

## Entrevista com Francis Wolff\*

**Francis Wolff** é professor emérito na *École normale supérieure*, em Paris, é autor de muitos artigos e alguns livros – entre eles *Sócrates, o sorriso da razão* (1981), *Aristóteles e a política* (1991), *Dizer o mundo* (1997), *Nossa humanidade* (2010) e *Por que a música* (2015). Também lecionou filosofia no Brasil, na Universidade de São Paulo, entre 1980 e 1984.

\* Elaboração das perguntas  
e tradução das respostas  
por Caio Souto.

**IPSEITAS:** Em comentário famoso a Georges Canguilhem, Michel Foucault dizia que a filosofia francesa contemporânea poderia ser dividida em duas grandes linhas genealógicas. Uma seria aquela iniciada por Biran, Lachelier e Bergson, a qual se dedicaria ao estudo da consciência, do vivido e do sujeito, e que desembocaria na fenomenologia de Sartre e Merleau-Ponty. A outra, começada por Comte, Poincaré e Couturat, dedicar-se-ia ao estudo da racionalidade, da ciência e do saber e culminaria na epistemologia histórica de Bachelard, Canguilhem, Cavallès e Koyré, tendo como sucedâneo o pensamento do próprio Foucault. Essa divisão suscitou, e ainda suscita, diversas polêmicas. A obra do senhor parece construir um caminho intermediário entre essas duas linhas, já que, por um lado, não se limita a realizar um exame do sujeito e da consciência (embora o faça), aproximando-se mais de um estudo epistemológico a respeito da racionalidade filosófica do Ocidente a partir da história da filosofia antiga, moderna e contemporânea. Gostaríamos de perguntar, em primeiro lugar, se faz sentido para o senhor essa divisão e, em seguida, como o senhor vê a relação de seu próprio trabalho na tradição da filosofia francesa contemporânea de um modo geral.

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Ipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 8-17

**WOLFF:** A divisão entre “filosofia da consciência” e “filosofia do conceito” é, com efeito, clássica e remonta à última página do livro de Jean Cavailles, *Sobre a lógica e a teoria da ciência*. Ela possibilita uma primeira distinção no interior da história da filosofia francesa do século XX. Na maior parte de meus trabalhos (notadamente em *Dire le monde, Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* e *Pourquoi la musique?*) eu pratico uma filosofia do conceito, com a condição de não entender por isso, ao contrário de Cavailles, uma filosofia vinda da lógica e da filosofia da ciência. O que é claro é que eu nunca pratiquei uma filosofia da primeira pessoa (interrogando a consciência), mas sim uma filosofia que se esforça por conceitualizar a experiência (em terceira pessoa). Tal como a concebo, a filosofia se define por três exigências racionais: *interrogar* incansavelmente a experiência: como a criança pergunta indefinidamente *por que?* a seus mestres, a filosofia se interroga a si mesma; *analisar* o que a experiência tem de confuso (distinguir, distinguir ainda!); *esforçar-se por esclarecer conceitualmente* o que ela parece comportar de obscuro e de rebelde ao conceito. E o todo, sob um “regime democrático de divisão das verdades”, supondo sempre um outro com quem dialogar. O conceito nasce da argumentação e esta se enraíza num diálogo real ou imaginário: é nisso que é, antes, uma prática filosófica da segunda pessoa!

Dito isso, quanto às grandes oposições que dividem a filosofia do século XX, é antes mais comum reconhecer a divisão, antes mais operante, entre uma filosofia dita “continental” (mais ligada a grandes doutrinas da história da filosofia) que foi dominada, no século XX, pela fenomenologia (portanto por uma filosofia da consciência), e por uma filosofia dita “analítica” (mais ligada a questões decorrentes das disciplinas não filosóficas), e que foi dominada, no século XX, pela filosofia da linguagem (portanto por uma filosofia do conceito). É verdade que eu sempre tentei ultrapassar

essa oposição; eu também tentei teorizá-la, no “Prefácio” de *Dire le monde*, como duas maneiras opostas de recusar confrontar-se *diretamente* com o “mundo”, ou com a experiência. Certos objetos filosóficos particulares (e este é o caso da consciência ou da linguagem) “fazem mundo”, e nesse sentido são portanto “refúgios” para a filosofia”. Eles lhe permitem não lidar diretamente com as coisas, com os objetos “do mundo”, mas com um objeto que substitui a todos: em vez de filosofia diretamente sobre o próprio mundo e sobre seus objetos, como no pensamento clássico, filosofamos sobre a consciência (do mundo) ou sobre o falar (do mundo). Pois nada seria pensável sem uma consciência, nada seria dizível sem a linguagem. Esses dois objetos fornecem uma ancoragem e uma aposentadoria para a filosofia: duas maneiras de contornar a “morte da filosofia”, condenada, cremos, pelas ciências naturais ou humanas que invadiram progressivamente seu território, desde o século XVIII. Refugiando-se na consciência, ou na linguagem, a filosofia estudava dois “objetos-mundo”, dois meios de totalizar a experiência, toda a experiência humana, de um certo ponto de vista, antes mesmo do que as próprias ciências (naturais ou humanas) estudam tal ou qual objeto de experiência particular. Penso que essa maneira de “salvar” a filosofia era mais característica de uma certa maneira de pensar o devir da filosofia no século XX. Mas me parece que tudo isso está por trás de nós. Os filósofos, sejam eles adeptos da filosofia analítica ou continental, são dados a filosofar diretamente sobre a experiência ou sobre “o mundo”. Ao menos, assim o espero.

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Ipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 8-17

**IPSEITAS:** No Brasil, o departamento de filosofia da USP, onde o senhor lecionou na década de 1980, é conhecido por ter recebido a influência do assim chamado método francês de história da filosofia, que também conhecemos como leitura estrutural. Tal método, aplicado com mestria por Gueroult e

Goldschmidt, e que conheceu algumas variações nas gerações posteriores, é uma ferramenta preciosa para a compreensão dos textos clássicos, mas também apresenta alguns limites, pois pode cercear o exercício livre do pensamento. A leitura dos textos clássicos praticada pelo senhor, sobretudo dos autores antigos como Platão e Aristóteles, sempre busca atualizar as ideias neles contidas, sem desrespeitar o rigor epistemológico necessário à compreensão de seus textos. Como o senhor vê essa relação entre o fazer filosófico e a leitura estrutural da história da filosofia, que é outra das marcas notáveis da filosofia francesa contemporânea?

**WOLFF:** Há muitas maneiras de fazer história da filosofia, quer dizer, de ler os textos clássicos, aos quais devemos voltar incessantemente. Entre essas maneiras, algumas são excelentes, no sentido de que elas nos ensinam alguma coisa de próprio à história e que seja, no entanto, também filosófica – o que não significa atualizado. A expressão “história da filosofia” é, com efeito, uma espécie de oximoro. Como, com todo o rigor, aquilo que é histórico poderia ser filosófico, e assim reciprocamente? Se lemos um texto antigo em sua dimensão filosófica, encontramos nele ideias que podemos admitir, teses que podemos tornar nossas, argumentos aos quais podemos assentir, em suma, levamos a sério sua intenção de verdade. Se lemos um texto antigo em sua espessura histórica, descobrimos nele conceitos explicáveis por sua gênese ou seu contexto, um questionamento “significativo” de uma cultura ou de uma tradição, um modo de pensamento sintomático de um filósofo ou de uma corrente, em suma, nós lhe atribuímos sentidos tanto mais “interessantes” que escapam ao seu próprio objetivo: o do verdadeiro. Quanto mais o texto adquire significação histórica, menos ele deixa de ser portador de verdades. E quando o tomamos em seu âmbito filosófico, toda distância histórica se abole. Eu tentei, em outro de meus

livros, *L'être, l'homme, le disciple*, ultrapassar essa alternativa. Pelo conceito de “figuras filosóficas emprestadas aos antigos”, busquei um meio de fazer filosofia sem nada abdicar das legítimas exigências da história. Tudo se passa como se houvesse *figuras do pensamento* que atravessassem a história. Elas parecem existir para nós num espaço puramente lógico, mesmo si, nós o sabemos, elas só foram possíveis pela e na história; e podemos tê-las por invariáveis mesmo se sua forma de realização é sempre historicamente variável. Melhor: não podemos deixar de tê-las por a-históricas, no momento mesmo em que elas nos parecem filosóficas.

Digamos em outros termos. O conhecimento, nas ciências, se confunde forçosamente com seu estado presente. Isso não ocorre do mesmo modo com a filosofia, que não é o cemitério das ideias abandonadas ou das teorias ultrapassadas, mas um jardim sempre florescente, com a condição de ser fertilizada. A racionalidade filosófica parece imutável, ao contrário da racionalidade científica; mas a perenidade da filosofia paga por sua esterilidade cognitiva: enquanto as ciências não cessam de produzir conhecimentos sólidos, a filosofia não produz nenhum, mas, no máximo, produz conceitos (sempre a revivescer), argumentos (nunca decisivos) e doutrinas em “ismo” (como tantas referências mais ou menos constantes: idealismo/realismo; monismo/dualismo; empirismo/racionalismo etc.).

O desafio, para o historiador da filosofia, é o de se esforçar para ser, ao mesmo tempo, inteiramente fiel (filologicamente) à letra do texto, sendo fiel ao seu objetivo de verdade (quer dizer, a seus conceitos e argumentos). Pois somos tão inteiramente infiéis quando não respeitamos o que há de a-histórico num texto antigo (conceitos e argumentos) quanto quando buscamos a todo preço traduzi-lo para as nossas próprias preocupações atuais. Não penso portanto que

é preciso “atualizar” os textos. Penso que é preciso considerá-los como respostas a questões que têm um sentido para nós, soluções a problemas que podemos compreender. O trabalho do historiador da filosofia consiste, entre outros, em ler os textos a partir dessas questões e problemas, sem o que nós o amputamos de sua dimensão filosófica.

**IPSEITAS:** Seu livro *Nossa humanidade* apresenta quatro figuras do homem que são colhidas a dois autores clássicos da história da filosofia (Aristóteles e Descartes) e a duas correntes do pensamento contemporâneo (o estruturalismo e as ciências cognitivas). Para analisá-las, se não cometemos nenhum engano, o senhor fez uso da teoria kuhniiana dos paradigmas científicos, demonstrando como cada uma dessas quatro figuras assentava-se sobre um fundo epistemológico, o qual poderia ser comparado em seus atrativos e perigos com os outros três, num mesmo nível de análise. No entanto, embora o livro diga em seu início que a preocupação a respeito da questão “o que é o homem?” seja uma preocupação kantiana, aquilo que poderia ser um “paradigma antropológico kantiano” se faz subsumir a alguma das quatro figuras apresentadas. Mas qual seria o lugar de Kant entre essas quatro figuras? Não haveria algum lugar especial a esse autor?

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Ipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 8-17

**WOLFF:** Nesse livro, em vez de filosofar diretamente sobre a experiência (por exemplo: a questão “o que é o ser humano?”), eu filosofo, em segundo grau, sobre a história das ciências, sobre a história da filosofia e sobre a história das ideias: *Notre humanité* (*Nossa humanidade*). O método também é misto: por um lado, interesse-me pelo que é histórico no conceito de humanidade (pensamento antigo, pensamento clássico, pensamento das ciências humanas do século XX, virada cognitivista), por outro lado, examino na história o que resiste à história, figuras típicas e atemporais.

Para responder à sua questão, não creio que haja, nesse livro, um pressuposto kantiano. Eu estudei quatro definições do homem que constituíram uma virada epistemológica e moral essencial em nossa história: a concepção antiga – mais particularmente aristotélica: “animal racional”; a concepção clássica, notadamente cartesiana: “a estreita união de uma alma e de um corpo”; a concepção dominante das ciências humanas e sociais do século XX: o “sujeitoujeitado”; e a concepção mais recente, no novo paradigma cognitivista: “o homem animal como os outros”. Outras ideias sobre o homem, por exemplo religiosas, talvez tenham sido mais duráveis ou mais profundamente ancoradas nos espíritos. Mas a particularidade dessas quatro respostas filosóficas à questão “o que é o homem?” é que elas se apoiam sobre conhecimentos ou teorias científicas (que elas relevam das ciências exatas ou das ciências humanas) e que elas sustentam, por sua vez, normas morais ou sociais. O que me interessa é essa dupla relação: por um lado, com o saber positivo de uma época, que elas permitem garantir, e, por outro lado, com regras ou com valores que elas permitem fundar.

**IPSEITAS:** Michel Foucault, um dos autores mencionados pelo senhor em *Nossa humanidade*, elaborou em *As palavras e as coisas* o conceito de epistémê para definir o conjunto de relações entre os diversos saberes de uma determinada época (entre os quais estaria a ciência) que se formam a partir das mesmas condições de possibilidade, as quais se modificam ao longo da história. O seu livro, por sua vez, prefere o termo paradigma, que parece restringir-se ao âmbito científico, abstraindo-se das regras de formação histórica que Foucault denominou o a priori histórico. Na medida em que os quatro “paradigmas antropológicos” apresentados pelo senhor se ajustam numa mesma possível configuração, é possível dizer que eles se apresentam num nível trans-histórico, ainda que sempre

atualizável em circunstâncias históricas específicas? Poderia ser esse o sentido de uma “utopia cosmopolita”?

**WOLFF:** Diversos trabalhos foram consagrados à eventual relação entre a noção foucaultiana de “epistêmé” e a noção kuhniana de “paradigma”. Para caracterizar as diversas definições do homem, eu empreguei, antes, a noção de “figura”. Eu só emprego a noção de paradigma, em sentido kuhniano, para designar a relação entre as duas últimas definições, que são internas à história das ciências humanas: o “sucesso exemplar” de uma teoria científica que serve, em seguida, de modelo para todas as outras. No caso estruturalista, trata-se da teoria dos “traços permanentes” (Troubetzkoy) na origem da fonologia; no caso cognitivista, o “sucesso exemplar” fundador é sem dúvida a aplicação da teoria da calculabilidade (a tese dita de Church-Turing, um dos fundamentos teóricos do computador) no funcionamento do espírito: todo pensamento tratando das informações (ou manipulando representações) pode ser descrito como um cálculo que, por sua vez, pode ser considerado como uma sequência de operações lógicas efetuadas sobre símbolos abstratos.

Mas, com efeito, e como você o assinalou, minhas quatro “figuras” (e é por isso que eu escolhi essa noção, que tentei conceitualizar no Prefácio de *L’être, l’homme, le disciple*) podem, por um lado, ser lidas como ancoradas na história (da filosofia ou das ciências) e, por outro lado, se ajustar numa ou em diversas configurações transhistóricas. Essa noção de figura. As quatro figuras do homem fazem sistema. Por sua vez, são arquétipos constantes e universais que podem se definir pelo cruzamento de dois critérios. Por um lado: possui o homem uma essência una, constante e universal (é o caso dos dois primeiros, Aristóteles e Descartes), ou não devemos antes falar da irreduzibilidade das diferentes culturas, das histórias e das populações humanas (é o caso dos dois seguintes)?

Por outro lado: tudo o que é propriamente humano pode ser compreendido ou explicado por meio de uma ontologia monista (por exemplo: o homem é um simples ser natural, é o caso da primeira, antiga, e da quarta, cognitivista), ou devemos recorrer a uma ontologia dualista, pela qual o homem possui características irreduzíveis às dos outros seres naturais (é o caso em Descartes, ou na ontologia implícita no estruturalismo)?

**IPSEITAS:** Um dos temas mais tradicionais da filosofia política é a questão da origem da desigualdade entre os homens. Em *Nossa humanidade*, na parte que expõe os atrativos e perigos da figura aristotélica do homem como animal racional, você diz que “a constância, ao longo de toda a História, dos argumentos em favor da desigualdade natural dos seres humanos se deve a essa mesma conjunção recorrente do essencialismo e do naturalismo hierárquico” (WOLFF, F. *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012, p. 215). Se essa conjunção, que a filosofia aristotélica parece não justificar, pode ser compreendida como uma confusão entre a ciência e as circunstâncias epistemológicas em que essa ciência emerge, as quais nem sempre são levadas em consideração, qual poderia ser a tarefa do pensamento filosófico político que quisesse produzir uma crítica a respeito das suas próprias circunstâncias no contexto atual em que vivemos?

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

*Ipseitas*, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 8-17

**WOLFF:** É uma questão das mais difíceis. Não creio que, hoje em dia, o maior perigo sejam as teorias das desigualdades *naturais* – ao menos sobre o plano teórico. Não vejo nenhuma grande teoria científica ou filosófica dominante que parta desse princípio ou o justifique: as teorias naturalistas contemporâneas romperam com certas interpretações da sociobiologia. Penso que a primeira tarefa, não digo a única nem mesmo a principal, para quem quer pensar as

desigualdades e mesmo lutar contra elas, é conceitual: distinguir diferenças”, “desigualdades”, “injustiças”. Todas as diferenças (conceito qualitativo), de “gênero”, de “cultura” etc., não são “desigualdades” (conceito quantitativo); e todas as desigualdades (por exemplo de atitudes, ou de acesso aos empregos, ou mesmo de renda) não são necessariamente injustas: por exemplo, temos a intuição de que a desigualdade de acesso à educação, ou a desigualdade das chances, ou a desigualdade de renda injustificada pela quantidade de trabalho socialmente útil, são injustas. Mas as fronteiras conceituais são sempre difíceis de estabelecer e discutíveis e devem por isso fazer o objeto de uma interrogação incessante em filosofia política. Mas essa é apenas a primeira etapa.

ISSN 2359-5140 (Online)  
ISSN 2359-5159 (Impresso)

**Ipseitas**, São Carlos, 2016,  
vol. 2, n. 2, p. 8-17