiriremos a maioridade.

Dentro de tal perspectiva, já a própria clarificação da contraposição da ideia de racionalidade absoluta/divina e finita tem uma importância central. Nesse sentido, e só para terminar minha resposta e solicitar a companhia da reflexão do leitor, sugiro que uma racionalidade finita é aquela para a qual existe a possibilidade de erro e falseabilidade; que distingue entre sentido e valor de verdade, tem um caráter processual, é essencialmente erótica,⁴ parte sempre de pressupostos, possui uma visão necessariamente parcial, tem caráter dialógico, é histórica, requer experiência; para a qual é essencial a dialética de conhecer e não conhecer, de entender e não entender, e que implica sempre uma abertura irreduzível a todo algoritmo.

Finalmente, permitam-me observar: eu certamente não creio que a proposta que aqui se está fazendo seja “original”, e, com certeza, algum conhecedor da filosofia da segunda metade do século XIX e do século XX poderá nomear vários autores que, de uma forma ou outra, respondem a tal situação. Mas eu também creio, com Brentano, que a filosofia não deve se preocupar com a originalidade, mas com a precisão e com o rigor no cumprimento das tarefas realmente necessárias.

Recomendações de materiais para conhecer mais do trabalho do Prof. Dr. Mario Porta

Como estudar filosofia? Uma proposta.

Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NXy7w-s0E9w>

Entrevista – O lugar da "Filosofia das Formas Simbólicas" na evolução do neokantismo.

Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3R5rLLxIi1k>

A filosofia a partir dos seus problemas - Live com Mário Porta.

Canal: Caio Souto - Conversações filosóficas.

Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H8lq2e7tS1g>

⁴ O termo *erótica* (ou *lógica erótica*) refere-se ao estudo das questões, isto é, trata-se de um ramo da filosofia dedicado à análise lógica de questões, perguntas e respostas.

Perspectivas Neokantianas - Palestra do Dr. Mário González Porta - PUC-SP.

Canal: IFCH – UNICAMP.

Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q5sJ1R5KALA&t=5806s>

Metodologia da Pesquisa Filosófica - Profº Dr. Mário A. G. Porta (PUC-SP).

Canal: Curso de Filosofia UVA.

Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EbRIFoHsuM4>

Vídeos sobre Kant

https://www.youtube.com/watch?v=jwK_jPQIYwA

<https://www.youtube.com/watch?v=HnusIveI2ks>

<https://www.youtube.com/watch?v=0Phf8R01ZQE&t=4945s>

<https://www.youtube.com/watch?v=pWi0AhAslck&t=1235s>

Curso “A filosofia a partir de seus problemas”

<https://www.youtube.com/watch?v=JF3L0dksFL0>

<https://www.youtube.com/watch?v=Pt-TEm-75-4>

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=418791865775592

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=396981941298563

História da filosofia 2ª aula

Acesso disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4eR0KB3z4Ac>

Palestra sobre neokantismo na Unicamp

Acesso disponível em:

https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=285086593436744

Outros vídeos:

<https://www.youtube.com/watch?v=VKZfgEIuZjs>

<https://www.youtube.com/watch?v=259J9tajMEE>