

Delmar Cardoso
Paulo Margutti
(Orgs.)



II COLÓQUIO

PENSADORES
BRASILEIROS**S**

Coletânea de textos - 2018



“O Brasil não conhece o Brasil”, diz uma canção. Mas talvez seja o caso de perguntar: O Brasil conhece o Brasil? A filosofia em seus múltiplos contornos tem participado da história brasileira desde seus primórdios. Com o objetivo de olhar para relação nem sempre valorizada entre o Brasil e a Filosofia é que o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE e o Grupo de Pesquisa Filosofia do Brasil (FIBRA) têm organizado os colóquios “Pensadores Brasileiros”. Esta coletânea reúne textos das conferências feitas na edição do colóquio ocorrida em 2018. Naquela ocasião foi apresentada a relação entre Filosofia e Brasil em alguns autores específicos: Machado de Assis, João da Cruz Costa e Dermeval Saviani. Mas também foi discutida a própria relação entre o Brasil e a Filosofia. Eis a explicação para os capítulos inicial e final desta coletânea. Passemos, pois, a apresentar estes textos. Este livro, portanto, quer ser um convite ao diálogo para que o labor filosófico feito no Brasil se deixe questionar por suas raízes e ouse não ser apenas comentário ou erudição, mas se transponha através do conceito e da ação para a afirmação de uma filosofia que seja realmente no Brasil, do Brasil, a partir do Brasil e para o Brasil.



II Colóquio Pensadores Brasileiros

Comitê Editorial da Série Colóquios Pensadores Brasileiros

João Mac Dowell (FAJE)

Elton Vitoriano Ribeiro (FAJE)

Delmar Cardoso (UNICAP)

Carlos Roberto Drawin (FAJE)

José Raimundo Maia Neto (UFMG)

Cláudia Oliveira (FAJE)

Bruno Petersen (FAJE)

Ivan Domingues (UFMG)

Édil Guedes (FAJE)

Paulo Margutti (FAJE)

Pedro Gontijo (Unb)

Evaldo Sampaio (Unb)

José Maurício de Carvalho (UFSJ)

José Crisóstomo de Souza (UFBA)

Lúcio Álvaro Marques (UFTM)



Grupo Fibra – MG

II Colóquio Pensadores Brasileiros

Coletânea de textos
2018

Organizadores:
Delmar Cardoso
Paulo Margutti



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CARDOSO, Delmar; MARGUTTI, Paulo (Orgs.)

II Colóquio Pensadores Brasileiros: coletânea de textos 2018 [recurso eletrônico] / Delmar Cardoso; Paulo Margutti (Orgs.)
-- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

142 p.

ISBN - 978-85-5696-797-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Brasil; 3. Colóquio; 4. Pensadores Brasileiros; 5. Jesuítas; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Introdução	9
Delmar Cardoso	
1	13
Por uma virada prática, nacional, cidadã, na nossa filosofia	
José Crisóstomo de Souza	
2.....	45
O testamento filosófico de Machado de Assis	
Alex Lara Martins	
3.....	62
O Ôntico e o Ágon: o itinerário cruzcostiano e as vicissitudes da história da filosofia no Brasil	
Ângelo Filomeno Palhares Leite	
4.....	86
Pedagogia histórico-crítica de Dermeval Saviani	
Rodrigo Marcos de Jesus	
5.....	115
O que é filosofia brasileira?	
Paulo Margutti	
Autores que contribuíram para essa coletânea	140

Introdução

*Delmar Cardoso*¹

“O Brazil não conhece o Brasil”, diz uma canção. Mas talvez seja o caso de perguntar: O Brasil conhece o Brasil? A filosofia em seus múltiplos contornos tem participado da história brasileira desde seus primórdios. Com o objetivo de olhar para relação nem sempre valorizada entre o Brasil e a Filosofia é que o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE e o Grupo de Pesquisa Filosofia do Brasil (FIBRA) têm organizado os colóquios “Pensadores Brasileiros”.

Esta coletânea reúne textos das conferências feitas na edição do colóquio ocorrida em 2018. Naquela ocasião foi apresentada a relação entre Filosofia e Brasil em alguns autores específicos: Machado de Assis, João da Cruz Costa e Dermeval Saviani. Mas também foi discutida a própria relação entre o Brasil e a Filosofia. Eis a explicação para os capítulos inicial e final desta coletânea. Passemos, pois, a apresentar estes textos.

Abre a presente coletânea o texto “Por uma virada prática, nacional, cidadã, na nossa filosofia”, de José Crisóstomo de Souza, professor da Universidade Federal da Bahia. Trata-se de um texto que mantém o estilo coloquial e retoma reflexões feitas alhures pelo autor. José Crisóstomo de Souza faz uma incursão na história da filosofia brasileira, delimitando nitidamente os dois marcos principais dessa história: o escolasticismo da *Ratio Studiorum*, síntese do período colonial; e o paradigma estruturalista de Victor Goldschmidt, tão presente nos dias atuais. José Crisóstomo propõe um novo paradigma para a filosofia no Brasil, reclamando para ela as qualidades ser *prática, mundana, produtiva e cidadã* ou *civil*. Pois, segundo

¹ Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)

a crítica apresentada por Crisóstomo, a filosofia feita no Brasil ainda se tem caracterizado por um jeito colonizado e dedicado, quase que exclusivamente, ao estilo do comentário.

Em “O testamento filosófico de Machado de Assis”, o professor do Instituto Federal do Norte de Minas, Alex Lara Martins, faz um estudo a partir daquilo que ele chama justamente de “o testamento filosófico” de Machado de Assis (1839-1908): uma carta a Joaquim Nabuco a 19 de agosto de 1906. Nesse “testamento filosófico” aparece a confissão de que Machado lera “desde cedo” o filósofo Blaise Pascal (1623-1662), um autor tão difícil de ser etiquetado, mas que Martins inclui na tradição filosófica do ceticismo. Para Martins, a ficção machadiana não apenas mantém a presença de aspectos intencionalmente filosóficos, notadamente, da filosofia de Blaise Pascal, mas opera, por assim dizer, uma verdadeira descristianização do ceticismo pascaliano.

Ângelo Filomeno Palhares Leite, professor de Filosofia no Setor Privado de Ensino de Minas Gerais, nos brinda com o texto “O *ôntico* e o *ágon*: o itinerário cruzcostiano e as vicissitudes da História da Filosofia no Brasil”. Leite percorre a trajetória filosófica da crítica feita ao historiador da filosofia no Brasil, primeiro aluno de filosofia da Universidade de São Paulo, João da Cruz Costa (1904-1978). Leite observa que a vida intelectual de Cruz Costa se caracterizou por uma espécie de paradoxo ou enigma que vai da glória e reconhecimento ao desvanecimento de sua obra e imagem. Leite ainda ressalta a proposta de Cruz Costa de viabilizar uma aproximação mediada da filosofia europeia à realidade brasileira. Em outras palavras, trata-se de uma filosofia brasileira em diálogo adulto com a tradição filosófica do hemisfério norte. Neste seu percurso à trajetória intelectual de Cruz Costa e à crítica feita ao professor uspiano, Ângelo Filomeno procura elucidar os mal-entendidos e diminuir as extremidades quanto à compreensão do modo como Cruz Costa concebe a filosofia no Brasil.

O professor da Universidade Federal do Mato Grosso, Rodrigo Marcos de Jesus, no capítulo intitulado “Pedagogia histórico-crítica de

Dermeval Saviani”, apresenta uma síntese do pensamento e da trajetória intelectual do filósofo e educador Demerval Saviani (1943-), os quais Rodrigo de Jesus chama justamente como “pedagogia histórico-crítica”. Os dois termos qualificam a pedagogia de Saviani como “histórica” e “crítica” e querem afirmar, de um lado, a condição histórica como único modo do existir humano e, de outro, a consciência de que todo processo educativo está necessariamente inserido em determinados condicionamentos sociais. Há, na pedagogia de Saviani, uma intenção de transformação da sociedade que se inspira na filosofia de Karl Marx, mas o pedagogo paulista evita a utilização do termo “dialética” para qualificar sua pedagogia, a fim de não ser confundido com aproximações idealistas ao marxismo. Rodrigo de Jesus situa o lugar da concepção de educação de Saviani, distinguindo-a das concepções de Anísio Teixeira (1900-1971) e Paulo Freire (1921-1997) e conclui seu texto apresentando uma espécie de guia de estudos para os interessados em pesquisar o pensamento de Demerval Saviani.

Encerra esta coletânea o capítulo “O que é filosofia brasileira?”, assinado por Paulo Margutti, professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, que utiliza a perspectiva do argentino Walter Mignolo e sua intenção em elaborar um pensamento descolonial. Margutti faz um estudo a respeito da relação entre os conceitos de “filosofia” e “universalidade” e critica, oferecendo exemplos específicos em Fichte e Hegel, filosofias nacionais que se apresentam como universais. Ele aplica os termos da relação entre universalidade e filosofia para afirmar que houve, sim, filosofia no período colonial brasileiro, contrapondo-se assim ao parecer do professor Ivan Domingues. Margutti distingue “nacional” de “nacionalista”, e assume a pertinência apenas do primeiro termo. O capítulo faz um apelo à comunidade filosófica brasileira a repensar seu modo de fazer uma filosofia predominantemente dominada por uma cosmovisão europeia, cujo resultado consiste na produção de um pensamento simplesmente “coloniado”.

Este livro, portanto, quer ser um convite ao diálogo para que o labor filosófico feito no Brasil se deixe questionar por suas raízes e ouse não ser

apenas comentário ou erudição, mas se transponha através do conceito e da ação para a afirmação de uma filosofia que seja realmente no Brasil, do Brasil, a partir do Brasil e para o Brasil.

Boa leitura!

Por uma virada prática, nacional, cidadã, na nossa filosofia ¹

*José Crisóstomo de Souza*²

*

Numa visão histórica geral do que tem sido a filosofia brasileira, esta aparece em primeiro lugar como marcada pelo escolasticismo, desde o monopólio colonial da *Ratio Studiorum* até o paradigma estruturalista dos nossos dias, como apresentado no breve texto de 12 páginas, de Victor Goldschmidt, “Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos”. Simplificadamente, o que temos aqui é a passagem de um *magister dixit* (o mestre disse) clássico, aristotélico, a um *magistri dixerunt* (os mestres disseram), aqueles da Coleção Os Pensadores. Nosso trabalho filosófico aparecendo agora até mais canônico, hierárquico, colonizado e, por fim, mais estritamente de comentário, do que no início colonial e escolástico em sentido estrito. Apesar de que, de outro lado, mesmo nesse formato ainda tradicionalista e desnacionalizado, ele se apresenta um pouco mais pluralista e moderno, se não no método (de exame e comentário), pelo lado das referências autorais.

A *lectio* agora, embora sem *disputatio*, constitui-se num exame mais técnico e metodologicamente sofisticado, dos textos das grandes obras,

¹ O presente texto, em estilo coloquial, retoma uma parte - aqui melhorada, acrescida e reformatada - do nosso A Filosofia como Coisa Civil (José Crisóstomo de Souza, *A Filosofia entre Nós*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005).

² Prof. Titular do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, da UFBA, Doutor em Filosofia Política pela Unicamp, com estágios de pós-doutorado em filosofia contemporânea na UC-Berkeley e na New School-NY.

ainda que por um método único e, como me parece, nada filosofante. Técnico e sofisticado, neste caso, em comparação com as “heresias” mais autorais e ensaísticas, mais nacionais, modernizantes ou modernistas, que, ao longo daquela mesma história, têm tentado e seguem tentando subverter o referido monopólio escolástico. Esse é o pano de fundo que pintamos para oferecer, por contraste, a sugestão de um outro paradigma de filosofia, dela como prática, mundana, produtiva, contextualizada, cidadã, que nos livre de nossos remanescentes dogmatismo, bacharelismo e verbalismo, escolásticos e atávicos. Ainda mais prática e civil do que parte da filosofia estrangeira, como a entendo, está tratando de ser contemporaneamente onde ela é efetivamente feita, como, em primeiro lugar, nos países metropolitanos.

Com bota de sete léguas, a narrativa que apresentamos trata muito genericamente das expressões de pensamento filosófico brasileiras. Mas, sobretudo, como crítica do que considero ser a tendência escolástica aí dominante, pelo menos para efeito de cobrar uma mudança, devo admitir de saída que a ênfase vai toda para destacar aquela tendência. E com isso, nesse momento, deixo de dar o devido destaque para o que a ela, em distintas expressões ou correntes, se contrapôs: os esforços de alguma renovação e atualização, mesmo de relativa criação, até de originalidade, pessoal ou nacional. Do sanchismo (de Francisco Sanches), do socratismo, de Mathias Ayres, paulista. Do que poderíamos chamar de um Esclarecimento mitigado ou eclético, não inteiramente empirista e liberal, mas conciliado com a metafísica, sem ruptura definitiva com a herança aristotélica, até o ecletismo e espiritualismo de inspiração francesa, o materialismo em primeiro lugar alemão, o positivismo comteano, o hegelianismo de diversos tipos, o culturalismo e o modernismo nacional-radical. Sem falar no ensaísmo brasileiro, como em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, que compreende o que eu chamaria de variantes de “discursos brasileiros da Modernidade”.

É na sequência desses desenvolvimentos todos que proponho uma virada prática para a nossa filosofia, que encontraria uma de suas formas

de realização no que desenvolvo, mas não aqui, como uma posição filosófica pragmático-poiética.³ Afinal de contas, tanto Sílvio Romero como Cruz Consta, ao examinarem o desenvolvimento das ideias no país e os esforços filosóficos brasileiros, concluem que nossa verdadeira inclinação de espírito seria o pragmatismo, em contraposição à metafísica.

I- Magister Dixit: Ibero-Escolástica, Realismo Dogmático, Ancien Régime da Filosofia

Não há filósofo canonizado de língua portuguesa, com F maiúsculo, integrante do poderoso hagiológico da filosofia, seu Panteão, primeira e segunda divisões pelo menos. Mas tampouco os há de língua romena ou sueca, nem grande filósofo, histórico, australiano, nem japonês, nem chinês (moderno, quero dizer). E por aí já dá para entrever que “grande filósofo” não é coisa que aconteça assim fora de uma certa tradição, contexto ou época, específicos, fora de um acúmulo e até, aparentemente, de uma centralidade de MetrÓpole. Embora talvez devamos, antes de mais nada, parar de representar a filosofia apenas do modo “grão-monádico”, como reduzida a um panteão de filósofos de sistema e assemelhados, rodeados por seus sacerdotes/intermediários, os comentadores, seus *media*. Nestes termos, no caso brasileiro, historicamente, podemos falar em pouca filosofia, de país periférico, dependente e atrasado, caso que imagino mais ou menos próximo, por ex., da Colômbia ou da Indonésia, da África do Sul ou da Argentina, da Turquia ou do México ou Filipinas, ou até de outro tipo de país como a Rússia, a Suécia ou a Austrália. Se país periférico não tem filosofia, no nosso caso teríamos um país sem muito “excedente de pensamento” (tanto quanto sem poupança interna suficiente), e até há pouquíssimo tempo também sem universidade. Com pouca energia especulativa e com pouca tradição de pensamento filosófico - Portugal menos que Espanha, e o Brasil menos que a América Espanhola.

³ Sobre tal posição, ver, por exemplo, meus materiais mais recentes em *Cognitio* (PUC-SP), ns. 13, 16 e 18.

Alguém poderia perguntar, com razão, o que temos a ver com essa história, quando já avançamos tanto (inclusive no estudo da filosofia), e nos modernizamos tanto, e tudo é hoje tão globalizado, quando, a final de contas, somos um país grande e mesmo um grande país. Além do mais, isso é apenas um dado, não é nada que por si comprometa o valor do seu povo, de sua herança, sua cultura, suas virtudes, engenho e originalidade, pelo menos para quem leu Gilberto Freyre ou Darcy Ribeiro. Por fim, a filosofia não nos parece algo assim tão supremo e absoluto, que corresponda a uma essência humana e sem a qual o homem não viva.

Entretanto, dito isso, entendo que, de um lado, podemos falar, no nosso caso, historicamente, não só em pouca filosofia, como também em filosofia pouco civil, que nos chegou de - ou via - Portugal / Península Ibérica. E, ao lembrar assim de escolástica e de regime antigo da filosofia com respeito a nossa matriz ibérica de pensamento, não estou me referindo apenas a uma determinada filosofia, mas a uma “matriz” mesmo. Matriz no sentido de “fôrma” - como influência mais estrutural e estruturante - de um (não) pensar e (não) fazer filosofia, na qual podem vir a “conformarem-se” outras filosofias (que não o aristotélico-tomismo), de fôrma semelhante. Ou podem vir acomodarem-se, como em leito de Procusto, filosofias de outra índole, em grande parte assim tornadas não muito civis, mas antes escolásticas e doutrinárias, quanto ao fazer, e de catecismo ou manual, quanto ao ensinar. Com efeito, na nossa hipótese, trata-se de matriz ou fôrma como modo não só de puro pensar, mas de *fazer* filosofia. E modo em boa medida radicado no nosso *arranjo* cultural, social e histórico, capaz de converter a seu padrão filosofias que por si corresponderiam a fôrmas diferentes (algo talvez parecido com o destino do liberalismo entre nossas elites patriarcais e escravistas, no século XIX). Sem excluir que se possa, além disso, falar aí em “afinidades eletivas”, com filosofias de espírito, no fundo, em alguma medida, semelhante. Enfim, um cenário capaz até de, por sobre isso, fazer a filosofia entre nós repetir-se como farsa, como na imaginada “escola teuto-sergipana”.

Portanto, historicamente, com essa tradição filosófica fraca - mas fôrma forte -, teríamos: 1) filosofia escolástica (quanto ao modo), 2) filosofia pouca (quanto ao desenvolvimento), 3) filosofia pouco civil e *ancien régime* (quanto à sua inserção). E, eu acrescentaria, 4) filosofia “realista dogmática” - algo de que ainda não falei expressamente, mas que tem a ver com pouca filosofia, com dogmatismo e metafísica, isto é, com filosofia não passada pelo empirismo, pelo ceticismo e pelo criticismo modernos. Como veremos, porém, se é mesmo preciso declarar isso, não faço essa enumeração assumidamente reducionista para desconhecer, de outro lado, as virtudes e potencialidades de nossa herança colonial portuguesa e católica, e a riqueza de expressões de pensamento de língua portuguesa, não estritamente filosóficas, das quais só por ignorância não nos orgulharíamos.

Comecemos a esclarecer um pouco mais essas coisas - inclusive a parte da nossa hipótese referente a “realismo dogmático” associado a pouca filosofia, ou significando uma filosofia pouco moderna e não muito civil. “Realismo” (v.g. das categorias gerais e dos valores, não aquele do senso comum) que teria a ver até com uma marca mais geral do nosso espírito, ou relativa falta dele - pois estamos falando de verdadeiros *idola* e hábitos de pensamento. Creio que não chega a ser polêmico dizer que o aristotélico-tomismo, da nossa herança colonial desde a *Ratio Studiorum*, é uma matriz realista e, pelo menos em sentido kantiano, “dogmática”. Junto com metafísica, comprometida com noções como essência e substância, deixando do outro lado, em princípio, por exemplo, o ceticismo e o criticismo, o nominalismo e o empirismo, o idealismo e a hermenêutica. Permanecendo, portanto, com relação ao que é moderno, bem lá atrás, sem nenhum tipo de *Novum Organum* (ela é justamente o velho), tendo como instrumento apenas a lógica formal mais tradicional, não sendo crítica sequer em sentido cartesiano, no sentido de uma dúvida metódica e de um método analítico. Um perfil que corresponde, no plano da ciência, a uma ideia de conhecimento não operacional, sem experimentalismo nem matemática, sem Bacon nem Galileu. No plano mesmo da filosofia, correspondendo a uma tradição contemplativa e não-problematizadora do

mesmo conhecimento, das pretensões de conhecimento de um discurso – do próprio, pelo menos.

Temos assim pintado, então, um quadro de possível sobrevida (eu diria, inclusive, “subterrânea”), entre nós, do modo de pensamento não-moderno por excelência (mesmo que isso não seja sempre, em outros aspectos, um mal). De sua permanência entre nós, sem muito abalo, na Modernidade, *depois* do empirismo e do nominalismo, do epicurismo e atomismo modernos, do ceticismo, de Descartes e também de Kant. Com o que teríamos basicamente saltado por sobre o rompimento histórico com aquele pensamento não moderno, encontrando-nos então, no plano do espírito, na posição de assimilar, em desenvolvimentos não-críticos, as filosofias posteriores, as filosofias críticas e pós-críticas, quiçá mais as filosofias passíveis dessa “redução” ou que com aquele espírito possam guardar alguma afinidade eletiva. Não será esse o caso comum, para dar exemplos, a nosso ecletismo/espiritualismo (de Cousin, já originalmente escolar e dogmático), nosso positivismo comteano (com seu forte arquétipo “católico”), e a nosso marxismo nacional (“positivista” e “dogmático”, também, como se tem dito)? A propósito, como a dialética (alemã) não seria em geral lida aqui em chave pobre, realista e dogmática, dada essa matriz fundante maior e mais originária, matriz que pode ainda, por exemplo, levar a própria noção de crítica a assumir predominantemente entre nós um sentido ingênuo e dogmático, do ponto de vista filosófico? Quanto ao positivismo comteano, já não é ele próprio, em parte e contraditoriamente, uma filosofia-doutrina, de espírito escolástico, e até, literalmente, de catecismo?

Note-se, depois disso, que já temos aqui reunidas talvez as influências *formadoras* maiores na experiência brasileira de pensamento filosófico. Infelizmente, no geral, então, não tão civis, pluralistas e experimentalistas, mais com inclinação doutrinária, e passíveis de conversão/degeneração “escolástica”. E não estou dizendo que essas não possam ser, por outro lado, excelentes filosofias, muito válidas e dignas de estudo, mas que podem ter sido absorvidas em certos “maus” hábitos de pensamento, que,

además, certamente penetraram também nossas práticas e discursos fora da filosofia e da academia - na sociedade, na política, na educação, etc.

Depois disso, poderíamos falar também de realismo, además de escolástica, ou falar de “realismo escolástico”, como parte do próprio espírito do catolicismo mais anti-moderno (como fariam filósofos ligados ao idealismo alemão). E até lembrar as outras metrópoles católicas, além de Portugal, a que associamos os destinos do nosso filosofar. Bem como lembrar a influência mais geral do catolicismo (como matriz) na extração e formação dos nossos quadros de pensamento (conservadores e revolucionários, por igual), e na formação de nossos modos de filosofar, e inclusive na adoção de correntes filosóficas europeias mais contemporâneas. E não estamos formulando aqui, nesse caso tampouco, um juízo geral, de valor, sobre o catolicismo da nossa cultura (que, na minha opinião, tem coisas muito boas), nem muito menos sobre a influência geral da Igreja Católica no Brasil, em parte, hoje em dia, além de culta, mais e melhor do que civil.

Não obstante isso, falando em catolicismo naquele sentido “matricial”, temos a oportunidade de compor aqui um quadro mais amplo de sobrevida de algo de *ancien régime* na nossa metrópole colonial europeia e no nosso próprio país, tanto na sociedade como – *et pour cause* - na vida intelectual. A começar pela ausência e pelo retardamento, pela menor profundidade e ruptura, das chamadas transformações democráticas, em Portugal e no Brasil, não apenas no plano político como no plano social e da cultura, no plano da mentalidade e das relações sociais como um todo - não só no das chamadas relações de produção. A esse respeito, aproveito para, entre parênteses, confessar que a ideia de algo como uma filosofia *ancien régime*, ou melhor, um (mau) *ancien régime* da filosofia, me veio primeiro na imagem de “filósofos com criadas”, a partir da presença da figura da criada não só no ambiente como também no imaginário de importantes filósofos europeus, ainda no século XIX e mesmo no século XX. E, mais amplamente, a partir de uma presença muito subalterna de figuras femininas à sua volta, e, *for that matter*, também de figuras masculinas.

Tudo isso junto com outros arranjos que considero pouco civis, onde incluo, mesmo que de modo menos crítico, o traço sacerdotal e ascético - no ser filósofo e no fazer filosofia. De sorte que, ao falar de “antigo regime”, falta de dimensão civil, hierarquia, etc., na filosofia, diferentemente de quando falo em escolástica degradada, não penso só em Portugal ou Península Ibérica, ou no nosso período colonial e monárquico. Mas penso já em outras matrizes europeias com sobrevida de *ancien régime*, e em outras filosofias, que não a escolástica, em muitos casos ainda metafísicas e grãs filosofias (dogmáticas). De todo modo (e fechando o parêntese), no caso do Brasil, até quase o fim do século XIX, podemos falar mesmo, e no sentido usual, em *ancien régime* e em sobrevida de *ancien régime* (já com o país independente): império, coroa, corte, monarquia, igreja, barões, coronelismo, patriarcado, servidão, elitismo, pouca cidadania, etc.

Minha ideia é que, depois de formalmente ultrapassada a dominância ibérica, católico-escolástica e *ancien régime*, essa matriz social e espiritual pode ter permanecido, mesmo esgarçada e enfraquecida, digamos, como espectro (e não inteiramente como um bem). Principalmente quando, contra ou após esse *ancien régime*, a própria Modernidade se impôs aqui de modo, digamos, imperfeito e pouco civil, predominantemente por vias prussiana, pombalina, positivista comteana e o que mais se queira, deixando sempre no ar um espectro de “má hierarquia” e uma nostalgia “católica” de *ancien régime*. É o caso de lembrar *en passant*, por exemplo, do lugar especial, hierárquico, reivindicado pelos “trabalhadores do espírito” entre nós, bem como lembrar da dissociação do fazer filosófico com relação à vida comum, à esfera pública e à *vita activa*. No extremo caricatural, temos o nosso bacharelismo, nossos “doutores” e nossa vocação geral de “teóricos”, de “clérigos” e de “eruditos”.

Falando ainda de “catolicismo” e de “não modernidade”, porém, faria falta uma alusão a certas transformações (ou melhor, novamente, escassez delas) no plano estritamente religioso, nesse quadro de relativo atraso que se compõe com a Contra-Reforma, o Concílio de Trento, a Inquisição, a escolástica e o monopólio jesuíta da educação - coisas de que a Península

Ibérica se fez, mais do que ninguém, reserva e baluarte. Uma certa ausência de dissenso, de mudança e ruptura marca aparentemente o campo espiritual de um modo geral, isto é, também o religioso. Campo não menos relevante para o nosso assunto do que o estritamente filosófico e científico, com respeito ao desafio do desenvolvimento da filosofia como coisa civil entre nós. Isso já que filosofia, religião, ordem social e regime cultural continuam a se cruzar nos começos da Idade Moderna e, claro, mesmo depois.

Registre-se, então, a ausência na nossa matriz e na nossa formação (além da relativa ausência de Renascimento, de Filosofia Moderna e de Iluminismo liberal), de traços mais nítidos de Reforma protestante e, em especial, do protestantismo radical. Portanto, a ausência também da conquista e da experiência, por exemplo, de certa tolerância e pluralismo modernos (aqueles desenvolvidos em razão dos conflitos de religião, não a “tolerância mediterrânea” a que se refere Camus, que tem mais a ver conosco e com o catolicismo). Ou seja, de modo mais geral, não teria havido aí, com mais força, no próprio campo religioso, praticamente nada de não tradicional e escolástico nos séculos XVI e XVII, nem muito menos antes. Nenhuma daquelas expressões que, mesmo contraditoriamente, prefiguraram, seja na Itália ou na Holanda, na Escócia ou na Irlanda, o pensamento moderno e os novos movimentos religiosos reformistas. Aparentemente, não surge nem se adota aí ninguém querendo começar alguma coisa, em termos de pensamento, romper com a tradição mais estéril e buscar novos pontos de partida - a energia aventureira e o arrojo ibéricos expressando-se, em vez disso, e admiravelmente, na expulsão dos mouros e nos descobrimentos de além-mar.

As implicações da ausência da experiência protestante e do protestantismo radical não se reduziram, contudo, ao predomínio absoluto da escolástica, à (quase) ausência de outras correntes de pensamento, e falta de inquietação nesse campo, como na teologia. O protestantismo radical representaria também um certo golpe na hierarquia e na dependência com relação à mesma, bem como uma transformação nos horizontes da vida do espírito. Como no caso, que nos interessa aqui, do “livre exame” das

Escrituras (com assistência pessoal do Espírito Santo), com relação ao qual o próprio protestantismo vai recuando. E, o que também queremos destacar, como no caso da centralidade da “vida ordinária” como valor: Que o mundo, o século, a vida ordinária e o fazer a ela associado tenham dignidade para o espírito e para seu empenho de conhecimento, não é, portanto, nem haveria de ser, algo posto isoladamente pela nova ideia de ciência de Bacon ou mesmo de Descartes. Nem só pela defesa de Hume dos *common affairs of life*, ou, bem antes dela, pela censura de Montaigne aos homens que acham que pelo uso da razão habitam um mundo diferente. A esse respeito, uma das definições de civil que, na minha opinião, deveria encontrar algum eco no nosso modo de fazer filosofia, é justamente, como se pode ver no dicionário, “reconhecido para fins da vida ordinária” - além de liberto, *et pour cause*, da fôrma escolástica e de todo traço de *ancien régime*.

Antes de passar ao ponto seguinte, no entanto, devo deixar claro que não sou assim tão cegamente moderno, nem muito menos protestante, nem quero desconhecer as qualidades de uma cultura e de uma sociabilidade “pré-modernas” e “católicas”. E quero reiterar, caso isso seja mesmo necessário, que toda essa narrativa histórica, de um assumido reducionismo, quer representar apenas um recurso heurístico, enquanto destinada a contrastar - ou não - com o que se segue. Senão vejamos.

II- Magistri Dixerunt: Modernidade Filosófica entre Nós, Mas nem Tanto. Vs. Vita Activa

Salto agora para um poderoso avanço do trabalho da filosofia entre nós, no Brasil, principalmente nas últimas cinco décadas (apesar dessas dificuldades e limitações atávicas a que tenho aludido), a partir de um desenvolvimento universitário baseado principalmente em São Paulo e depois, eu diria, também no Rio Grande do Sul. (Sem querer com isso negar a existência de trabalhos filosóficos de valor, no país, dignos de nota e

muito relevantes para nós, anteriores ou exteriores a esse desenvolvimento - o que, ao contrário, faço questão de afirmar). Refiro-me a um grande avanço com relação àquele modelo/matriz acima descrito, avanço feito em nome da técnica e do rigor, de um método e espírito de análise, valioso recurso de formação e finalmente algo de “científico” e “crítico” no nosso espírito filosófico: um fazer e praticar filosofia centrado no estudo minucioso do texto e da *démarche* conceitual do filósofo canônico (aquele do “hagiológico”, com F maiúsculo), numa mais que bem-vinda ida às fontes capitais. Em oposição a um estudo mais diletante e menos sistemático, e a um ensino mais doutrinário e sem pluralismo, pouco laico ou livre.

Isso tudo, então, parecendo implicar num corte com as raízes ibéricas tradicionais, com seus modos e representantes, a favor de outras matrizes, as mais centrais e clássicas. Isto é, a favor de um contato direto com o trabalho das máximas Metrôpoles da filosofia na Europa. Estou falando, repito, de filosofia universitária e desenvolvida em programas de pós-graduação, pois a filosofia virou coisa universitária, na Europa, há já vários séculos. O que, como vimos, não quer dizer que fora antes atividade individual dissociada de qualquer comunidade de elaboração - academia, liceu, *stoa*, escola.

Com o avanço de que falamos, a expansão do fazer filosofia europeu que fincou pé e avultou na histórica e gloriosa Universidade de Paris, na Idade Média adiantada, chegou finalmente daí ao Brasil, tantos séculos e desenvolvimentos depois, com o nosso adensamento urbano moderno capitalista industrial e após a intensificação da imigração europeia não ibérica. O que deveu significar um vínculo regular e institucional (para dar lugar a uma necessária transferência de “tecnologia”) com o fazer filosofia, aí onde ela era muito bem feita, ou, melhor, estudada. Em primeiríssimo lugar, a França, nossa natural metrópole cultural e acadêmica, pátria da grande escolástica e do grande racionalismo moderno, bem como do positivismo, da neoescolástica e do espiritualismo dos séculos XIX e XX. Em segundo lugar, depois da França, e em parte via alguns dos gaúchos de ascendência correspondente, a Alemanha. Pois, tratando-se de filosofia, a

alemã tem entre nós um prestígio incontestável (e merecido), podendo-se até falar de uma nostalgia dessa Alemanha como pátria mais verdadeira (espiritual, digamos) da filosofia e do filósofo, nos últimos séculos. Portanto, de um modo geral, escola francesa e matrizes de pensamento alemãs, em ambos os casos magnas metrópoles europeias da filosofia - quer dizer, da filosofia “continental”. Excluída então, em grande medida, a matriz anglo-saxônica (que, sob esse aspecto, decididamente não ganhou a Grande Guerra), exclusão não apenas como pensamento, mas sobretudo como modo ou estilo de fazer filosofia.

De qualquer maneira, filosofia de primeira mão, transplantada assim, universitariamente, para o Brasil, como de fato foi, através de grandes professores franceses, ela poderia agora florescer aqui, no nosso quadro de relativa pobreza, num nível superior ao “natural” do nosso solo, contexto ou tradição. Como se viu depois, se não um projeto de Brasil Grande, pelo menos uma *instauratio magna* filosófica, uma interiorização de procedimentos superiores (através de visitas e programas de intercâmbio). Associada a uma espécie de cancelamento, ou colocação entre parênteses, de outras referências, de nossa realidade (que alguns de nossos pensadores haviam anteriormente tentado enfrentar). Uma cesura que infelizmente chegou a cortar relações com a própria cultura de língua portuguesa, como se fosse penoso batermo-nos com nossa relativa não-centralidade, com nossos limites, com nossas coisas enfim. Cesura acompanhada também de um desinteresse por saber como fazem filosofia outros países semelhantes ao nosso, também sem muita tradição e lastro filosóficos, algo sobre o que eu pessoalmente tenho grande curiosidade. E por entreter com eles, então mais horizontalmente, qualquer relação de interlocução.

Essa virada técnica e acadêmica da filosofia, de que estou tratando agora, consumada entre nós de modo mais conspícuo de umas cinco décadas para cá, representa mesmo algo de extraordinário para um país até pouquíssimo tempo sem universidade. E é de fato, nesse sentido, um autêntico milagre brasileiro (em boa parte simultâneo ao outro, o econômico,

sob a mesma ditadura militar), que sucedeu de alguns anos à sua (da universidade) mais que tardia – mesmo para a América Latina - criação entre nós. Consideradas nossas circunstâncias, é realmente um salto e um atalho, que não seria de estranhar não significasse exatamente um *aggiornamento* pleno e um ganho líquido (pois “fôrmas” e “arranjos” da tradição pesam sobre os cérebros dos vivos), esse passar a fazer um trabalho de tamanha qualidade em tão pouco tempo. Tendo como resultado uma rápida elevação do nosso nível de “assimilação” e de “elaboração” de matrizes europeias de pensamento, pela metodologia da escola francesa de “leitura estrutural” da obra filosófica, de dois historiadores franceses da filosofia – Martial Guérout e Victor Goldschmidt, para ser mais preciso.

Parte importante desse esforço impondo, com muito cabimento, o aprendizado aprofundado de língua estrangeira, isto é, da língua de uma importante tradição filosófica nacional, ocidental e, mais especificamente, da língua da obra clássica ou do autor canônico a ser estudado (pois se trata sempre do estudo de um autor canônico). Eventualmente o inglês e mesmo o italiano, mas principalmente o francês e, certamente acima deste, como para tantos filósofos franceses (tradicionalistas ou vanguardistas), o alemão. Mais do que isso: aquele esforço podendo implicar num vínculo estreito com suas respectivas culturas, pois a ênfase não seria tanto numa dessas línguas enquanto língua franca (como para nós o espanhol e para o mundo todo o inglês), de acesso a uma bibliografia mais vasta e de comunicação num espaço maior de discussão, globalizado, em congressos e colóquios internacionais e revistas estrangeiras.

Quanto a isso, ressalvada a importância do francês (e, na minha opinião, também do espanhol), o mundo ultimamente filosofa e filosofará cada vez mais em inglês, como Foucault chegou a fazer e como Habermas frequentemente faz. A ênfase, estaria antes, entretanto, não na ideia de uma língua franca, mas naquela, também muito válida, de um instrumento para o acesso mais fiel à fonte, à obra no original. Ideia válida mesmo com risco de exageros, especialmente quando o objetivo não for fazer apenas exegese de texto e história da filosofia. Com esses exageros,

da língua instrumento poderíamos inadvertidamente passar a uma língua, digamos, de completa filiação, isto é, de total fixação no universo de pensamento de um autor europeu e mesmo de uma cultura nacional europeia, como por uma espécie de emigração espiritual definitiva. Isso sem falar nos casos, felizmente cada vez mais raros, do uso da língua metropolitana como “código tribal”, até para ostentação forçada e rendição provinciana, uso certamente condicionado pelos traços de *ancien régime* cultural de que tenho falado. E aí, lógico, nada como o alemão (ou o grego), como se tomássemos Heidegger ao pé da letra. De todo modo, se entre Alemanha e França nosso coração balança, a moda do pensamento alemão entre nós, pelo que vimos, está associada à própria influência francesa, influência de uma ideologia francesa caudatária do pensamento alemão, que, portanto, não transpareceria apenas em nossas posições e cacotes positivistas, escolásticos e grã-racionalistas. Poderia estar, por igual, na devoção a Marx (e Freud) tanto quanto na devoção a Nietzsche, na devoção a Hegel e Husserl como naquela a Heidegger. Pois, em se tratando de filosofia, participamos integralmente da reverência francesa aos três Hs e aos três “Mestres da Suspeita”, e, de um modo mais geral, à teoria e ao pensamento alemão “extraordinário” (e tão fecundo) dos séculos XIX e XX.

Pessoalmente, acho a filosofia alemã (além de tudo representada por expressões tão fascinantes) uma das três mais importantes tradições nacionais do pensamento filosófico ocidental moderno. Desconheço outra mais rica ou interessante, outra tão dada a nos descortinar tamanhos horizontes críticos e tão extraordinárias viradas históricas. Contudo, é também aquela expressão filosófica mais difícil, proverbialmente mais obscura e metafísica, reveladora de uma inigualável energia especulativa, expressão inseparável das características e qualidades da língua alemã (até o século passado ainda escrita em “gótico”), que alguns daqueles pensadores se dispuseram exatamente a sublinhar e explorar. Uma língua, além de tudo, na qual é maior a distância entre a expressão comum e aquela erudita, e cujo aprendizado satisfatório é um projeto de vida.

Falo nisso para admirar a curiosa e reiterada vocação alemã da filosofia brasileira (de Portugal e Península Ibérica passamos à Alemanha!), valendo talvez indagar qual a ponte, o que nos une nessa aliança particular: traços de sobrevida de *ancien régime*? algo de *Junkertum*? as dificuldades com a modernidade liberal e com a democracia? a vocação teoricista? a influência teológica e religiosa? Não sei. O fato é que há precedentes e prolongamentos históricos dessa nossa opção preferencial pela *Mitland* (Alemanha e arredores a leste e sudeste), envolvendo uma predileção por vertentes de pensamento capazes de abrigar preciosos elementos críticos. Mas também, em muitos casos, capazes de abrigar elementos pouco civis, que podem, claro, e de forma enriquecedora, ser aproveitados civilmente, mas que não deixam de ter a ver com uma cultura que há pouco ainda se batia por consolidar-se, ela própria, como plenamente civil e democrática.

Não seria só, então, mania francesa mais recente. Pelo menos entre nós a particular influência alemã é coisa bem mais antiga, como se antanho já se intuissem – ou já operassem – as curiosas aproximações entre Brasil e Alemanha que se faziam depois com tanto gosto (com a ajuda do marxismo): retardo do capitalismo, burguesia relutante, revolução abortada, via prussiana, miliatismo, experiência ditatorial de direita, etc. De sorte que, depois da escolástica, do ecletismo e do positivismo franceses, poderíamos falar mesmo de uma surpreendente vocação alemã da filosofia brasileira – uma outra curiosa (nesse caso, felizmente, virtuosa) conexão alemã na América do Sul. Pena que, junto com o patrocínio francês da filosofia alemã (e também da própria), por aquela escola, não seguíssemos, ao reverso, o cumprimento alemão (*v.g.* Nietzsche) ao civilizado e civil *esprit* francês (*v.g.* Montaigne, Voltaire), e que fosse este, então, que os professores missionários franceses mais se tivessem empenhado em exportar para nós.

Não obstante isso – e deixando por um momento de lado essa digressão, precoce, sobre eventuais exageros –, a nova e histórica virada francesa

da filosofia brasileira, de que estamos falando, além de técnica e sofisticada, significou, ademais, e certamente por isso mesmo, um modo de fazer filosofia mais livre e autônomo, mais secular e crítico, mais moderno enfim. Em oposição a um filosofar mais ibérico, conservador e “de direita” – pelo menos em parte, nas últimas décadas, aproximado do Regime Militar de 64, e, em parte da parte, antiliberal, até, em alguns casos, anti-moderno e ultramontano. Um novo modo, assim, livre e pluralista, ainda que talvez envolvendo algum sectarismo contra o pensamento de direita e mesmo liberal, bem como, já dissemos, com relação ao pensamento nacional e nacionalista em geral. E, de par com isso, como acabou sendo, um filosofar sob certa hegemonia de um horizonte marxistizante, ainda que fosse um que não cedia à tentação do ideologismo e do doutrinarianismo, mas que sustentava valores como o cuidado, o rigor e a qualidade da elaboração, no melhor estilo da mencionada escola francesa (e do ideal “teórico” alemão). Isso, quem sabe, até para defender-se à direita (e à esquerda), circunstancialmente, na conjuntura do Regime Militar, com as bandeiras da competência e da técnica (e da isenção), e com o capital (simbólico) da academia em geral e de grandes centros e tradições filosóficos europeus em particular.

Pessoalmente, acho que, por trás disso tudo, o que esse movimento significou mesmo foi uma chegada, ainda a meias, do liberalismo e da modernidade europeia, ao modo de se fazer filosofia no Brasil (sim, o espírito de análise, o livre exame e o pluralismo na filosofia). Embora aparentemente ninguém aí fosse muito liberal, nem protestante, nem morresse de amores, antes o contrário, pelo pensamento filosófico liberal. Mas tratava-se de liberalismo em oposição a uma filosofia mais conservadora e doutrinária, e a uma filosofia de “catecismo” - de manual e de segunda mão. Com o que a virada técnica, moderna e pluralista da filosofia entre nós não teria sido dada pelos nossos liberais (de direita), que, por sua vez, curiosamente, seriam – eles e outros - menos cosmopolitas, internacionalistas, mais nacionalistas, do que essa “esquerda filosófica” tão internacional, digo, tão francesa e europeia.

Tratava-se, antes, de um pluralismo de filósofos e filosofias (o tal “panteão” europeu a que tenho me referido), enquanto objeto de estudo respeitoso, mais do que de paradigmas de fazer filosofia - que pluralismo de paradigma não é coisa de atividade científica que se preze. Em todo caso, tudo isso, como sugerimos, envolvendo ultrapassar finalmente a acanhada tradição/filiação filosófica ibérica (e ibero-americana) e amadorista, em busca do contato direto com uma tradição superior, de cultivo profissional da filosofia. Envolvendo em geral um claro desinteresse, até um verdadeiro isolamento sanitário, com relação a nossa produção nacional, a nossas experiências de pensamento e de espírito, na filosofia, no direito, na teoria social, na ciência, na literatura, na arte, na política. Um isolamento, portanto, não só com relação ao pensamento filosófico nacional e ibero-americano, como igualmente com relação ao conjunto da nossa vida e conjuntura espiritual, e até material. Um exagero - talvez - pouco feliz e pouco “católico”.

Racionalista, pluralista e de qualidade, a filosofia técnica (ou melhor, exclusivamente, a história da filosofia técnica), voltada para o texto capital, deu numa certa sofisticação do trabalho, num certo cuidado com as noções, na formação, entre nós, de especialistas nos filósofos canônicos e até de um indispensável vocabulário filosófico tradutor - clássico, correspondente - de língua portuguesa. Deu em confiáveis traduções e importantes edições, críticas (críticas apenas em sentido, digamos, filológico), em língua portuguesa, coisas de grande valor e até, eu diria, um marco histórico. Tudo isso envolvendo muito esforço, estudo, espírito de rigor, e mesmo virtudes como humildade e paciência. Esse o resultado da admirável disposição dos nossos filósofos de não fazer estudos de segunda classe mas de nível internacional: estudos e comentários e exegeses da filosofia canônica europeia, supostamente de nível europeu. Até melhores do que alguns dos estudos metropolitanos equivalentes, sôfrega e ingenuamente - e muitas vezes mal - traduzidos e publicados por editoras brasileiras, como

grande coisa, mas em muitos casos eivados de equívocos grosseiros de leitura e interpretação, de que nem ficaríamos sabendo se não fizessemos nosso próprio trabalho sobre as fontes.

Certo que, de modo geral, jamais lá fora mostraram maior interesse por esse nosso trabalho de comentadores/historiadores, que tivesse então relevância no quadro internacional, cumprindo papel numa divisão mundial do trabalho filosófico. Trata-se antes de substituição de importação (dependente, por certo), aqui para dentro mesmo. Pois, com tanto desemprego superescolarizado e supertitulado, a Europa já tem especialistas suficientes, às centenas e aos milhares, inteiras divisões e batalhões, fazendo para ela esse tipo de trabalho, sobre sua grande filosofia e sobre seus grandes filósofos históricos. Pela sua qualidade, contudo, nossa produção de uma filosofia de comentários tornou-se um dos setores nacionais mais internacionalmente equiparados. Permitindo até certo desdém, vejam só, pelo filosofar de certas metrópoles (ou quase isso), em outros campos hegemônicas e/ou primeiro-mundíssimas, sociedades muito mais escolarizadas, e até de vanguarda, por exemplo, no campo da investigação científica (como, para nossos satisfeitos historiadores da filosofia metropolitana, Espanha, Austrália ou Estados Unidos).

Creio que há mesmo uma grande importância de contar com um setor de pensamento rigoroso e “liberal” (plural) dentro do nosso país, envolvido com o mais sofisticado estudo direto das fontes canônicas de pensamento filosófico. Mais ou menos da mesma maneira que ter alguns campeões olímpicos em esportes clássicos pode refletir-se favoravelmente no interesse dos jovens por essas atividades, na qualidade geral dos atletas do país, com a elevação de seu desempenho, bem como refletir-se na generalização e no melhoramento da cultura física do conjunto da população não atleta. Um setor interno rigoroso e tecnicamente sofisticado, de língua portuguesa, no campo das ideias e da argumentação, só poderia ter um efeito benéfico sobre o conjunto do desenvolvimento cultural, científico, político, educacional, etc. do país, por mais que a baixa escolaridade geral

e ainda outras condições atrasadas lhe sejam um limite e um emperramento.

Embora, de outro lado, na ausência de uma certa dinâmica e articulação virtuosas, corra-se o risco de fazerem-se aqui estudos de nível internacional de pouca relevância para lá e para cá, sem que o eventual efeito benéfico, mencionado acima, necessariamente se opere. O que significaria antes, acho eu, um “regime antigo” de filosofia, não seu regime civil, se for só isso: ter-se aqui com isso apenas um setor europeu extra-territorializado, satisfazendo as veleidades de segmentos intelectualizados da nossa pequena burguesia ou das nossas elites nacionais, olhos postos na Europa ou em que outra metrópole seja. Quem sabe, apenas mais uma expressão da nossa vocação de “Belíndia”: no caso, filosofia da França (ou da Bélgica mesmo, que somos todos católicos), com escolaridade média da Índia.

Quanto ao que chamo, por analogia, de “livre exame” (do protestantismo, com relação às Escrituras), digo, o acesso direto e livre às fontes, mesmo esse poderia eventualmente perder-se ainda em “escolástica” (e sempre só *história* da filosofia), com uma conversão das obras clássicas em tantos textos absolutos e *autoritativos* (com perdão do anglicismo), dos quais não se poderia sair, com os quais não se poderia dialogar (criticamente), e lá para as tantas tomar liberdades com eles – e fazer *uso* deles. Esse acesso às fontes submetido a um molde escolástico (onde os textos dos grandes pensadores estariam infinitamente acima de qualquer interlocução, crítica e uso), um acesso voltado apenas para a decifração e o comentário, pareceria antes uma multiplicação, como paródia, da figura medieval do insuperável *Magister*, multiplicado em tantos “Aristóteles”, cada um cercado por seus intermediários “oficiais”. Apenas associaríamos mais nomes a Aristóteles, como Descartes, Leibniz, Kant e inclusive Marx (promovido a Grão-Teórico, Maître-à-penser), mas abordando-os sempre e unicamente com a mesma distância absolutamente respeitosa e escolar.

Se se trata de pôr lá fora a “culpa” por isso, eu diria que é talvez que Paris e a universidade francesa foram, como já assinalai, sede da grande

escolástica, e, séculos depois, da neoescolástica, como também do positivismo e do ecletismo. E, por aí, com o “realismo dogmático” da nossa tradição, teríamos, junto com a sacralização escolástica da Obra canônica, também um “positivismo” do texto. Mesmo que eu não tenha o direito nem a pretensão de reduzir “Paris” ou a “universidade francesa” – nem mesmo a Escolástica – a nada disso.

De qualquer sorte, se for de tal jeito, não creio que se possa ver aí propriamente realizado o que chamo de modo civil da filosofia, isto é, ver aí superado seu antigo regime. Teríamos em vez disso apenas um estudo histórico, passivo, dissociado da vida civil ou comum, e uma filosofia não mundana e mesmo ainda diletante, desdenhosa do mundo e dos homens. Permaneceríamos apenas, então, numa filosofia escolar e academicista, onde uma atividade meio, de formação, ou uma atividade inserida numa divisão de trabalho que deveria contemplar outros desdobramentos, em fazer filosofia, tornar-se-ia atividade fim, final, *exclusiva*: formar “pesquisadores” (científicos) de texto, da academia e para a academia, para formar outros “pesquisadores” iguais, e assim por diante, ninguém consumindo nada disso, ninguém lendo ninguém, como infelizmente muitas vezes acontece.

O supostamente novo paradigma ficaria sendo, então, em certo e limitado sentido, democrático, pluralista e crítico, ao sair do registro de doutrina dogmática e dos manuais, mas monolítico e escolástico no método, e, como me parece, incivil na sua inserção social, como se todo o fazer filosofia se resumisse ao destrinchamento literal e passivo da obra clássica (ou promovida a tal), ao comentário escolar do texto canônico. O que poderia ser também, em alguma medida, reflexo do fato de que essa nova experiência da filosofia no Brasil, ainda que tendo algo de positivo por um lado, teve a limitação de se desenvolver, em grande parte, sob o alienante e inibidor, repressivo, do Regime Militar de 1964.

Por outro lado, nesse fazer filosofia apenas como leitura técnica e erudita da obra canônica poderia emergir ainda uma face conservadora até

com relação a outras expressões do próprio pensamento europeu (inclusive do antigo, grego e romano), como se a filosofia fosse mesmo e tão somente - e só nesse espaço devêssemos nos mover - filosofia de sistema (ou como tal ser sempre tomada). De novo a Coleção Os Pensadores, o *ancien régime* da filosofia, os filósofos tomados sempre, por vezes até flagrantemente contra o espírito de sua obra, como matrizes absolutas, diante das quais deve cessar tudo quanto a nossa musa poderia eventualmente cantar.

O próprio Marx aparecendo aí muitas vezes travestido em herdeiro legítimo e verdadeira *Ausgang* (resultado final, saída) de toda essa filosofia sempiterna, determinando, então, a pauta de seu estudo, a jusante, e especialmente a montante, fora de cujo curso não haveria nada digno do nome nem de interesse. Uma representação que nos poderia então fixar num *ancien régime* da filosofia, afastado da ideia civil da filosofia como um discurso mundano em progresso, uma elaboração pública, em boa medida coletiva, numa comunidade aberta. Ou seja, como afastado de coisa ateniense e romana, de significado para a cidade e para as pessoas, de relevância cultural e, pelo menos por esse lado, de sentido prático e mundano. Em vez de viva e pequena, grande e metafísica, viva e pequena.

III- Livre Exame. Filosofia Relevante e Prática. Mundana, Nacional e Democrática

Sem falar no que poderia espreitar de - paradoxalmente - subdesenvolvido na ideia de equiparação/replicação (com relação às metrópoles), se recaída num ser mais realista do que o rei: a ideia de equiparar-se aos europeus em sofisticação e mesmo em dificuldade (e aí onde eles são mais difíceis, como é o caso da Alemanha), mas em geral apenas como comentadores. Pois o fato é que hoje em dia não se estuda nem se faz filosofia só assim, nem na França nem na Alemanha (nem muito menos na Inglaterra, nos Estados Unidos, no Canadá ou na América Espanhola), o que termina

então sendo um jeito muito brasileiro de fazer filosofia, tão sintomaticamente brasileiro, esse fazê-lo quase que apenas como história da filosofia, segundo uma certa escola de comentadores, a de Guérout e Goldschmidt. Afinal de contas, não são só nossos “nacionalistas”, nem são só nossos colegas latino-americanos, que dizem que fazemos apenas história da filosofia. Até surpresos e desconcertados, são também professores de filosofia alemães e franceses - quando não se comprazem simplesmente com a conquista colonial de áreas de influência e mercado. E nisso pode estar ainda envolvida a questão de bom ou mau uso de nossos recursos intelectuais: nossas ainda relativamente restritas energias de pensamento, de elaboração intelectual (elaboração não de ficção nem imediatamente prática), fixadas na tarefa supérflua da história da filosofia europeia...

A permanência, de estrita observância, nesse modelo “técnico”, “científico”, “histórico”, da filosofia, podendo resultar, para nós, em algo semelhante à dominância (tempos atrás, quase exclusiva) do modelo analítico da filosofia para o EUA: rigor, técnica, cientificismo, e pouca ou nenhuma relevância cultural, social ou mesmo acadêmica (ainda que o perfil da filosofia analítica seja em geral, por outro lado, mais horizontal, coletivo, democrático). Como no nosso caso, um modelo seguro, um fundamento seguro, uma verdade dura, o texto. Permitindo aos filósofos imitarem o fazer da ciência, numa forma de juntarem-se aos cientistas, sempre o mais longe possível dos artistas, literatos e críticos. Dos ideólogos, políticos e pensadores sociais e da cultura, dos ensaístas, publicistas e jornalistas. O mais das vezes longe dos cientistas também...

Aí espreitaria possivelmente a ameaça de irrelevância da nossa produção filosófica, ninguém lendo nem dialogando com o que os outros escrevem, nem dentro da comunidade de filosofia, nem muito menos fora dela. Isso tomado em oposição a uma produção pública, aberta, por artigos, numa construção e conversação mais ampla, de seres humanos civis, enfrentando também temas e questões filosóficos do nosso tempo, do mundo, dos homens, dentro de uma certa vida de ideias, na forma de um *work in progress*. A esse respeito, os títulos e subtítulos de nossos livros e

teses, bem como os nomes de nossos encontros e colóquios, mesas e painéis, frequentemente mostram, sem assumi-la, uma tímida vontade, quase sempre recalcada, de fazer de conta que se entra no temático, no nosso tempo, no mundo real, na vida civil.

É certo que – e vale sempre reiterar –, de qualquer maneira, não obstante eventuais e inevitáveis exageros e deformações, o estudo da obra canônica poderá sempre ser um recurso valioso e necessário de formação e até *askesis* (envolvendo paciência e humildade). Não só como exploração do texto, mas como suspensão provisória do juízo e dos motivos pessoais, em contraposição a um “utilitarismo” estreito da filosofia – um apenas e logo servir-se dela, sem estudá-la nem cultivá-la. Esse modelo técnico (de leitura) sendo, além disso, vale sempre lembrar, como recurso escolar de formação, um verdadeiro aprimoramento com relação a práticas muito amadorísticas e pouco cuidadosas, das filosofias de manual e ensaística, um aprimoramento que ainda falta chegar a muitos cantos do país. Um modelo que, portanto, mesmo eventualmente estando em algum lugar exaurido, ainda não esgotou os benefícios que pode trazer para o trabalho da filosofia na universidade brasileira em seu conjunto, nem deve, claro, em parte alguma, ter suas inestimáveis aquisições perdidas. Desde quando se evite – é o que me preocupa – uma fixação estéril e exclusiva nesse passo escolar/formador, no seu molde mais estrito. Embora se possa também duvidar de que, na sua inteireza e ortodoxia, ele sirva sempre, tal e qual, e com exclusividade, para todos os lugares, cursos, níveis e ambientes, onde entretanto pode haver muito bem um jeito decente e muito mais apropriado de se fazer filosofia – também no caso de áreas aplicadas, no ensino secundário e na necessária abertura (não charlatã) aos usos da filosofia na sociedade.

O “entre nós” e o “civil” da filosofia não significam necessariamente um determinado pensamento engajado, ou uma filosofia nacional, continental ou de “terceiro mundo”. A filosofia sendo civil, não sendo história da filosofia, já será sempre suficientemente engajada e nossa, aberta ao que é nosso e a tanta coisa de língua portuguesa. De modo algum trata-se

aqui de qualquer ideia de uma filosofia única, no conteúdo ou no modo de fazer, aquela que por alguma razão compulsoriamente nos caberia, sem pluralismo e na verdade sem filosofia: um pensamento fechado, uma doutrina. Ao contrário, o modo civil da filosofia, como apenas um certo viés, um certo modo, para a filosofia nos nossos dias, não impõe nenhum conteúdo, comporta uma pluralidade de posições e linhas de trabalho, e coexiste ecumenicamente com tantas outras. Como em qualquer país, digamos, civilizado, onde a filosofia nunca é predominantemente, nem muito menos exclusivamente, história da filosofia, comentário ou exegese de textos, interpretação victor-goldschmidtiana de sistemas. Nem é inteiramente isolada do mundo, da vida da sociedade, da cultura e do conhecimento, desinteressada do seu tempo e do seu meio, e voltada exclusivamente para dentro de si mesma e da academia. Nem tampouco é uma corrente só, sem debate, sem infinito pluralismo.

De outro lado, não precisamos negar que o que temos chamado de filosofia, na verdade filosofia ocidental, em suas raízes é coisa europeia mesmo, e, sendo europeia, não vejo por que considerá-la por isso menos nossa – como a nossa própria língua, portuguesa. Além de europeia, em suas fontes canônicas (e se a quiserem egípcia e africana, também, nada contra), ela é ainda, claro, coisa intelectual e elaborada, e é até um certo “luxo” – como a liberdade e como a cultura dita superior. A ideia de uma filosofia civil não implica tampouco no juízo de que alguma filosofia estrangeira estaria aqui necessariamente fora do lugar; embora, por outro lado, questione um fazer filosofia totalmente fora do tempo e do espaço, *sub species aeternitatis*, ou sob o olhar da História ou como Theoria, sempre com maiúsculas.

Não entendo que a realidade brasileira (o que quer que seja isso), tão problemática e crítica como é, nos imponha estreitamente uma agenda filosófica fechada, nem muito menos uma linha única de pensamento, como se estivéssemos condenados (aqui no Brasil e na América Latina) à não-variedade e, ademais da pobreza material, àquela filosófica. A filosofia civil não haveria de ser uma filosofia oficialmente nacional, nem um “sendero”

nem um “brigadismo” (mesmo que só do espírito). Ainda que às vezes professores de filosofia revelem inclinação para essas coisas, para essa opção doutrinária, talvez por acharem que sabem o que é o verdadeiro Bem, que têm um acesso privilegiado à Verdade, e que não estão eles próprios, no seu pensamento, determinados por seus interesses e gostos particulares (e sabe-se lá mais o que), que os coloquem a par com os outros mortais. Assim, não defendo qualquer doutrinário supostamente justificado pela urgência de uma determinada intervenção política, como se não houvesse tempo nem sentido para o estudo e a investigação livres e dedicados.

Dito tudo isso, no entanto, convenhamos que, mesmo sem tal imposição, poderia ser bom que os filósofos se interessassem por contribuir para exorcizar a barbárie que nos assedia (nem que fosse por atenção às condições, inclusive materiais, para seu próprio trabalho e para a vida do espírito), e que tal preocupação não ficasse sempre inteiramente *fora* do seu trabalho filosófico. O viés civil da filosofia pode realmente ter algo a ver com a ideia de um país em construção (civil), ou, com perdão do exagero, em risco de desfazer-se ou de não se fazer.

Depois desses protestos feitos, portanto, não há razão para não darmos vivas aos vários modos de fazer filosofia. Do professor de história da filosofia, comentador de obras canônicas; do dedicado cultivador de um pensador clássico (num projeto para a vida toda ou pelo menos para duas décadas); do erudito que abre à nossa fruição os píncaros do pensamento ocidental (principalmente de seus pensadores mais “extraordinários”), pelo lado, ao meu ver, predominantemente estético; do crítico arresadamente desconstrucionista, que, para ser absolutamente radical, não tem termos de comunicação com um público mais amplo. Do filósofo de expressão mais analítica, cujo investigação pode ter um efeito saneador salutar sobre todo o resto do trabalho de pensamento no país.

Pois creio que o filósofo é hoje inevitavelmente um pluralista também com relação aos diferentes modos de fazer filosofia, e entendendo que é bom que haja pessoas explorando o pensamento em todas as direções e de

formas diferentes, em divisão de trabalho e em complementação recíproca, mesmo que também em compreensível tensão e até conflito. Mas também em diálogo, ecumênica e catolicamente postos em contato uns com os outros, esses diferentes regimes da filosofia.

O filósofo não apenas pode começar o dia pela leitura do jornal como sua “oração matinal”. Pode também, de algum modo, tomar, mais explicitamente ou menos, no seu filosofar, as coisas do tempo e do lugar, seus temas e questões, como ensaio e filosofia temática e aplicada, deixando por um momento de lado a história da filosofia e o comentário escolástico do texto. Não só não creio que o trabalho da filosofia por isso fique necessariamente mais pobre, como estou certo de que os discursos em circulação na academia e na sociedade ficariam decididamente mais ricos. Pois o problema não é que não tenhamos os nossos Descartes, Hegel, Hobbes ou Heidegger (e quem os tem?), mas que nos detenhamos todos apenas no seu estudo passivo e interno, ponto, e gastemos aí todas as nossas ditas energias especulativas.

É certo que não temos filosofia canônica ou clássica na nossa cultura enquanto nacional (porque ainda não a canonizamos, claro). Mas só por isso devemos permanecer exclusivamente no comentário dos Grandes Filósofos, norte-atlânticos, algumas vezes na verdade bem pequenos? Por que não termos, em vez disso, pequenos filósofos relevantes? Não me parece que baste, para uma atividade sustentada pela sociedade, ficar apenas comentando a Coleção Os Pensadores, que lhe caiba apenas repetir a Grã Filosofia – como eu já disse. Mais do que apenas estudos de Grã Filosofia (ou a tal “metida”), em última análise apenas exercícios escolares (pouco relevantes para além de sua dimensão formadora), acho que interessa também que tenhamos estudiosos significativos, acadêmicos interessantes - partícipes, como filósofos, de uma vida de ideias, sobre ciência, política, cultura, linguagem, vida privada, etc.

Certamente precisamos todos continuar estudando – e segundo diferentes abordagens, pois há várias - os filósofos históricos (a começar, se se

quiser, pelos alemães, franceses e ingleses), eventualmente produzindo estudos sobre eles, e, claro, boas traduções e edições críticas de língua portuguesa. Mas podemos também estudá-los menos ociosamente, procurando tomá-los como interlocutores, e, sobretudo, na minha opinião, estudando os grandes enquanto tomamos como modelo os pequenos - pois são esses que podemos mais certamente emular. E, quando o propósito não for fazer história da filosofia, seria o caso de abrir mão do exame exaustivo do clássico, em benefício de uma apropriação não-escolástica dos mesmos, orientado para o seu *uso*.

A esse respeito, entendo que a própria ideia do “fim da filosofia”, isto é, do fim do que tenho chamado aqui de Grã Filosofia - como quer que se o compreenda: decretado pelo empirismo, pelos *philosophes*, pelos jovens hegelianos, pelo positivismo, por Marx, por Nietzsche, Wittgenstein, pelos posudos desconstrucionistas ou quem seja - poderia envolver não apenas o fim de uma certa filosofia (metafísica, filosofia de sistema, filosofia pura e autônoma), como também uma abertura maior quanto aos modos de estudar e de fazê-la.

Onde quer que deva conduzir uma *Ausgang* (resultado, saída) da filosofia clássica, sistema, tradicional - depois da obra do Iluminismo, da ciência moderna, das críticas à Metafísica tradicional, e, sobretudo, na minha opinião, depois do aprofundamento da vida civil e da vida democrática -, entendo que haveria agora chance para um filosofar mais livre e menos pretensioso, até menos obscuro e mais fruível, que isso também é civil. Para além do peso da Grã Filosofia, de sistema, como Ideal, e do peso da “Escolástica”, como real, não teríamos mais, depois do “fim” da metafísica e da filosofia de sistema, a filosofia puramente como *Fach* (que, em alemão, junto com significar matéria ou disciplina acadêmica, traduz-se também, sugestivamente, por gaveta e prateleira).

Depois dos *Führer* e *Maitres-à-Penser* da filosofia, teríamos o fim do fazer filosofia exclusivamente centrado no Autor “divino”, e o fim do *ancien régime* da filosofia e de suas sobrevivências. Que não significaria o fim de um trabalho competente, exigente e estudioso - que isso também é

civil. De sorte que, na conclusão da filosofia clássica e metafísica, numa virada diferente da esperada por alguns, não teríamos a sua substituição por algo como a ciência positiva ou por algo como uma grande Teoria superior, crítica e desconstrucionista que seja, nem teríamos um “fazer-se mundo” daquela grande Filosofia, final, *Gran Finale*. Teríamos apenas um fazer-se finalmente “mundana” - isto é, civil - da filosofia.

A propósito disso, quando faleceram, em datas muito próximas, Mário Henrique Simonsen, Darcy Ribeiro e Paulo Francis, há alguns anos, eles foram evocados, por um entusiasmado âncora de noticiário de televisão, como importantes homens brasileiros de ideias - com evidente exagero em pelo menos um desses casos. Ora, sem querer agourar aqui o falecimento dos colegas, fico pensando quais seriam os nossos filósofos vivos - se algum, e creio que os há - que mereceriam registro semelhante e, de preferência, com mais razão: homens e mulheres brasileiros de ideias. E daí me pergunto se não teria cabimento visar, nos nossos cursos acadêmicos, a formação de “pequenos filósofos não escolásticos”, em vez de apenas “pesquisadores” (na verdade, historiadores, investigadores de problema real algum) da filosofia canônica - frequentemente, como já sugeria um filósofo céptico brasileiro, eternos não-filósofos.

Tomando, isso sim, não só história, mas várias outras maneiras de fazer filosofia, como ensaísmo, filosofia temática, aplicada também, pública, privada. Pois, como já disse, mesmo nossos colegas alemães e franceses (e não apenas filósofos amadores e professores latino-americanos de filosofia) surpreendem-se repetidamente, e isso já é até proverbial, com a nossa timidez filosófica, e nos vêm demasiado presos à história da filosofia enquanto imaginamos estar fazendo filosofia “como na Europa”. Como se, na falta, por exemplo, de Bachs e Beethovens, nos dispensássemos de ter Villas Lobos, Egbertos Gismontis e Toms Jobims, ou como se aqueles bastassem (mesmo nas Metrôpoles) para que não houvesse lugar para esses. Coisa que posso dizer com segurança que temos - na literatura, no pensamento social, no ensaísmo, na filosofia mesmo.

Podemos apreciar nossos trabalhos de filosofia como que de cima, nunca suficientemente densos e pesados em comparação com a filosofia dos clássicos canonizados (da Coleção Os Pensadores, especialmente), ou a de mais norte-atlânticos, dessa vez desconstrucionistas paradoxais e arrevesados. Ou como que de baixo, na sua função, por exemplo, de esclarecer temas e problemas, de acrescentar aos discursos em circulação na academia e na sociedade, tais filósofos profissionais até promovendo de algum modo o acesso da filosofia a um círculo mais amplo (como agora se preocupam em fazer, com a ciência, os próprios cientistas.) Isso, me parece, também implicaria não levar longe demais a ideia de estudar a filosofia pela pura filosofia e sempre de um modo “passadista”. Contemplando, em vez disso, de alguma maneira, para a mesma, uma referência não estreita de utilidade como relevância – acadêmica e cultural, para a ciência e para as humanidades, para a política, a educação, o crescimento pessoal, a sociedade, a vida enfim. Mesmo que isso pudesse envolver risco de alguma perda, se também pudesse, de outra parte, corresponder a certo ganho.

Entretanto, não vejo como seria necessariamente rebaixar o trabalho da filosofia, por exemplo, contribuir de algum modo para, com ela, enriquecer o nível do debate social, cultural, científico e acadêmico. Pois entendo que o papel dela na vida social e cultural é também, ainda que por interpostas mediações, tornar esta argumentativamente mais sofisticada e conceitualmente mais rica, junto com mais inventiva, imaginativa e livre. Sem que a filosofia por isso se meta a mestra da sociedade ou da cultura, já que a sociedade cada vez mais passa inteiramente ao largo da sua “mestrice” e escolhe seus próprios guias, outros, no plano do pensamento, para todos os efeitos práticos, e, mesmo quando esses são filósofos, toma-os numa apropriação muito peculiar e livre.

Adotar uma orientação dessas não significa necessariamente promover o amadorismo, driblar ou dispensar a atividade de formação, implantar o “achismo” pobre e sem argumento, a ausência do trabalho de

conhecer e frequentar alguns filósofos formadores para tomar as falas deles, pelo que possam contribuir para construir a sua. Não significaria deixar de cultivar - e de dar a ler aos nossos jovens - os “clássicos” (e não só da filosofia), que, além de tudo, educam a inteligência, a imaginação e o gosto, e formam aquilo que se chama de “espírito”. Mas pode significar escapar ao receio de não fazer jus à forma absoluta da grande filosofia. Civil já quer dizer, por si mesmo, profissional, competente, legitimada numa comunidade própria, e tendo de algum modo horizonte público. Já quer dizer estudiosa, mesmo que não fechada em si mesma e escolar, escolástica, academicista. Continuará, portanto, sendo um princípio o não sair “refutando” filósofos sem atentar para seu argumento, sem procurar dar conta do que um autor de fato diz, na sua riqueza, com todo o rigor possível, na fluidez em que entretanto opera o discurso filosófico, e sempre segundo o uso que lhe pretendamos dar.

No entanto, seria também o caso, como já disse, até de ousar aceitar alguma perda (no terreno da mera “reconstituição exegética”), para sair da irrelevância, para que a contribuição brasileira na divisão internacional do trabalho da filosofia não resulte de todo dispensável. Mas, sobretudo, para que ela cumpra seu papel na nossa sociedade e na nossa vida do espírito - na vida dos homens. Façamos, nesse caso também, a melhor filosofia “brasileira” do mundo, o que, afinal de contas, acaba sendo uma determinação inevitável, como vício ou como virtude. Ou seja, simplesmente, *façamos* filosofia - o resto vem junto.

O que é mesmo civil na filosofia, então? É a filosofia enquanto cidadã. Para não começar aqui um outro texto, reitero simplesmente que a filosofia (civil) é discurso, *logos*, verbo entre nós. Como entendo, a filosofia (civil) tem a ver com a Cidade, com um certo arranjo e funcionamento sociais, em termos de convivência e de realização humanas, bem como com um espírito de investigação, busca e discussão, de invenção e imaginação. Antes de mais nada, como dirão os dicionários, civil é, também, reconhecido para fins da “vida ordinária”, e a filosofia civil será relevante, *wordly, diessseitige*, mundana, ceterior. Entendo que a filosofia civil é livre,

igual, independente, experimental, horizontal e pluralista. E também urbana, cortês, polida e sem afetação - não será “metafísica” nem “escolástica” nem “ancien régime.”

Civil, não custa nada lembrar, também se distingue de militar, de religioso, de dogmático e de autoritário. Embora militar e religioso também possam e devam ser civis, como a ciência e a academia igualmente precisam ser. Não tenho, portanto, nada contra o religioso, o aristocrático, o militar e o hierárquico, antes pelo contrário, pois tudo isso pode ser civil. Civil, na filosofia, contrapõe-se a “superior”, elitista, autoritário, não solidário, monológico. Mas sem que eu tampouco tenha nada contra o superior e sofisticado, como se preferisse o simplório, o vulgar e o não elaborado.

Por último, e para concluir, sei que alguns poderão achar que o ponto de vista civil, na filosofia, é muito limitado e limitante, senão mesmo anti-filosófico. Ele já foi contraposto ao ponto de vista “humano” (*menschlich*) superior, e como se pudesse resultar na anulação de alguns dos elementos mais ricos e provocantes da filosofia, como aqueles herdados do romantismo e do idealismo alemães. Como se pudesse aniquilar seu elemento, digamos, mais revolucionário e radical - como aquele presente, entre outros lugares, num pensamento francês recente - para uma crítica dos limites de nossa cultura e da nossa política. Poderia até suprimir o encanto e a poesia da filosofia, o que, isto sim, seria o mais lastimável, e resvalar, por fim, para sei lá que pensamento filisteu (sem que eu queira aqui ofender os filisteus).

Sobre tudo isso se poderia dizer muita coisa. Estou convencido, no entanto, de que o ponto de vista civil (do mesmo modo que a vida civil) pode, felizmente, ser ainda de mil maneiras alargado e enriquecido por aqueles elementos todos - também a perspectiva mais crítica - contanto que despojada de pretensões dogmáticas de grã teoria. De todo modo, espero que, se a ideia de um ponto de vista civil (ou *civil turn*) em filosofia tiver que ser rejeitada ou condenada, que isso seja proposto e feito também e sempre, seja na prática como na teoria, civilmente.

*

Voltando agora, ao final, muito brevemente, a uma perspectiva, digamos, dialética, a que acenamos no começo do texto, poderíamos conceber, pelo menos no âmbito da academia, uma nova etapa da filosofia brasileira como uma síntese entre nosso livre ensaísmo, filosófico, como em Tobias Barreto e Raimundo de Magalhães, muitas vezes considerado como ainda amador, anterior à filosofia de comentário uspiana, e o escolaticismo técnico, rigoroso, profissional, do modelo estruturalista-goldschmidtiano que a USP adota, um modelo que tratou de cancelar tudo que fora antes escrito em língua portuguesa. Ou as duas coisas estarão sempre irremediavelmente apartadas?

O testamento filosófico de Machado de Assis ¹

Alex Lara Martins ²

Machado de Assis faleceu aos vinte e nove dias de setembro de 1908 sem deixar descendentes. O seu segundo testamento contava doze apólices de dívida pública, algum dinheiro depositado em caderneta, além de móveis, objetos, livros, tudo legado a sua herdeira universal, a sobrinha-neta Laura. Deixou-nos, todavia, uma grande obra escrita, imaterial, para a qual não forneceu maior orientação de destino além de mencionar que ela pertenceria a seu editor (FRANCO, 2008, pp. 247-253). É difícil saber o que ele escreveria se vivesse bem, mais uma ou duas décadas. Eugênio Gomes chega a esquematizar o seu testamento estético, em que a teoria metafísica do homem apresentava um maneirismo alegórico e mítico, o que permitiu à narrativa dar universalidade às ações e transcender as limitações do tempo histórico (GOMES, 2006, pp. 1097-1120). De maneira geral, a crítica localizou as *Memórias póstumas* como o momento inicial desta perspectiva filosófico-literária de mundo. Contudo, se considerarmos o itinerário de errâncias teóricas da primeira juventude de Machado de Assis, como a adoção das perspectivas cristã, progressista e liberal no fim dos anos 1850 e a perspectiva ecletista do início dos anos 1860, notaremos que o desenvolvimento do seu pensamento ficcional esteve ligado à

¹ Esse texto é uma versão aumentada da conclusão da minha tese de doutorado em Filosofia defendida em 18 de setembro de 2018, na Universidade Federal de Minas Gerais, intitulada “O anjo e a besta – Pascal, Machado de Assis e a descristianização do ceticismo”. Na correspondência, Machado indica José Veríssimo como seu testamenteiro epistolar e indica, “em declaração verbal da antevéspera de sua morte” (MACHADO, 2008-2015, pp. 324-325), que a Academia Brasileira de Letras deva receber os seus livros, papeis e recordações literárias.

² Prof. de Filosofia do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais – Almenara

reflexão sobre a poesia, a política, à moral do drama e o estudo de caracteres, tornando a elaboração das *Memórias póstumas* uma circunstância tardia em seu plano teórico.

O testamento estético, como quer Eugênio Gomes, está relacionado a uma concepção *sui generis* de homem e de mundo, expressa de maneira bastante adequada em uma plataforma ficcional. No mesmo sentido, é possível falar de um *testamento filosófico* de Machado de Assis. Considera-se como testamento a percepção e a transmissão do significado da própria obra, no caso de Machado, vale dizer, os tais significados comportam uma tradição de pensamento que responde a questões filosóficas específicas, daí qualifica-lo como “filosófico”. Resta dizer que o testamento é uma declaração voluntária e pessoalíssima, que nomeia os objetos de transmissão em consideração a um destinatário. O portador dos significados de uma obra imaterial não é a editora nem alguém que detém, por direitos civis, a autoridade circunstancial. Neste caso, os destinatários do testamento são os leitores e os intérpretes, de quem se espera a reconfiguração dos indícios textuais, biográficos e conjunturais do defunto, de modo a prover-lhe novas vidas cultivadas, agora, no domínio da interpretação.

De Machado temos a sorte de encontrar, em sua correspondência tardia, indicações precisas com as quais e, principalmente, contra as quais ele pôde construir uma visão filosófico-literária de mundo. Ele publicou o seu testamento civil em 1896, retificando-o em maio de 1906. Três meses depois, escreveu a Joaquim Nabuco uma longa carta, em que se pode reconhecer o testamento intelectual.

[Rio de Janeiro], 19 de agosto de 1906

Meu querido Nabuco,

Quero agradecer-lhe a impressão que me deixaram estas suas páginas de pensamentos e recordações. Vão aparecer justamente quando *Você* cuida de tarefas práticas de ordem política. Um professor de Douai, referindo-se à influência relativa do pensador e do homem público, perguntava uma vez (assim o conta Dietrich) se haveria grande progresso em colocar Aristides acima de Platão, e Pitt acima de Locke. Concluía pela negativa. *Você* nos dá juntos o homem público e o pensador. Esta obra, não feita agora, mas agora publicada, vem mostrar que em

meio dos graves trabalhos que o Estado lhe confiou, não repudia as faculdades de artista que primeiro exerceu e tão brilhantemente lhe criaram a carreira literária. Erro é dizer, como *Você* diz em uma destas páginas, que “nada há mais cansativo que ler pensamentos”. Só o tédio cansa, meu amigo (...) Também não é acertado crer que “se alguns espíritos os leem, é só por distração, e são raros”. Quando fosse verdade, eu seria desses raros. Desde cedo, li muito Pascal, para não citar mais que este, e afirmo-lhe que não foi por distração. Ainda hoje, quando torno a tais leituras, e me consolo no desconsolo do *Eclesiastes*, acho-lhes o mesmo sabor de outrora. Se alguma vez me sucede discordar do que leio, sempre agradeço a maneira por que acho expresso o desacordo (...) Confessando e definindo a influência de Renan em seu espírito, confessa *Você* ao mesmo tempo que “o diletantismo dele o transviou”. Toda essa exposição é sincera, e no introito exata. Efetivamente, ainda me lembra o tempo em que um gesto seu, de pura fascinação, me mostrou todo o alcance da influência que Chateaubriand exercia então em seu espírito. O estudo do contraste destes dois homens é altamente fino e cheio de interesse. Um e outro lá vão, e a prova melhor da veracidade da confissão aqui feita é a equidade do juízo, a franqueza da crítica, o modo por que afirma que, apesar da religiosidade do exegeta, não se pôde contentar com a filosofia dele (MACHADO, 2015, pp. 121-124).

Embora Machado dedicasse essa longa carta a uma apreciação da obra de Joaquim Nabuco — qual seja, *Pensées détachées et souvenirs*, contendo os *Pensamentos*, *Massangana: souvenir d'enfance* e *L'influence de Renan* —, o seu conteúdo recriava as *memorabilia* em comum, já que Machado fora uma espécie de preceptor de Nabuco. Recebendo-o dentro das associações e dos meios intelectuais durante a década de 1860, provavelmente indicou ao pupilo o que julgasse filosoficamente adequado para a sua formação. Em artigo publicado no *Diário do Rio de Janeiro*, em de 1865, o jovem crítico de 25 anos sugeriu ao menino poeta de 15 que o estudo da língua e dos modelos deveria aperfeiçoar a obra vindoura, como que estivesse a indicar certas leituras. Quintino Bocaiúva e Machado de Assis eram, na visão de Nabuco, “o Castor e Pólux dos meus quatorze anos” (ARANHA, 2014, p. 119),³ isto é, guias intelectuais. Em carta aberta à imprensa, Nabuco não admitia o título de poeta,

³ Segundo a mitologia grega, Castor e Pólux eram gêmeos de Leda. O pai de Castor era o humano Tíndaro e o de Pólux, Zeus. Após a morte do irmão, Pólux pediu a Zeus que oferecesse a ele o dom da imortalidade, pelo que foram os irmãos transformados na constelação de Gêmeos, uma das referências para os navegadores.

pois pretendia mesmo alistar-se “nas fileiras dos mais mediócrs apóstolos do positivismo” (MACHADO, 2008, p. 81). Não foi uma coisa nem outra: seguiu a vocação do pai e deslumbrou-se com outras influências: primeiro Chateaubriand, Lamartine, Pelletan — mais lidos pela geração de Machado — e Ernest Renan, coetâneo da geração de Nabuco; depois Pitt, Spencer e Baggehot, o grande constitucionalista inglês (NABUCO, 1999, pp. 25ss.). Aliás, o próprio Nabuco aproximou as figuras de Renan e Machado em sua biografia intelectual (NABUCO, 1999, p. 71). Além de Pascal e Renan, a carta-testamento apresentava outras referências, como o Eclesiastes, Platão, Locke e Schopenhauer.

Esta carta é o indício com o qual se pode reconstituir as referências intelectuais de Machado e de sua geração, e encontrar um eixo comum ao redor do qual as questões filosóficas possam ganhar inteligibilidade. Embora a carta não tivesse sido publicada em jornais — para o arrependimento de Machado —, é provável que tenha circulado em seu meio intelectual, tanto que é lembrada, pelo próprio missivista, como a “carta de 19 de agosto de 1906” (MACHADO, 2015, p. 277).⁴ A minha tese é que este eixo teórico é a filosofia pascaliana, que faz girar as outras engrenagens de pensamento (individual e coletivo). Adaptada ao contexto brasileiro, a filosofia — ou a figura — de Pascal foi importante para a solução ecletista a desafios de ordem política, religiosa, econômica e estética, como podemos notar de maneira mais aproximada na biografia de Nabuco.

Deslumbrados com a interpretação cética realizada por Cousin, que casava no jansenista o dualismo entre o progresso científico e o cristianismo, Monte Alverne e Gonçalves de Magalhães, por exemplo, propuseram as teorias salvacionista e romântica que conciliavam a cultura originária e a civilização ocidental, cânones católicos e ajustes anticlericais. O Pascal de Cousin sintetizava o próprio movimento das teorias filosóficas em passagem — o materialismo, o racionalismo, o ceticismo e o misticismo — que o método ecletista descrevia tirando de cada um aquilo que julgasse

⁴ Sobre a circulação desta carta: “era melhor que lá tivesse saído” (p. 161), afirma Machado em referência à carta e ao *Jornal do Comércio*. Em 27 de março, Mário de Alencar afirma estar “relendo aquela sua carta ao Nabuco” (p. 183).

de melhor proveito. Machado esteve imbuído de igual espírito, ainda mais após as leituras de suas três Bíblias da mocidade: Chateaubriand, Pelletan e o próprio Alverne (este figurava como uma espécie de patrono nacional do romantismo filosófico). As principais polêmicas da juventude — a filosófica, contra Joaquim Serra; a religiosa, contra o monsenhor Pinto de Campos; a literária, contra Joaquim Macedo — foram tentativas de harmonizar, ecleticamente, aqueles princípios e outros. Essas polêmicas permitem responder à questão de *como* a geração de Machado de Assis teve contato com a filosofia pascaliana.

O volume de recepção do pascalianismo no Brasil pode ser aferido recorrendo-se aos periódicos de interesse filosófico que por aqui circulavam, disponíveis ao leitor, para consulta, na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.⁵ Durante a década de 1850, o nome Pascal, por exemplo, é referido quase 3 vezes mais do que o nome Descartes. E se fizermos uma análise qualitativa das citações, confirmaremos o modo ambíguo e eclético das intenções referenciais, que tomavam Pascal ora como espiritualista (cristão, tradicionalista) ora como materialista (cético, progressista). Ao redor desses periódicos vivia uma intelectualidade disposta a publicar e debater as suas ideias, mesmo que o seu público, restrito e endógeno ao próprio círculo intelectual, desconfigurasse um pouco do “sistema” literário, tal como proposto por Antonio Candido.

A primeira polêmica foi induzida por Paula Brito no jornal *A Marmota*, em 1858, por meio de um desafio: produzir um ensaio filosófico sobre uma versão do problema de Molyneux, qual seja, se um cego congênito, após conquistar a visão, poderia discernir as formas dos objetos utilizando apenas este sentido. O mote adicionava um elemento moral: se o cego congênito era mais feliz do que alguém que perdera a visão. A referência imediata da disputa teórica é Monte Alverne, que acabara de retornar ao púlpito, cego pela amaurose, um “inspirado por Deus”, nas palavras do próprio Machado, “mas infeliz” (MACHADO, 2015, p. 980).

⁵ Acesso disponível em <<https://bndigital.bn.br/>> e <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>.

Gonçalves de Magalhães o considerava o epígono do romantismo; Sílvio Romero, o primeiro filósofo brasileiro digno do nome; e Porto Alegre via nele “o justo, o santo, o consagrado (...), o homem de Pascal, o elo inteligente e progressivo daquela cadeia humanitária” (PORTO ALEGRE, 1858 *Apud* DURAN, 2010, p. 123).

Alverne era tido como o introdutor do ecletismo espiritualista no Brasil, embora a historiografia contemporânea tenha dados para desmentir essa hipótese. Inspirado por esta corrente de pensamento, Machado ensaiou sobre a tese de que o cego congênito é mais infeliz por três motivos: em primeiro lugar, porque ele não pode explorar totalmente o mundo, ou seja, porque percebe menos dados, também adquire menos conhecimento. *Mutatis mutandis*, da epistemologia até a ética, um sentido a menos pode significar menos felicidade. Em segundo lugar, a privação de parte significativa das ideias simples originadas do órgão visual empobrece a representação mental de ideias complexas, que podem ser combinadas pelas faculdades da imaginação e da razão. Portanto, do ponto de vista qualitativo, um sentido a menos significa a impossibilidade de se contentar com as belezas do mundo. Em terceiro lugar, se considerarmos este mundo um efeito ou manifestação da existência de Deus, então não podemos formar uma ideia exata da divindade, pelo menos não em comparação com alguém que possuiu, um dia, todos os sentidos (MACHADO, 2015, pp. 981-986).

Embora a discussão ocorresse em termos tipicamente lockianos, é mais razoável imaginar que Machado consultasse os compêndios de filosofia acessíveis durante a década de 1850, especialmente aqueles de inspiração ecletista, largamente divulgados nos periódicos, como as *Lições de Filosofia* de Laromiguière, o *Manual de filosofia* de Ponelle (ambos arremedados pelo *Compêndio de Filosofia* de Alverne), e o próprio *Curso de História da Filosofia* de Cousin, disponível em tradução de Antônio Pedro de Figueiredo, o “Cousin fusco”. Portanto, não estranha Machado considerar-se, já na polêmica dos cegos, um ecletista espiritualista, capaz de manejar e conjugar conceitos e escolas filosóficas díspares, por exemplo,

as tentativas de provar a existência de Deus a partir da realidade física e de conciliar a tese racionalista das ideias inatas e a tese empirista da aquisição das ideias pelos sentidos:

[N]ão somos nem espiritualista puro, nem materialista; harmonizamos as doutrinas de ambas as escolas e seguimos assim em ecletismo com o qual nos damos às mil maravilhas.

Quanto ao reconhecimento de Deus em suas obras, repetimo-lo, o cego de nascerença não pode conceber uma ideia exata, clara, perfeita da divindade; isto não quer, porém, dizer que ele não possa ter dela ideia alguma, pois, como dissemos acima, equilibramos com mais perfeita harmonia o espiritualismo e o materialismo (MACHADO, 2015, p. 984).

A segunda polêmica esteve relacionada a uma tentativa de conciliar uma perspectiva literária sobre a religiosidade e uma perspectiva liberal sobre a política. Machado investiu contra a folha católica *A Cruz*, entre 1864 e 1865, polemizando diversos temas religiosos com o monsenhor Pinto de Campos, um tradicionalista ultraconservador. Machado acusava a impiedade do clero brasileiro, ironizando, à maneira de Pascal, a moral casuísta e as suas relações pouco ortodoxas com o poder secular. E mais: chegou a defender a “antibíblia” de Ernest Renan contra a decisão do Gabinete Português de Leitura, que seguira a sugestão de Pinto de Campos de censurar a obra, o que levou Machado a recorrer a Pascal:

Estou plenamente convencido de que as iras do clero, as injúrias dos livros e dos púlpitos tiveram grande parte no sucesso obtido pela obra de Renan. Neste ponto é impossível deixar de reconhecer que os refutadores foram de uma inépcia sem nome. Toda a gente quis ler o livro do Anticristo, e as edições foram sucessivamente esgotadas.

Todos sabem o que são essas injúrias e doestos, em completa oposição com a brandura evangélica. É coisa velha, e eu receio repetir uma observação de cabelos brancos.

“Começai, diz Pascal, por lastimar os incrédulos, que são muito infelizes; só se poderia injuriá-los no caso de que isso lhes servisse; mas, pelo contrário, faz-lhes mal” (MACHADO, 2015, p. 202).

A terceira polêmica encerrou uma motivação estética igualmente conciliatória: Machado estava a buscar, junto aos teóricos da *Revue des deux mondes*, reduto dos ecléticos espiritualistas, um princípio formal com o qual pudesse julgar as obras dramáticas de românticos e realistas independentemente dos critérios de escola. Machado pensava o teatro tanto como plataforma edificante para o público como quanto um gênero artístico autônomo em relação à filosofia política e à moral. A polêmica foi contra a posição de Macedo Soares, segundo a qual o drama era produto do liberalismo econômico, sendo a competição entre escolas a medida que alavancaria a qualidade das produções artísticas e, por conseguinte, aperfeiçoaria ou retificaria o gosto e a moral do público (SOARES, 1861, pp. 1-2). Para Machado, membro do Conservatório Dramático, a medida deveria ser a própria crítica teatral, alinhada à estética contemporânea, isto é, aos teóricos da *Revue*, que defendiam uma dramaturgia de caracteres como critério de avaliação estético. Neste caso, julgava-se verificando a concordância entre os preceitos da escola, qualquer que ela fosse, a definição contrastiva dos tipos e a construção de uma psicologia verossímil aos acontecimentos, de modo a se perscrutar algo da própria natureza humana, finalidade última do fazer artístico.

As minhas opiniões sobre o teatro são ecléticas em absoluto. Não subscrevo, em sua totalidade, as máximas da escola realista, nem aceito, em sua plenitude, a escola das abstrações românticas; admito e aplaudo o drama como forma absoluta do teatro, mas nem por isso condeno as cenas admiráveis de Corneille e de Racine.

Tiro de cada coisa uma parte, e faço o meu ideal de arte, que abraço e defendo (MACHADO, 2015, p. 1020).

O estudo de caracteres e a busca por uma linguagem que explicasse e dramatizasse a natureza humana foram assunções típicas do moralismo francês. Em todo caso, os textos ficcionais e não ficcionais de Machado passaram a adotar, a partir da década de 1870, o vocabulário pascaliano: o tédio, divertimento e a distração, tais como ocorrem na carta-testamento,

os infinitos que se tocam, o abismo e as alternativas ao salto da fé, a reclusão e a vivência do pecado, a graça e a desgraça humanas, a antropologia do anjo e da besta. A confissão de que “desde cedo” lera Pascal deve ser ligada ao complemento da discordância — “alguma vez me sucede discordar do que leio” —, que dá sentido ao testamento filosófico enquanto legado de uma visão de mundo pessoalíssima. Por isso, além de tentar responder *como* Machado e sua geração tiveram contato com a filosofia pascaliana, temos de lidar, ainda, com as seguintes questões: (1) Na cartatamento, o adjunto adverbial “desde cedo” refere-se, mais ou menos, a *quando*? (2) *Qual* é a relação entre o pascalianismo e o desenvolvimento da ficção machadiana?

A primeira questão possui um caráter biográfico, podendo ser respondida de maneira imprecisa. Supõe-se certo cristianismo agostiniano nas poesias da década de 1850, o ensaio atribuído por Cousin a Pascal (PASCAL, 1970, pp. 1629-1688) pode ter sido uma das fontes para os protagonistas ingênuos dos primeiros contos, embora a primeira citação direta, salvo engano, tenha ocorrido em 1863, nas páginas de *O Futuro*: “*Os extremos tocam-se, dizem. Eu, de mim, acho que é uma verdade...*” (MACHADO, 2015, p. 98) Essa é uma referência a um importante fragmento de Pascal em que se descreve a desproporção humana diante dois infinitos (PASCAL, 2005, pp. 78-86). A primeira menção a Pascal ocorre no ano seguinte, no *Diário do Rio de Janeiro*: “é isto o que eu deploro; é esta alteração dos princípios segundo as regiões, que faz dizer com Pascal: *Plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Verité au deçà des Pyrénées, erreur au delà!*” (MACHADO, 2015, p. 119). É nessa época que Machado abandona a crítica teatral, desiludido, mas com os saldos de uma concepção literária vinculada, como vimos, ao moralismo francês e de uma concepção universalista e negativa do ser humano.

A segunda questão é a mais desafiadora e exige algumas ressalvas. No caso de Machado, pode-se estabelecer um caminho lógico de pensamento, com fases distintas, que revelará o processo da descristianização. A distinção proposta de datas não é tão rígida quanto gostaríamos. Por

isso, ela deve ser entendida como um modo didático de lidar com algumas *tendências* de pensamento. Os recortes temporais representam acontecimentos ou aspectos literários e biográficos relevantes. São inflexões, mais do que uma progressão linear, que ocorrem antes em função do processo de amadurecimento intelectual do que de uma reviravolta radical em sua visão de mundo. Para tanto, é positivo recorrer aos diversos gêneros textuais nos quais tocou a pena machadiana, de sorte a enfatizar as preferências e os expedientes de cada época. Além do mais, o fato de Machado nunca ter sonhado ser filósofo não deve desabonar uma tese que parece dizer o oposto, isto é, que a sua ficção apresenta traços intencionalmente filosóficos. Aqui vale o rigor acadêmico, a busca por uma bibliografia idônea e a força da imaginação, que, se não nos abre a porta da verdade, ao menos nos deixa próximos da verossimilhança.

O primeiro período foi compreendido entre 1855, ano das primeiras produções poéticas, e 1864, quando arrefece o pulso liberal do jovem escritor. Até o final da década de 50, ele se acomodou ao ecletismo espiritualista, conferindo ao artista a condição transcendental da aquisição de verdades. Até o fim da década de 1850, a maior parte da produção artística de Machado concentrou-se naquilo que se pode denominar poesia religiosa, isto é, um gênero poético em que o artista, e apenas ele, acessava as verdades metafísicas, as quais, por meio de algum tipo de inspiração divina, seriam transmitidas em forma de versos. Algo semelhante ocorrera com a sermonística e a apologética cristã, das quais as principais figuras, segundo Chateaubriand, foram Bossuet e Pascal. Por aqui, tínhamos o Monte Alverne, mas o púlpito já não comunicava o efeito da transcendência a seu público. Para essa geração de poetas metafísicos, valia a tese tradicionalista de Chateaubriand e de Magalhães, segundo a qual este tipo de ação era possível para o gênio poético cristão. A moral religiosa, quando atravessada pela inspiração poético-literária realizaria o “espírito de um povo (...), o desenvolvimento do que ele tem de mais sublime nas ideias, de mais filosófico no pensamento, de mais heroico na moral, e de mais belo na natureza” (MAGALHÃES, 2004, p. 283).

Os dilemas políticos e religiosos foram os fatores relevantes dessa fase. Se o artista estava numa posição privilegiada quanto à aquisição de verdades, como e a quem ele devia transmiti-las? A resposta nesse momento dirigiu-se para a conciliação entre a ética cristã católica e a moralidade liberal. É gradual o processo que o leva a oferecer outra resposta aos limites e à tarefa do artista, até meados da década de 1860. A polêmica religiosa mostrava a discordância contra o cristianismo conservador (Chateaubriand) e o avanço para o cristianismo progressista (Pelletan) e desmistificado (Renan). Os eventos mais significativos do final desse primeiro período são o engajamento no jornalismo político, decorrência natural dos relacionamentos então adquiridos, e a participação ativa na cena dramática da época, quando Machado tomou contato com o repertório francês e se alinhou a pressupostos teóricos da estética moderna, por exemplo, o estudo de caracteres e a relação triádica entre a autoria do drama, a performance dos atores e a recepção do público. Esses pressupostos teóricos foram então mobilizados para que se interpretasse, compreendesse e modificasse as práticas político-sociais. Ao perceber que a ética cristã e a vivência liberal eram inconciliáveis, Machado abandonou, pouco a pouco, a primeira em favor de valores progressistas e burgueses estranhos ao ambiente sagrado.

Importa-nos entender como ocorreu a inflexão do pensamento machadiano no seu contexto intelectual. Em qualquer época encontramos vestígios liberais no texto. Mas a solução espiritualista abafava parcialmente o ideal liberalista de conceder à razão humana total controle na esfera política e social. De lá para cá, as doutrinas metafísicas, quaisquer que fossem, passaram a ser alijadas do espaço público de debate, embora pudessem ser conservadas, ainda uma vez, na intimidade. Com essa ressalva, Machado entendeu que o papel social do escritor deveria ser laico, porque é público. A mudança de avaliação sobre a vida intelectual do país segue a mesma medida. Os textos de 1858 e 1859 ainda apresentavam resquícios da doutrina espiritualista, sobretudo aquela erigida por Victor Cousin e remodelada por Monte Alverne e Gonçalves de Magalhães. Ali

Machado qualificava os literatos políticos de “apóstolos do pensamento e da liberdade (...), novos Cristos da regeneração de um povo” (MACHADO, 2015, p. 987). Na década seguinte, essa qualificação perde, pouco a pouco, o sentido de ser, primeiro nas crônicas e nas críticas, em seguida, na própria ficção.

A conversão ideológica junto a Ribeyrolles e Pelletan foi o primeiro fator relevante que concorreu para a descristianização. Do liberalismo Machado recolheu a tese da inadequação entre a pessoalidade do ato religioso e a publicidade pressuposta nas obrigações políticas. Então a fé passou a se restringir ao ambiente doméstico, dissociando-se da função social do artista. Esse deveria submeter-se ao escrutínio público através da crítica edificante. O sentido de “originalidade” exigido do artista não é tanto aquele dos românticos, que apontava para a busca heroica da identidade nacional num passado remoto. A originalidade exigida apontaria para a direção oposta, para o futuro, para o que é novo e não é imitação. A crítica se estabeleceu, pois, como a mediadora entre o trabalho do artista e o público.

Ao misturar, em política, monarquismo e liberalismo, o pietismo cristão do jovem literato foi gradualmente substituído por uma visão sóbria do espaço ficcional, onde os personagens também deviam cumprir alguns requisitos da literatura moderna. O envolvimento de Machado de Assis na cena dramática foi, portanto, o segundo fator relevante para o processo de descristianização. Ele ocupou todas as posições possíveis relacionadas ao teatro, de leitor de folhetins até censor no Conservatório Dramático. O contato com o repertório teatral francês fomentou a sua preferência pela moral burguesa em ascensão. Em sua maior parte, os contos são estruturados em triângulos amorosos cujos vértices têm suas personalidades contrastadas. O narrador costuma empreender um estudo crítico de caracteres a partir de um dilema moral, estratégia literária comum aos chamados moralistas. A solução a esses dilemas passa de uma avaliação positiva da realidade social e da possibilidade de atitudes éticas e da consciência de uma vida justa, na primeira fase, para uma perspectiva cada vez

mais suspensiva e negativa da vida social, como se os próprios dilemas vencessem as suas possíveis soluções, fazendo emergir daí uma espécie de ceticismo aporético.

Para existirem, os pobres e os agregados buscam conciliar, por meio do cálculo, a faculdade de influência e autoridade dos ricos e o interesse egoísta pela ascensão social. O progresso e a civilidade seriam projetos mundanos. Artista e crítico estavam desincumbidos da formação do público em geral. Para Machado de Assis, o caráter edificante de seu projeto literário se manterá, pelo menos, até o final da década de 1860, com prejuízo do aspecto místico da doutrina romântico-espiritualista. A moralidade cristã, presente em contos, críticas e poesias até meados da década de 1860, se submeterá então à nova moralidade burguesa. Com efeito, o volume dos textos em prosa ultrapassa e deixa na poeira o volume de textos poéticos. E ambos abandonam, pouco a pouco, a doutrina cristã, muito em função de leituras como Ernest Renan, que realizava uma exegese bíblica secularizada.

O segundo período da juventude é o mais desafiador para os machadianos que buscam compreender, na linha hermenêutica de Silviano Santiago, “a obra de Machado de Assis como um todo coerentemente organizado, percebendo que certas estruturas primárias e primeiras se desarticulam e se rearticulam sob forma de estruturas diferentes, mais complexas e mais sofisticadas, à medida que seus textos se sucedem cronologicamente” (SANTIAGO, 1978, p. 27). A alternativa a esse procedimento exegético consiste em se dar por satisfeito com a divisão radical da obra em duas fases, cujo marco de virada é o romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

Os romances de Machado surgem no ponto zero em que uma filosofia desfalece e a outra ainda não se estabeleceu. A passagem é sentida *a posteriori*. Daí o equívoco de se buscar o pensamento filosófico da ficção machadiana apenas a partir das *Memórias póstumas*. O mote supercético “dúvidas sobre dúvidas” já havia sido utilizado por Machado para a composição de seu primeiro romance, no início da década de 1870. O quadro

teórico de referência inescapável é agostiniano: a crença no efeito da graça divina, que redime o ser humano do pecado adâmico e lhe oferece alguma sorte de felicidade. A vida do protagonista de *Ressurreição* é a de um desiludido da “sociedade platônica”, que adotou um “ceticismo desdenhoso” nos relacionamentos, pois perdeu a condição da “paz interior”, isto é, a confiança nos outros. Para ele e para o cético acadêmico, a regra moral é não se comprometer, não assentir, mantendo a integridade intelectual, mas perdendo a infinita felicidade prometida. Esta sequela dramática do ceticismo é reinterpretada por Pascal dentro da arena da apologética cristã. Machado percebe, contudo, que a dramatização dos dilemas humanos é um recurso mais próprio à ficção do que à apologia religiosa.

Há quem diga que o Pascal de Machado já não seria o mesmo de Port-Royal. Nesse caso, essa figura sofre mais uma deformação com propósitos específicos. A minha tese é de que Machado de Assis promoveu uma des-cristianização do ceticismo pascaliano. *Os Pensamentos* experimentaram toda sorte de adultério, como demonstrara Cousin em seu relatório, segundo o qual Pascal cristianizara o ceticismo. A cristianização do ceticismo designa a retomada do arsenal de argumentos cétricos, pela modernidade — pelo menos a partir de Montaigne — para fazer valer uma perspectiva cristã. Foi Pascal quem melhor conseguiu realizar a transformação do ceticismo antigo (ceticismo prático, como uma forma de vida, um *ethos*) para o ceticismo epistemológico (relacionado às faltas de evidências para se justificar uma crença), e, em seguida, transformar este ceticismo epistemológico, não apenas como uma propedêutica para a fé, como atestam as posições fideístas de um Montaigne, mas em regra para uma doutrina antipelagiana, antilibertina e consistente com as doutrinas essenciais do cristianismo.

Para Pascal, o ceticismo — por exemplo, o argumento da limitação cognitiva humana — não é uma propedêutica do cristianismo. É a doutrina cristã que é a causa das nossas limitações cognitivas. Mas como esse tipo de causa é inacessível, pode-se mover o interlocutor a admitir a adequação ou a não contradição entre os efeitos diversos relacionados à miséria do

homem no mundo e um mistério específico, sem o qual nós seríamos incompreensíveis a nós mesmos. Para ligar uma coisa à outra, isto é, os efeitos à razão, Pascal recorre a uma forma de composição que lhe parece adequada, qual seja, a dramatização da condição humana a partir da hipótese (pressuposição de verdade) da doutrina da queda. Essa foi a interpretação de Victor Cousin, o expoente do ecletismo, o qual disseminou, entre nós, o conhecimento sobre as questões filosóficas modernas.

Machado e Pascal são iguais na desconfiança generalizada sobre o homem. A diferença passa a ser sentida quando Machado começa a “discordar do que lê” e “expressar o desacordo”, tal como indiquei nas referências ao anjo e à besta, mas, sobretudo, ao reconhecer o caráter ficcional da descrição antropológica cristã. Vale lembrar a menção de Inocêncio F. da Silva, repetida pelo bibliógrafo Galante de Sousa, de que o próprio Machado começou a escrever, na mesma época das *Memórias póstumas*, uma comédia, cujos originais estão perdidos, intitulada “O anjo e a Besta” (SOUSA, 1955, p. 197).

O que eu quero dizer com a tese de que Machado de Assis promoveu a descristianização do ceticismo, é que ele expressa o desacordo com Pascal quando conclui que a dramatização da miséria humana e de suas contrariedades fundamentais — isto é, os efeitos de uma causa suposta — possui um componente ficcional irreduzível e de contornos aporéticos, irresolúveis. O que é *necessário* na doutrina cristã, de acordo com Pascal é à imagem humana, daí o seu caráter de exclusividade, daí a restrição de acesso à razão. Mas se esse é o caso, pensa Machado, existe um espaço e uma plataforma, mais adequadas do que a apologia ou a poesia metafísica, capazes de fornecer alternativas que expliquem, em caráter hipotético e provisório, o estado de coisas atual. Esse espaço e essa plataforma é a própria ficção, cujo contrato entre autor, narrador, personagem e leitor é celebrado sem o auxílio exclusivo da razão. É a forma ficcional, e não um mistério religioso, o componente transcendental, que descreve e redescreve, sempre de modo paradoxal e irônico, a condição humana.

Ao completar uma genealogia do olhar machadiano sobre as teses de Pascal, pude encontrar uma antropologia cética que recorre a hipóteses metafísicas para explicar a moralidade e as relações sociais. A descristianização do ceticismo pascaliano ocorre em função de influências secularizantes do Iluminismo (Voltaire), do cientificismo do século XIX (Comte) e de interpretações histórico-científicas do cristianismo (Renan). A retomada do esquema conceitual cético em uma arena radicalmente cristã, em que a regra deveria ser o dogma, provocou crises e revolucionou o pensamento moderno tanto quanto a Reforma protestante e o Renascimento cultural. O gênio cético e literário de Machado de Assis provocou pequenas revoluções dentro da revolução, contornando o dilema do fideísta, que colocava a fé em lugar da razão. A revolução definitiva deita dilemas e aporias sobre os escombros do cristianismo.

Referências

DURAN, Maria Renata da Cruz. *Ecoss do púlpito: oratória sagrada no tempo de D. João VI*. São Paulo: UNESP, 2010.

FRANCO, Gustavo (Org.). *A economia em Machado de Assis: o olhar oblíquo do acionista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GOMES, Eugênio. O testamento estético de Machado de Assis. In: MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra Completa*. Vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 1097-1120.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria; NABUCO, Joaquim. *Correspondência entre Machado de Assis e Joaquim Nabuco*. ARANHA, Graça (Org.). Brasília, Ed. UNB, 2014.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Correspondência de Machado de Assis*. 5 v. Coordenação de Sérgio Paulo Rouanet; reunida, organizada e comentada por Irene Moutinho e Sílvia Eleutério. Rio de Janeiro: ABL; Biblioteca Nacional, 2008-2015.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Obra completa em quatro volumes*. 4 v. Organização editorial Aluizio Leite, Ana Lima Cecílio, Heloisa Hahn. São Paulo: Nova Aguilar, 2015.

- MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004.
- NABUCO, Joaquim. *Minha formação*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.
- PASCAL, Blaise. “Discours sur les passions de l’amour”. In: MESNARD, Jean (Org.). *Oeuvres complètes*. T. IV. Paris: Desclée de Brouwer, 1970, p. 1629-1688.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. Edição Lafuma. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SANTIAGO, Silviano. “Retórica da verossimilhança”. In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 29-48.
- SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. “O teatro, a concorrência e o governo”. *Diário Mercantil*, n. 330. Rio de Janeiro: Typographia do Correio Mercantil, 14 dez. 1861, f. 1-2. Disponível em <http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1861_00330.pdf>. Acesso: 31/01/2015.
- SOUSA, J. Galante de. *Bibliografia de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1955.

O Ôntico e o Ágon: o itinerário cruzcostiano e as vicissitudes da história da filosofia no Brasil

*Ângelo Filomeno Palhares Leite*¹

Introdução

Para melhor compreensão de um autor, a reconstituição de seu percurso mental é uma nota prévia para o entendimento de sua obra, seja essa em seu conjunto, seja de um exemplar da mesma separada de seu agrupamento. A vida intelectual de Cruz Costa foi indubitavelmente paradoxal, quem sabe até mesmo um dos maiores paradoxos da cultura universitária brasileira do século XX e, possivelmente, continue a sê-lo ainda em nossos dias e um enigma a ser decifrado. Seu itinerário fora marcado pela cisão entre um momento de glória e outro de desvanecimento de sua obra e de sua imagem. À distância desses dois extremos, foi iniciada uma retomada de estudos sobre a personagem e sua produção intelectual,² ainda em curso, visando uma avaliação mais equilibrada de ambas.³

Apesar dessa reavaliação intelectual de Cruz Costa, mantém-se, ainda, a seu respeito uma imagem equívoca, sustentada em muito numa clivagem

¹ Prof. de Filosofia do Setor Privado de Ensino de Minas Gerais

² O renascimento desses estudos, dedicados ao filósofo brasileiro, parece dever-se, ao menos em parte, aos trabalhos de Paulo Eduardo Arantes (1985, 1994 e 1996), à exceção talvez de Costa Neto (2002). A fonte mais remota, no entanto, desse retorno ao filósofo e historiador da filosofia no Brasil foram os escritos de Bento Prado Jr. (1986, 1988 e 2000) sobre o mesmo.

³ Bontempi Jr. (2009); Costa Neto (2002); Gonçalves (2004) e Rodrigues (2011) são alguns exemplos, dentre outros. O trabalho de Rodrigues (2011), apesar de não ser sobre Cruz Costa, dedicou uma parte de seu estudo às relações entre o filósofo paulista e José Arthur Giannotti, seu antigo assistente.

política de um tempo passado que em diálogo com os novos estudos, mais atentos aos legados teóricos do filósofo e, em particular, a cuidar daquilo que ainda permanece atual nos seus escritos, tendo em vista tratar-se de um pensador clássico sobre a filosofia no Brasil. “(...) *é um clássico não, é o clássico da história das ideias no Brasil*” (PRADO JR., 1986, p. 101; grifo nosso, negrito do autor). Defrontar seu trajeto espiritual constitui auxílio razoável para compor explicação a respeito dos mal-entendidos construídos, ao longo do tempo, sobre o filósofo da USP, embora sem pretensão à última palavra.

Uma dessas imagens surpreendentes, ainda a persistir, sobre o filósofo paulistano, é a ideia de este protagonizar “a desqualificação do pensamento brasileiro” (REZENDE, 2001).⁴ Para tratar do problema, nos serviremos do itinerário cruzcostiano para exposição de suas próprias reflexões sobre o assunto, dos juízos de colegas de seu tempo e de pareceres emitidos por compartes mais recentes, porém relativos ao tema e, além disso, ao envolvimento do autor nesse quesito, tendo por horizonte a controvérsia da desvalorização. Por fim, será reportada a gênese da problemática e, à ocasião, apreciar, à luz de alguns dos novos estudos que reabriram a obra e a figura de Cruz Costa, o valor de visões distintas e de vias alternativas àquelas veiculadas pelas antigas facções beligerantes.

A reflexão filosófica de Ricoeur (RICOEUR, 1989, 1994 e 2007) sobre o campo historiográfico, ao pensar a história como área de conhecimento argumentada e controlada, daí o cuidado da afirmação sempre hipotética, nos servirá aqui de norte no trato de temas históricos referidos à filosofia e, em particular, como via de compreensão de um momento desairoso da filosofia no Brasil.

Esboço biográfico e itinerário cruzcostiano

Nascido em São Paulo no dia 13 de fevereiro de 1904, o mesmo local de seu falecimento em 1978, João Cruz Costa era filho de Benedicta L. Costa

⁴ No texto escrito por Rezende (2001), sobre a filosofia no Brasil, Cruz Costa foi “alinhado entre os deslegitimadores da filosofia no Brasil” (p. 276), na esteira de Sívio Romero e de Leonel Franca.

e de José da Cruz. Fora casado com Odette Salermo Costa, com quem teve três filhos: José Francisco da Cruz Costa, Cândida Augusta da Cruz Costa e Maria Antônia da Cruz Costa.⁵ Seus primeiros laços filosóficos ocorreram nos anos iniciais da década de 1920, com o ex-lazarista nascido na Alemanha Henrique Geenen. Viajou à Europa em 1923 com o objetivo de fazer um curso preparativo aos exames da Faculdade de Medicina, no entanto, além daquele intuito, passou a frequentar em Paris cursos de filosofia na Sorbonne e no Colégio de France. Na primeira seguiu as aulas de André Lalande e Leon Brunschvicg. O último seria muito influente na obra cruzcostiana. No Colégio acompanhou Pierre Janet e, por fim, o curso de George Dumas no Asilo Sainte-Anne, uma vez que sua intenção era se especializar em psiquiatria após encerrar a medicina geral. Os dois últimos nomes eram “filósofos-psiquiatras”, sendo Dumas uma personagem central na arquitetura do “Intercâmbio Brasil-França” e da subsequente criação e organização da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo- FFCL-USP (COSTA NETO, 2002).

Na volta ao Brasil, Cruz Costa fez dois anos de medicina, de 1925 a 1926, na Faculdade de São Paulo. Suas aulas de química foram dadas pelo engenheiro positivista (o positivismo no Brasil seria uma constante preocupação na historiografia cruzcostiana), saído da Escola de Minas de Ouro Preto e, então, professor da paulista Faculdade de Medicina, Guilherme Bastos Millward (COSTA NETO, 2002, p. 530). Além dessa contínua preocupação filosófica que ao fim prevalecerá, o futuro filósofo e historiador da filosofia, era também um assíduo leitor de obras literárias. Da França apreciava nomes como Anatole France e Balzac, Camilo Castelo Branco e Eça de Queiroz de Portugal e de Machado, entre outros, na literatura brasileira. Os últimos fatos relatados se basearam nas estimativas de Costa Neto (COSTA NETO, 2002, p. 530).

O então candidato ao curso de filosofia fora o primeiro a se inscrever para o vestibular, quando da criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e

⁵Costa Neto (2002); Hebe Costa (2008); Witter (1979).

Letras da USP. Formou-se pela primeira turma de filosofia em 1936 a qual o elegeu como orador daquela formatura, no ano seguinte assumiu como assistente de Jean Maugué. “Tornou-se professor efetivo a partir de 1939” (WITTER, 1979, p. 350). Nesse período, preparou o seu doutoramento com a tese “*Ensaio sobre a Vida e a Obra do filósofo Francisco Sanchez*” (Cruz Costa, 1942), defendida em 1940, que fora publicada em 1942 em Boletim da Universidade.

A partir de 1954, Cruz Costa tornou-se Professor Catedrático até a sua aposentadoria em 1965. Foi professor convidado em Montevideú (1960) e na Sorbonne (1964). Em 1958 recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* pela Université de Rennes (COSTA NETO, 2002, p. 530).

A obra cruzcostiana fora desconcertante para a mentalidade do *mainstream* filosófico, acostumada a lidar com o autor canônico. Deslizava do padrão convencional para se ocupar de filósofos inabituais, como o jesuíta Francisco Suarez (1548-1617), que apesar de nascido na Espanha fez carreira em Coimbra e fora estudado antes de sua tese de doutorado (COSTA, 2008); Francisco Sanchez (1550-1622), médico e filósofo foi objeto de sua tese doutoral. Esse foi um cristão-novo tido como português por ter nascido em território pertencente à diocese de Braga e ali registrado, era de fato espanhol de nascença (CRUZ COSTA, 1942); além do campo da história da filosofia no Brasil.

Seu leque de interesses abrangia, no entanto, um variado conjunto de temas, autores e campos de estudo. Abarcava desde o Renascimento e a Segunda Escolástica, passando pela Filosofia Moderna, à reflexão filosófica contemporânea e incluindo nomes, além dos citados, como os de Platão, de Descartes (dos quais foi um dos tradutores para o português),⁶ de Comte, de Nietzsche e de Ortega y Gasset, dentre outros. No campo prático, além daquelas suas ações vistas *en passant*, entretanto, sua atividade foi mais ampla e diversa que a da citação seguinte:

⁶Descartes. Discurso do Método. Tradução, introdução e notas de João Cruz Costa. Rio de Janeiro: José Olympio, n/d. Cruz Costa traduziu, ainda, outras obras.

Convidado pelo governo norte-americano foi conselheiro da Biblioteca do Congresso de Washington. Atuou destacadamente como membro da Comissão de História das Ideias do Instituto Panamericano de Geografia e História. Foi correspondente da cátedra Alejandro Korn, de Buenos Aires, e delegado de São Paulo, no 1º Congresso Brasileiro de Escritores (WITTER, 1979, p. 350).

Além das homenagens acadêmicas, como a de *Professor Honoris Causa da Universidade Reims, na França*, Cruz Costa foi laureado com o título de *Cavaleiro da Legião de Honra* nesse mesmo lugar, virou nome de entidade estudantil – *Centro Acadêmico de Filosofia João Cruz Costa – USP* – e de estabelecimento escolar – *Escola Estadual João Cruz Costa – São Paulo*, – e até de via pública: *Rua Cruz Costa – Rio de Janeiro* (COSTA, 2008, p. 157).

Em certo aspecto, o reconhecimento de sua pessoa foi relativamente extenso, o que, por sua vez, causa pasmo ante o período de proscricão ao qual Cruz Costa foi submetido. Apesar da posterior retomada de estudos sobre o filósofo, o evento teve no cerne de suas motivações, vindas à tonas querelas método-tecnológicas sobre como ensinar filosofia, consequências para a história da filosofia no Brasil e para a figura de Cruz Costa, com a construção de uma imagem negativa a respeito do professor de filosofia e do filósofo uspiano.

A obra de Cruz Costa, apesar de alguns livros consagrados, como o mais famoso deles: *Contribuição à História das Ideias no Brasil* (COSTA, 1956) ainda se encontra dispersa em uma série de periódicos, como revistas e jornais de grande circulação nacional, incluindo um texto inédito (COSTA, 2008, pp. 149-57). A mesma recobriria um leque variado de temas e interesses, mas o centro em torno do qual gravitaram os demais problemas era a filosofia no Brasil. O levantamento seguinte, encontrado em nossas referências, é uma pequena mostra de textos pouco conhecidos de sua produção, bem mais ampla, no entanto, que essa. O que não quer dizer que um ou outro texto, de maior ou menor significação para o escopo do nosso escrito, não tenha escapado ao nosso alcance:⁷

⁷Nas referências bibliográficas de nossa tese sobre Cruz Costa (Filomeno, 2014) foram arrolados um número maior de obras, algumas com intenção até de guia de fontes. As seguintes objetivam apenas dar uma vista panorâmica ao leitor.

- Cruz Costa, João. “Esboço duma História das Ideias no Brasil na Primeira Metade do Século XX – I”. Separata do número 19 da Revista de História. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL / USP, 1954.
 - Cruz Costa, João. “Esboço duma História das Ideias no Brasil na Primeira Metade do Século XX – II”. Separata do número 20 da Revista de História. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL / USP, 1954.
 - Cruz Costa, João. Esquema do meu Depoimento de Filósofo Independente. In: Stanislavs, Laudusâns S. J. (Org.). Rumos da Filosofia Atual no Brasil em Auto-Retratos. São Paulo: Edições Loyola, pp. 163-170, 1976.
 - Cruz Costa, João. As Transformações do Pensamento Brasileiro no Século XX e o Nacionalismo. Revista Brasiliense. São Paulo, número 40, pp. 51-63 (mar/abr.), 1962.
 - Cruz Costa, João. A Filosofia no Brasil e na América. [S. l.], s. ed., 1961.
 - Cruz Costa, João. O Pensamento Brasileiro na Primeira Fase do Século XX. Revista Brasiliense. São Paulo, número 15, pp. 135-143, (jan./fev.), 1958.
 - Cruz Costa, João. A Crise na Universidade de São Paulo. Mandato de Segurança número 86.533. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais Ltda., 1958.
 - Cruz Costa, João. A Experiência Intelectual Brasileira (Palestra no Instituto Cultural Brasileiro Alemão. Porto Alegre, RS, julho de 1957). Boletim número 2. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1957.
 - Cruz Costa, João. Transoceanismo e Valores. Revista Brasiliense. São Paulo, número 1, pp. 15-25, (set./out.), 1955.
 - Cruz Costa, João. Discurso do Paraninfo da turma de 1949. Anuário da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – USP (1939-1949). Volume I. São Paulo: Secção de Publicações, pp. 297-307, 1953.
 - Cruz Costa, João. Grandes Educadores. Rio de Janeiro: Globo, 1949.
 - Cruz Costa, João. Os Antigos Cursos de Conferências (a contribuição francesa nos primórdios da fundação da FFCL). Revista Ciências e Letras, número 09, 1945.
 - Cruz Costa, João. Compressão de Verbas e Proliferação de Faculdades (vicissitudes de uma “política cultural”). Revista Brasiliense. São Paulo, número 20, pp. 102-107, 1958.
- (CR)

O interesse pela filosofia brasileira no percurso intelectual de Cruz Costa

Se a produção intelectual cruzcostiana recobriu um conjunto de interesses e de temas variados, como referido de antemão, no entanto, o centro

de interesse da mesma a compor certa unificação de sua obra multifacetada em um todo e na qual empenhou seus maiores esforços, fora a filosofia no Brasil. O que transparece de modo muito claro nos escritos ao longo da trajetória do filósofo brasileiro e, inclusive, mas não só, naquela considerada sua *magnum opus*, o livro: *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*.

O objeto e o sentido da Filosofia no Brasil foram estudados, por Cruz Costa, conjuntos ao andamento da história nacional e ao significado lato de filosofia para o autor. Eis a acepção da última configurada pelo filósofo na *Contribuição*: “A filosofia não é mera especulação no vácuo ou simples jogo de conceitos abstratos. É trabalho sobre o real e que cumpre levar a cabo sem perder esse sentido do concreto” (CRUZ COSTA, 1956, p. 22).

É importante ter em mente esse modo cruzcostiano de entender a filosofia, o qual orientou seu trabalho sobre a filosofia no Brasil, estudo realizado através da história, cuja preocupação vinha de longa data, para a compreensão de seus resultados e, à luz desses, melhor avaliar o sentido da obra e o autor e, assim, se desvencilhar de possíveis enganos sobre ambos.

Desde 1937, quando assumi o cargo de assistente da cadeira de filosofia, ocupada então pelo meu prezado amigo, Prof. Jean Maugüé, julguei que devia chamar a atenção dos nossos estudantes para as *vicissitudes pelas quais passaram em nossa terra, as correntes filosóficas estrangeiras* e, sobretudo, para a *curiosa significação que elas têm apresentado no evoluer de nossa história*. Tem sido essa, desde aquele tempo, uma das minhas preocupações como professor (CRUZ COSTA, 1956, p. 9; grifos nossos).

A recepção cruzcostiana em seu tempo atesta e confere destaque àquelas preocupações do professor de filosofia da USP, tais como foram vistas acima no excerto de sua obra. Uma dessas vias foram as resenhas, saídas de áreas intelectuais diversificadas, ocupadas com seus escritos, como a minuciosa referência feita ao trabalho do filósofo pelo historiador

José Roberto do Amaral Lapa. O resenhista destacava no texto recenseado a quantidade de estudiosos sobre o assunto, além dos próprios “filósofos” brasileiros vindos à tona, em oposição à discreta postura cruzcostiana, quase sempre a falar por sugestão, apesar deste não perder o fio da meada histórica.

E justamente essa messe informativa, arrolada e trabalhada pelo Autor, com inteligência e equilíbrio, que tem um incontestado mérito, o de apontar-nos as causas da nossa crise de pensamento, seja aquela do sentido imediatista da cultura portuguesa, seja a do humanismo jesuíta, ou seja, ainda, sobre o prolongamento daquele “ar espesso do saber medieval” que se respirava nas escolas lusitanas, como nos lembra o saudoso prof. Joaquim de Carvalho num dos seus notáveis “Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV” (LAPA, 1961, p. 280; grifo do autor).

O gênero resenha foi usado, também, por um filósofo contemporâneo, Luís Washington Vita, no seu parecer a respeito do filósofo e historiador da filosofia brasileira. Embora sinóptica, a escrita de Vita percebera o papel desempenhado pela história no universo mental cruzcostiano pelo realce conferido, pelo pensador uspiano, às solicitações da vida. O curto texto de Vita repassara brevemente as influências filosóficas sofridas por Cruz Costa, desde Marx até Ortega y Gasset, entremeados por nomes como Hegel e Platão. Com essa vestimenta intelectual, o filósofo e historiador abriu novo curso fosse à própria filosofia no Brasil, fosse à história da filosofia no Brasil.

É nessa ambiência que Cruz Costa vai fundamentar a sua posição, traduzindo influências sem dúvida, mas terminando definitivamente uma etapa, pela inauguração de um novo caminho, menos ambicioso, mas muito mais ao contato de nossas possibilidades filosóficas. *A filosofia no Brasil deverá ser, daqui por diante, antes de mais nada, a consciência de seu passado, iluminado à distância pela verdadeira curva de suas vicissitudes.* Isto é, sendo a filosofia uma atividade vital inseparável da existência e dos problemas da vida, é necessário filosofar **sobre** o Brasil vestindo as ideias com os músculos, o sangue, os nervos da realidade presenciada e aprendida; explicar a sua gênese, analisar a sua

natureza, prever as suas diretrizes. Em suma, é preciso ligarmos a nossa atitude mental aos destinos da nossa história, porquanto “para que o pensamento não seja mera fantasia sem proveito, – como dizia el-rei D. Duarte – é mister que não perca contato com a história, com os problemas reais da vida” (VITA, 1958, p. 338; (grifos nossos e negrito do autor).

Essa trilha original desvelada por Cruz Costa, para o estudo da filosofia no Brasil, resenhada por Vita, aparecera em Dante Moreira Leite, pois a tese defendida por Cruz Costa, à ocasião de seu concurso para a Cátedra de Filosofia: *O Desenvolvimento da Filosofia no Brasil no século XIX e a Evolução Histórica Nacional* (CRUZ COSTA, 1950), a qual daria origem ao seu livro mais conhecido, publicado em 1956, fora logo objeto de análise da tese de Dante feita em 1954, transformada depois em livro (LEITE, 1983).

No exame realizado por Dante, a obra do historiador da filosofia brasileira fugia de duas posições extremas, ambas então presentes na caracterização do pensamento nacional. De um lado, uma ideia presente havia muito tempo no campo histórico-filosófico brasileiro, ou seja, “não existe continuidade entre nossos pensadores; isto significa que, em cada geração, esses pensadores refletem apenas as doutrinas surgidas na Europa, nesse momento, ou em época anterior” (LEITE, 1983, pp. 337-8).

Essa postura historiográfica referida à filosofia, ao pensar as produções da área, como expressões imediatas de problemas concretos e de soluções para estes, tomava a história da filosofia entre nós como evasão de nossa realidade.

Essa interpretação negativa do pensamento brasileiro chegou a ser apresentada pelos que defendiam a necessidade de uma cultura ligada à *realidade brasileira*; para esses autores, a importação de ideias europeias seria apenas uma grosseira e inútil imitação, desnecessária para a vida brasileira (LEITE, 1983, p. 338).

Essa perspectiva, apontada por Dante Moreira, deixaria sinais do comportamento contrário, a posição na outra extremidade.

No outro extremo, estariam aqueles que defendem a necessidade de uma *atualização* do pensamento brasileiro, isto é, que pretendem que os brasileiros acompanhem bem de perto o movimento intelectual europeu, *pois a Filosofia independe de condições históricas particulares e se refere a problemas universais do homem* (LEITE, 1983, p. 338; grifos nossos).

A posição cruzcostiana era equilibrada acima desses modos abissais de pensamento.

Para ele, a cultura brasileira não pode desligar-se de suas fontes europeias, pois somos apenas um ramo dessa cultura tradicional e velha de muitos séculos. Mas se não pode ser exclusivamente brasileira, a nossa cultura também não pode ser indiferente às condições peculiares de nossa sociedade. Para Cruz Costa, esses dois extremos conduziriam à esterilidade: num caso, *o intelectual brasileiro não teria recursos para entender ou interpretar essa realidade que pretende exprimir; no outro, passaria a viver em função de problemas que não são os da sociedade brasileira* (LEITE, 1983, p. 338; grifos nossos).

Esse procedimento possibilitaria ainda ao filósofo brasileiro alcançar certa originalidade, como insinuava o *locus* alcançado por Cruz Costa.

A solução, para o filósofo brasileiro, consistiria em utilizar a cultura europeia como instrumento para entender a sociedade brasileira, que seria então o seu objeto de estudo ou reflexão. Em última análise – embora isso seja apenas sugerido na obra de Cruz Costa – essa forma de pensamento poderia até apresentar uma contribuição original para a chamada filosofia ocidental, na medida em que esta filosofia nasce em determinada cultura, e pode ser levada à ilusão de um falso universalismo, pois desconhece outras condições de vida e desenvolvimento (LEITE, 1983, p. 338).

Como autor de escrita exemplar, Cruz Costa passou a ser referido nas coletâneas ou nos manuais de história da filosofia no Brasil, dos quais seguiriam alguns exemplos e, mesmo em abordagens de caráter metafilosófico, como a referida de Bento Prado (PRADO JR., 1986), por exemplo, cujo caso típico talvez seja o de Lima Vaz (LIMA VAZ, 1961, p.

236; LIMA VAZ, 1973, p. 346), com quatro publicações sobre o assunto. Veja-se a referência do último, ao nosso filósofo e historiador, em duas daquelas publicações: “Cruz Costa é precisamente, como veremos, um dos mais brilhantes intérpretes a uma filosofia inserida vitalmente no processo histórico nacional” (ACERBONI, 1969, p. 108).

Quanto aos compêndios, um desses, o livro da italiana Lídia Acerboni: “A Filosofia contemporânea no Brasil”, na parte titulada: “*Cruz Costa e a História das Ideias*”, dedicara algumas páginas ao exame do historiador. “O interesse predominante de J. CRUZ COSTA é o condicionante histórico da razão: daí suas pesquisas sobre a história da cultura brasileira, procurando estabelecer-lhe o significado e o valor”.

O diagnóstico de Lídia Acerboni, além de não diferir em certos aspectos daqueles vistos com Lapa, Vita e Dante Moreira Leite, como não contraria Lima Vaz e outros analistas da história cruzcostiana, destaca no seu texto a presença de uma noção importante na obra do filósofo e historiador das ideias filosóficas no Brasil, a ideia de provar a validação e a universalidade filosófica das doutrinas aqui aportadas.

O ponto de partida de tal condicionamento é a influência europeia (...). Em relação à Europa a América Latina constitui o banco de prova das ideias que de lá provêm, ao contato com uma realidade que bem cedo lhe mostra ou não sua validade e sua universalidade. (...) O critério de tal prova, desde as origens, é indicado pela mediação pragmática, identificada por J. CRUZ COSTA com a concreticidade histórica. (...) Por isso o significado das ideias no Brasil consiste em serem os “instrumentos de ação”, sobretudo de ação social e política (ACERBONI, 1969, pp. 109-10).

A autora, na tarefa realizada, no menor número de linhas possíveis e com certo esmero, destacou os principais elementos da filosofia condutora da história de Cruz Costa e, nessa, assim como nos autores vistos até aqui, não apontou nenhuma ideia de “desvalorização” ou “deslegitimação” da filosofia brasileira.

Na robusta história da filosofia no Brasil de Jorge Jaime, o título da parte dedicada a Cruz Costa, à semelhança de Vaz, não deixava dúvidas

sobre sua apreciação a respeito daquele. Veja-se: *João Cruz Costa: um inteligente historiador das ideias brasileiras* (JAIME, 1997, p. 279).

Um parágrafo do seu texto funciona como boa sinopse do feito de João, como sustenta o fio analítico percorrido com os autores de antes.

A atenção de Cruz Costa voltou-se desde logo para o problema do destino da cultura ocidental no espaço americano, ou seja do crescimento, das transformações, das interações de ideias e valores do Ocidente europeu no mundo novo para onde emigraram no curso dos últimos quatro séculos de permanente fluxo humano e cultural entre Europa e América (JAIME, 1997, p. 279).

Os interesses intelectuais cruzcostianos nos elogios fúnebres ao filósofo brasileiro

Se os autores e textos arrolados anteriormente foram, respectivamente, contemporâneos e escritos durante a vida de Cruz Costa, os quais poderiam deixar de fora alguma mudança *a posteriori* em direção à trau-teada “depreciação”, os textos obituários, de referências íntegras à vida e à obra do filósofo, não sustentam a hipotética possibilidade em vista.

A posição ocupada por Cruz Costa no necrológio giannottiano ajudará a compreender, além do assunto tratado, não só a posição de ambos, no torneio em volta do modo mais adequado de filosofar no Brasil, como o lugar ocupado pelos estudos realizados pelo filósofo e historiador das ideias filosóficas no Brasil.

Sem Cruz Costa, a nova geração que começa a ocupar os postos da filosofia paulista não seria o que é, não teria encontrado a ponte entre o ensino francês que, vindo pronto de fora, punha em perigo as possibilidades de nosso enraizamento, e a tradição portuguesa do soldado prático, ao mesmo tempo gatuno e pensador (GIANNOTTI, 2012, pp. 237-8).

O elogio de Cruz Costa, realizado por Giannotti, à ocasião de sua morte, propiciou ao obituário a oportunidade de melhor estimar o valor do estudioso sobre o Brasil, além do referido lugar intermediário.

Hoje em dia, com a crise da erudição e com a consciência cada vez mais nítida do esgotamento da forma atual da divisão do trabalho intelectual, que não mais carece tanto do produto do outro mas de sua própria reflexão em ato, podemos avaliar melhor a importância que teve este ensino de cunho socrático, que sabia rir dos livros e, principalmente, de si mesmo (GIANNOTTI, 2012, p. 238).

O testemunho de Víctor Knoll sobre Cruz Costa, professor de estética do departamento de filosofia da USP, recolhido pelo trabalho de Hebe Costa sobre o estudioso da filosofia brasileira, foi bastante contido e muito direto, além de sintético. A frase, porém, aparecera lapidar referida ao assunto tratado: “desaparece, assim, uma figura que teve uma das mais sadias preocupações com as coisas do Brasil” (KNOLL, *apud* COSTA, p. 156).

Tércio Ferraz Jr., o qual fora seu aluno no início dos anos sessenta, ao lhe fazer o necrológio, elogiara as fortes marcas de sua personalidade, cuja morte não poderia extraí-las da memória do ex-aluno e, por extensão, de quem o conheceu. Além do professor, Ferraz Jr. lembrava a importância do pesquisador no cenário filosófico nacional, suas preocupações nas investigações levadas com afinco, e o significado geral de sua obra no panorama da mentalidade nacional.

Não podemos deixar, neste momento, de lembrar-nos daqueles dias de março de 1961, em que começávamos nosso curso de filosofia. Para o principiante, Cruz Costa era uma figura enigmática. Corriam, entre os alunos, as histórias de sua liderança intelectual, do fascínio de sua cultura, da sua presença preponderante entre amigos e colegas. Mas diante de nós estava aquele homem simples, que nos falava uma linguagem direta, didática e sem afetações, com um tom que até convidava o neófito tímido a arriscar suas perguntas, lançando-nos o pensamento em perquirições estimulantes. [...] Dizia-nos, habitualmente, que a filosofia não se aprendia num texto, como numa iniciação científica qualquer. Sugeria-nos, por vezes, que seu aprendizado deveria ser precedido de alguma reflexão anterior ou ficaríamos apenas a encantar-nos com ideias sem vislumbrar-nos o sentido (FERRAZ JR., 1979, pp. 6-7).

Aconteceu então a Cruz Costa, por um desses paradoxos de nossa agônica história filosófica, um episódio *sui generis*, quando os agentes do

novo poder e seus mandatários, alçados ao governo do país com o auxílio da caserna, após porem fim a um movimento também nacionalista e, fato estranho na ótica giannottiana, exigindo do estudioso do pensamento da nação atado às suas circunstâncias, com uma gravidade tópica a exhibir o cenho amarrado de quem desconhece as verdadeiras tramas da existência, uma patética demonstração de glorificação à pátria. Fora a circunstância azada à irreverência do desvelado pensador, sobre as coisas do país, ante a aparente sobriedade dos inquisidores. “Para avaliar seu patriotismo lhe foi pedido que recitasse o Hino Nacional. A resposta veio incontinentemente: “sem música, eu não sei cantá-lo”” (GIANNOTTI, 2012, p. 233).

Contudo,

Seus últimos anos foram amargurados pela seriedade uniformizada que tomou conta do país. Ele, que dedicava tempo integral ao estudo das nossas coisas, metido o dia inteiro em sua riquíssima biblioteca, foi posto em suspeição pelos dedos duros da Universidade, como se estivesse a serviço de potências estrangeiras. Foi um dos primeiros a responder o IPM instalado pela aliança entre os velhos professores rinocerontes e os militares da repressão (GIANNOTTI, 2012, p. 238).

Gênese da ideia de Cruz Costa protagonizar “a desqualificação do pensamento brasileiro”

Essa ocasião do desterro cruzcostiano foi o momento oportuno para a fixação de sua imagem como “desqualificador do pensamento brasileiro”, cuja construção se deveu às interpretações equivocadas produzidas em meio a uma disputa entre dois projetos político-intelectuais de natureza metafilosófica, ocorrida no interior do departamento de filosofia uspiiano, a qual fora patrocinada pela geração chamada por Cruz Costa de “jovens turcos”, sendo a mesma denominada por Arantes como “esquerda uspiiana”, embora a batalha fosse iniciada antes do degredo do filósofo-historiador, seu desenrolar, no entanto, o deixou refém da “direita filosofante” (maneira usada por Paulo Arantes para nomear os filósofos adversários de Cruz Costa, encabeçados

por Miguel Reale e Antonio Paim), que soube se aproveitar da divisão interna à USP (ARANTES, 1985; 1994; 1996).

O episódio comandado pelos “jovens turcos” visava a *ratio* cruzcostiana, ou seja, fazer filosofia afim à razão histórica ou cultural (como é usual dizer atualmente), embora empenhada no estudo do texto e, em seu lugar, dispor o modo filosófico das “gerações mais técnicas”, isto é: uma razão tecnológica da filosofia em que a história, de costas para a historiografia, cumpriria um papel subsidiário, a fornecer muito pouco além dos marcos periodológicos – a forma de fazer filosofia hoje consagrada no Brasil.⁸

A estratégia usada na contenda, levada a termo pelo grupo vitorioso se dividiu em duas frentes. Uma externa e outra interna. Na primeira, os “jovens turcos” filosofantes da USP combateram, à esquerda, a filosofia do ISEB e a direita paulistana (assim chamada por Arantes, como visto), a última chefiada por Miguel Reale (REALE, 1977).⁹ Além dos seguidores desse último, como o referido Antonio Paim (PAIM, 1967; 1979), dentre outros. No âmbito interno impuseram um discurso de rigor contra o chamado ensaísmo e contra a história da filosofia no Brasil.

A disputa interna levada a cabo pela filosofia da USP envolvendo a história da filosofia no Brasil (ARANTES, 1994), a qual resultou na formação da atual cultura filosófica universitária brasileira ao destituir a obra de João Cruz Costa, sobre a experiência filosófica no Brasil e o sentido da mesma, a qual esteve no centro da pugna, no entanto, essa representava uma forma de racionalidade diversa para o pensamento filosófico brasileiro, pois era propositora de uma via capaz de articular expressão universal, a “aventura do espírito”, às suas raízes fincadas na terra e, desse modo, evitar abstrações sem rastros. Em outros termos, propunha uma via de aproximação mediada da filosofia europeia à realidade brasileira. Contudo, na querela, ao ser envolta em uma ambiguidade, essa circunstância abriu espaço para construção da fictícia ideia de *desvalorização*.

⁸ Para Marques (2007), o ensino filosófico da USP influenciou o ensino da filosofia no Brasil em geral.

⁹ As ideias presentes nesse texto são alvejadas por Arantes.

Segundo Arantes, ao relatar o episódio, a oposição da esquerda universitária à obra cruzcostiana percorria a via da vigilância epistêmica, o mal-entendido da direita, por conta de sua miopia, era contra a suposta atitude de desvalorização da filosofia no Brasil presente na obra de Cruz Costa.

Afinal o que exigiam os filosofantes? À sua maneira canhestra de sempre, que se evitasse a “crítica externa” das obras, ostensiva na “atividade polêmica” de Cruz Costa. Em contrapartida, só na tendência oposta encontrariam os pensadores a “compreensão” que mereciam e teimava em lhes recusar o “sectarismo participante” que parecia irradiar da Faculdade de Filosofia (ARANTES, 1994, p. 98).

Não era neste diapasão que Paulo Arantes enxergava o anticruzcostianismo da direita filosofante em relação às ideias filosóficas no Brasil, muito ao contrário:

Ledo engano: este último passara a vida cuidando de interpretá-las, de certo modo “valorizando-as” num registro que escapava aos seus rivais, enquanto o verdadeiro desprezo era de fato cultivado pelas gerações uspianas mais “técnicas” – *simplesmente não havia lugar na “compreensão” goldschmidtiana para a incipiente produção local* (ARANTES, 1994, pp. 99-100; grifos nossos).

A aparente convergência entre direita e esquerda em questões de método fora encerrada pela crítica aranteseana ao apelo de compreensão da fórmula à direita:

E sabemos por que: é que a crítica interna reclamada pelos filosofantes era muito menos o fruto de uma controvérsia metodológica refletida (para além do voo rasteiro do simples senso comum) do que a mera exigência provinciana da simpatia patriótica. A compreensão exigida por eles pouco tinha a ver com a já equívoca empatia do filólogo, mas era da ordem da pura autocomplacência, na figura interposta das demais “manifestações da consciência filosófica nacional” menosprezadas pela arrogância sectária de Cruz Costa” (ARANTES, 1994, p. 99).

Foram esses os termos dirigidos por Paulo às críticas da direita, nesta negação comum a ambos os lados, à direita e à esquerda, a obra do filósofo

catedrático e historiador brasileiro, ocupado com o estudo da filosofia brasileira, os quais, em contraste às posições conservadoras no embate, seriam termos claríssimos, por sinal:

Inútil dizer que nenhum laço de família vinculava o valoreternismo destes últimos ao zelo epistemológico do gueroultianismo paulista. [...] Deixemos de lado a direita que, num acesso de humor involuntário, pedia compreensão (ARANTES, 1994, pp. 98-100).

Essas seriam as razões do verdadeiro desprezo, por parte das novas gerações “mais técnicas”, em relação à “filosofia da história da filosofia” (categorização usada por Arantes) no Brasil de João Cruz Costa. Esse era real. Juntavam-se a essa situação as estocadas do florete crítico cruzcostiano para acirrar os ânimos, perceptíveis na passagem seguinte de Paulo Eduardo Arantes. Nessa, os cacoetes do seu autor indiciam a visão à esquerda sobre João Cruz Costa.

Pondo-a no seu devido lugar ao “descascar” com o canivete enferrujado do historicismo o minguaado e por isso mesmo revelador passado filosófico nacional (haja vista, no caso, a escassa serventia do bisturi inoxidável dos gueroultianos, *que precisava da amputação de qualquer continuidade histórica e social para operar*), Cruz Costa na verdade puxava as orelhas dos colegas mais jovens que teimavam em desconhecer a tênue substância histórica local de que eram compostos – escorando-se inclusive no exame rigoroso dos pressupostos do incorrigível historicismo dele, no fundo, como se disse, simplesmente a percepção, de fato mal conceituada, da impregnação das ideias pelo ambiente (ARANTES, 1994, pp. 100-1).

Essa contenda interior, com seus equívocos inclusos, contada a contribuição do próprio Cruz Costa, cuja postura, a seguir a sinalização de Paulo, açulava os humores, abriu o flanco à direita, a qual colou a ideia negativa, de “desvalorização”, à imagem do filósofo e historiador da filosofia. Antonio Paim, um dos historiadores da “direita filosofante”, conforme a expressão de Arantes assentou, por sua vez, a “pá de cal” do outro lado da disputa. A alusão de Paim a Cruz Costa foi sutil, embora unilateral e encoberta pela aparente sofisticação.

O autor da direita filosofante, nos termos de Paulo, vislumbrava uma tradição iniciada com Pombal, cuja inclinação mental incluía certo arrefecimento da estima referida à reflexão nacional.

Com o advento da República, ascende novamente a primeiro plano a tradição pombalina, desta vez complementada pelas contribuições do positivismo de Augusto Comte (1798/1857). Inaugura-se ciclo relativamente longo em que a nota dominante é o menosprezo pela meditação filosófica brasileira. Mesmo a Escola do Recife, que em diversos planos da cultura buscou identificar e preservar o elemento nacional, não soube, no âmbito da filosofia, rever as posições extremadas da fase de sua formação, resultantes do calor e do debate e que deveriam ter sido arquivadas no momento da avaliação amadurecida (PAIM, 1979, pp. 9-10).

Onde entrava Cruz Costa no enredo dessa peça montada por Antonio Paim? Visualizou-se o mesmo em uma nota de rodapé dessa última passagem:

Nesse ciclo inserem-se *A Filosofia no Brasil* (1878), de Sílvio Romero, o pequeno opúsculo de idêntico nome, publicado pelo padre Leonel Franca, em 1921, e como sua manifestação tardia e autêntico canto de cisne, a *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), de João Cruz Costa (PAIM, 1979, p. 10; grifos do autor).

Em uma nota desvanecida, toda uma tradição fora ao chão. Poderia ser perguntado se esse “menosprezo” por essa cultura filosófica positiva não seria tão ou maior que o referido por Paim, o qual deixa de fora o Iluminismo no Brasil (ou Ilustração Pombalina); boa parte da filosofia contemporânea brasileira (o Positivismo *in toto*; boa porção da Escola do Recife e a tradição composta pelos nomes seguintes: Sílvio Romero; Leonel Franca e, como não poderia deixar de ser, o de João Cruz Costa), mas o objetivo do chefe de escola pareceu de outra natureza.

Ocorria, naquele momento, uma das muitas histórias de importações filosóficas para o Brasil e dos reveses dessa história agônica, vicissitudinária. Era um novo caso de atualização filosófica brasileira transplantada da Europa, apesar de orientada por uma filosofia corrente na França e, como

visualizado, o fato em si não era um problema para Cruz Costa, mas como advertira em muitas ocasiões, seria necessário adequá-la ao novo terreno e, desse modo, conferir-lhe certa especificidade brasileira, além dos cuidados ante as constantes ondas vindas do exterior e o perigo dessas grandes agitações levarem de roldão todo o trabalho feito anteriormente às duras penas e a consequente “*amputação de qualquer continuidade histórica*” (ARANTES, 1994, pp. 100-1; grifos nossos).

O significado do acontecimento e o necessário corte com o passado, representado pela obra cruzcostiana, paradoxalmente, estava de acordo com a leitura de “*um dos mais brilhantes intérpretes a uma filosofia inserida vitalmente no processo histórico nacional*”, de acordo com a referência de Lima Vaz (LIMA VAZ, 1961, p. 236; LIMA VAZ, 1973, p. 346; grifos nossos) ao nosso estudioso. Dessa vez, o próprio filósofo e historiador da filosofia no Brasil fora sacrificado por uma daquelas direções de reveses históricos de nossa experiência filosófica, a qual traduzia sua face negativa e fora apontada pela análise cruzcostiana. O drama exemplar fora a contemplação de o descobridor ser traçado pela descoberta.

Eis o que dizia a segunda publicação de Cruz Costa, no *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, volume LXVII e o número dois (N. 2) de filosofia, a qual fora dedicada ao pensamento brasileiro, aliás, sua estreia na USP e saído em 1946, ao se referir às dificuldades de se lidar com o pensar nacional devido às “*contradições de que é tecido, as antinômias que revela, a complexidade dos elementos que o constituem*” (CRUZ COSTA, 1946, p. 5; grifos nossos).

Considerações finais

Pelo visto até aqui, a ideia de “desvalorização”, atribuída a Cruz Costa, é contraditória e antinômica quando se tem em vista o próprio pensamento do filósofo, os leitores e estudiosos de sua obra há seu tempo e os depoimentos daqueles que o conheceram de perto. Seu aparecimento só foi possível em razão de uma série de mal-entendidos entre seus adversários, à esquerda

e à direita e, respectivamente, uma eventual e coincidente convergência de objetivos entre ambos os lados, propósitos esses de face ôntica, fenomênica, mas de princípios díspares.

À esquerda o equívoco fora de fundo epistêmico e, mal alinhada a uma característica de nossa história filosófica vicissitudinária, realizada por meio de ondas, “periódicas levas de pensamento que recebíamos de fora, verdadeiros furacões ameaçando afogar as sementes que estavam sendo cultivadas” (GIANNOTTI, 2008), na ânsia por uma nova atualização filosófica nacional, fez *tabula rasa* dos aspectos propositivos da obra cruzcostiana e, nessa ansiedade, abriu o costado à indigitada crítica à direita. O artigo de Bento Prado Jr. escrito em 1968 (PRADO JR., 2000), reconhecido posteriormente pelo próprio autor como inadequado, além de crônica do acontecimento, foi uma tentativa sem sucesso de encerrar a questão. A questão cruzcostiana, no entanto, muito semelhante aos fatos surpreendentes narrados pelo próprio Cruz Costa a respeito de nossa filosofia, foi reaberta pelo mesmo Bento, o qual, apesar dos trabalhos influentes de Paulo Arantes sobre o assunto, está na origem de uma série de novos estudos de reavaliação da figura e da obra cruzcostiana (FILOMENO, 2014, p. 127), salvo engano, do próprio Arantes, inclusive.

À direita o erro flagrante,¹⁰ além da visada intelectual muito abaixo do padrão estabelecido pela obra histórico-filosófica de um, segundo Lima Vaz, “dos mais brilhantes intérpretes a uma filosofia inserida vitalmente no processo histórico nacional”, era a contradição entre a exigência da “direita filosofante”, assim expressa por Arantes: “Afinal o que exigiam os filosofantes? (...), que se evitasse a “crítica externa” das obras, ostensiva na “atividade polêmica” de Cruz Costa”, pois, (...) “só na tendência oposta encontrariam os pensadores a “compreensão” que mereciam e teimava em lhes recusar o “sectarismo participante” que parecia irradiar da Faculdade de Filosofia” (ARANTES, 1994, p. 98), e o trato dado pela mesma à produção cruzcostiana, pois, como foi visto acima com Antonio Paim (PAIM, 1979, p. 10), a exigida

¹⁰ Sigo aqui a terminologia de Arantes (1994).

compreensão, quando dispensada ao texto cruzcostiano, não fora além de uma exegese de nota de rodapé. Uma avaliação, portanto, extrafilosófica e às voltas com o condenado “sectarismo participante” e a “crítica externa” exclusiva, anatematizados por Paim & Cia.

Ao fim e ao cabo, a noção de “desqualificação” e sua sinonímica, atribuída a Cruz Costa, saída de um complexo de mal-entendidos, se mostrou, além de um contrassenso e de uma antinomia flagrante, uma imputação inadequada seja em perspectiva epistêmica seja pelo aspecto histórico. A manutenção dessa afirmativa é ainda, do ponto de vista da história, um anacronismo, pois a mesma se refere a um estado de coisas historiograficamente não contemporâneas.

Se a “esquerda uspiana” foi filosoficamente capaz de “rever as posições extremadas da fase de sua formação, resultantes do calor e do debate”, como recomendava Paim (PAIM, 1979, pp. 9-10) e, assim, abrir um novo campo de estudos sobre a problemática, a “direita filosofante” continuara a reiterar o mesmo ao espírito, sem compreender o pensamento filosófico cruzcostiano e sem dialogar com os novos estudos de reavaliação de uma obra considerada clássica. “(...) *um clássico não, é o clássico da história das ideias no Brasil*” (PRADO JR., 1986, p. 101; grifos nossos e negrito do autor).

Essa postura poderia até despachar favoravelmente interesses particulares, mas pareceu adversa ao mando de compreensão da filosofia no Brasil, pois, sem negar a importância do extrafilosófico, seja nos estudos sobre o pensamento filosófico brasileiro em geral, seja de um autor em especial, manter-se distante da via de aproximação pouco refletida sobre o que está fora da área filosófica (para melhor entendê-la ao retornar a si e, desse modo, exprimir a partir de seu próprio âmbito o mais acertado), é um princípio componente do mandado postulado.

Referências

ACERBONI, Lúcia. *A Filosofia contemporânea no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1969.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Cruz Costa e herdeiros nos idos de 60*. In: Revista Filosofia Política, Número 2º, L.P.M. UNICAMP/UFRGS, 1985.

_____. *O Fio da Meada: uma conversa e quatro entrevistas sobre Filosofia e vida nacional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *Um Departamento Francês de Ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

BONTEMPI JUNIOR, Bruno. *Rivalidade, parricídio intelectual e invasão de fronteiras na trajetória de Cruz Costa*. Anos 90, Porto Alegre, v. 16, nº 29, pp. 155-181, jul. 2009.

COSTA, Hebe C. Boa-Viagem A. *Resgatando a memória dos pioneiros: João Cruz Costa (13/02/1904-10/10/1978)*. Patrono da Cadeira n. 32. Boletim Academia Paulista de Psicologia – Ano XXVII, n. 02, pp. 149-157, 2008.

COSTA NETO, Pedro L. da. *João Cruz Costa*. In: Fávero, Maria de L. de A. e Britto, Jader de M. (Orgs.). Dicionário de educadores do Brasil: da Colônia aos dias atuais. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Brasília: INEP, 2002.

CRUZ COSTA, João. *Contribuição à História das Ideias no Brasil: O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

_____. *Ensaio sobre a Vida e a Obra do Filósofo Francisco Sanchez*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras XXIX. Filosofia. São Paulo: Imprensa Comercial, n. 1, pp. 03-119, 1942.

_____. *Entrevista: “Sobre o Trabalho Teórico”*. Revista Transformação, Marília, v. 2, pp. 87-94, 1975.

_____. *O Pensamento Brasileiro*. Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras LXVII – Filosofia. São Paulo: Indústria Gráfica Magalhães Ltda., N. 2, pp. 05-55, 1946.

_____. Tradução, introdução e notas. Descartes. *Discurso do Método*. Rio de Janeiro: José Olympio, n/d.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *In Memoriam. João Cruz Costa (1904-1978)*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n. 113, pp. 6-7, 1979.

FILOMENO, Ângelo. *História "histórica" da filosofia no Brasil*. Tese (Doutorado) – UFMG, Belo Horizonte, 2014.

GIANNOTTI, José Arthur. *João Cruz Costa*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 22, pp. 237-239, Dez. 1994. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/26.pdf>> Acesso em 31 mar. 2012.

_____. *Sobre o Trabalho Teórico: Entrevista*. In: Transformação, n. 1, p. 25-36, 1974.

_____. *Vagas e vogas da crítica*. Folha de São Paulo, domingo, 31 de agosto de 2008.

GONÇALVES, Tânia. *João Cruz Costa educador: Contribuições ao debate sobre a filosofia como formação cultural*. Dissertação de mestrado. SP: FE/USP, 2004.

JAIME, Jorge. *João Cruz Costa: Um Inteligente Historiador das Ideias Brasileiras*. In: _____, *História da Filosofia no Brasil: Volume II*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Resenha de João Cruz Costa, Panorama da História da Filosofia no Brasil*. Revista de História, São Paulo, n. 47, 3º trimestre, 1961, Disponível em <<http://revhistoria.usp.br/index.php/br/edicoes/179-rh-47>> Acesso em 27 de março de 2014.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *A escola francesa de historiografia da filosofia*. São Paulo: UNESP, 2007.

PAIM, Antônio. *A Filosofia Brasileira*. Amadora/Portugal: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – ICALP, 1991.

_____. *História das Ideias no Brasil*. São Paulo: Edusp/Grijalbo, 1967.

_____. *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979.

PRADO JR., Bento. *Cruz Costa e a história das ideias no Brasil*. In: Moraes, R.; Antunes, R. & Ferrante, V. (Orgs.). *A Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *As filosofias da Maria Antônia (1956-1959) na memória de um ex-aluno*. In: Loschiavo dos Santos, Maria Cecília. *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988.

- _____. *O Problema da Filosofia no Brasil*. In: PRADO JR., Bento. *Alguns Ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- REALE, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. São Paulo: Grijalbo / Edusp, 1977.
- REZENDE, Antonio. *A Filosofia no Brasil*. In: _____. (Org.). *Curso de filosofia: para professores e alunos de segundo grau e graduação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- _____. *Do Texto à Acção: Ensaio de Hermenêutica II*. Porto: Rés, 1989.
- _____. *Tempo e Narrativa*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- RODRIGUES, Lidiane Soares. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e 'um seminário'*. Tese de doutorado. SP: FFLCH/USP, 2011.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje*. Revista Portuguesa de Filosofia, nº 14, 1961, pp. 235-73.
- _____. *O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje*. In: FRANCA, Leonel. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1973.
- _____. *Filosofia no Brasil Hoje*. Cadernos SEAF, Belo Horizonte, nº 01, 1978, pp. 7-16.
- _____. *O Problema da Filosofia no Brasil*. Revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, CES-Edições Loyola, v. 11, n. 30, 1984, pp. 11-25.
- VITA, Luís Washington. *Resenha de Cruz Costa, Esbozo de uma história de las ideas em el Brasil; Resenha de Hélio Jaguaribe; Resenha de Miguel Reale, Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro; Resenha de Álvaro Vieira Pinto, Ideologia e desenvolvimento nacional*. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, Vol. 8, Fasc. 3, pp. 385-386, 1958.
- WITTER, José Sebastião. *João Cruz Costa (1904/1978)*. Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – Ciência e Cultura, Campinas, 31(3), Março de 1979, pp. 349-351.

Pedagogia histórico-crítica de Dermeval Saviani

*Rodrigo Marcos de Jesus*¹

1. Introdução

Dermeval Saviani é um filósofo, educador e historiador da educação ainda pouco debatido nos círculos acadêmicos da filosofia. Apesar de sua importante produção teórica reconhecida nos cursos de pedagogia e nos debates educacionais do país, nos cursos de filosofia é um pensador em grande parte ignorado; mesmo nas discussões e publicações em torno do ensino de filosofia. O que não chega a ser uma surpresa para quem conhece um pouco da tradição acadêmica nacional e seu fascínio pelo G4 filosófico (Alemanha, Grã-Bretanha, EUA e França). Conhece-se em detalhes a última moda euro-americanizante e se silencia sobre quem está ao lado. Para dissipar um pouco tal desconsideração, este texto foi escrito. Sua origem é a palestra homônima que realizei no II Colóquio Pensadores Brasileiros, ocorrido na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia/FAJE. Optei por manter o caráter esquemático adotado na exposição oral. Por isso, mais que um aprofundamento na teoria de Saviani, faço uma abordagem sintética. Destaco de modo breve seu perfil e trajetória intelectual, passo aos antecedentes da sua pedagogia histórico-crítica, apresento os encontros e as noções fundamentais dessa teoria. O objetivo é colocar em evidência pontos cruciais da pedagogia histórico-crítica e oferecer uma espécie de guia para quem desejar se dedicar a estudos mais detidos. O texto,

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT.

assim, trará notas para uma curta introdução à filosofia da educação de Saviani.

2. Perfil biográfico e intelectual de Saviani

Dermeval Saviani nasceu na cidade de Santo Antônio de Posse-SP em 1943. Graduou-se em filosofia pela PUC-SP nos anos 1960 e pela mesma instituição doutorou-se em educação no princípio dos anos 1970. Trabalhou inicialmente em escolas públicas e privadas, mas foi na universidade que fez a maior parte de sua trajetória profissional. Foi professor e pesquisador por importantes universidades do país como, PUC-SP, UFSCAR e UNICAMP, participando da consolidação ou construção de cursos de pós-graduação em educação destas instituições, bem como na UNIMEP (Piracicaba). Aposentou-se pela UNICAMP, porém continua como colaborador na pós-graduação da Faculdade de Educação.

Ainda no campo institucional, o filósofo marca presença em entidades relevantes na organização dos estudos educacionais no Brasil no final do século XX, sendo algumas ainda presentes no século atual, como: ANPed (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Educação), fundada em 1977; o CEDES (Centro de Estudos Educação e Sociedade), de 1978, e o ANDE (Associação Nacional de Educação), de 1979. No tocante à pesquisa, necessário pontuar as investigações de Saviani acerca da história da educação brasileira, especialmente a coordenação do Grupo de Estudos e Pesquisas HISTEDBR (História, Sociedade e Educação no Brasil) da Faculdade de Educação da UNICAMP desde meados dos anos 1980 e que hoje se ramifica através de grupos de trabalho associados em 13 estados do país.

Todo esse trabalho contribuiu tanto na constituição do campo de pesquisa “história da educação” quanto na formação de uma gama de estudiosos através de orientações de mestrado e doutorado nos anos 1970-80 e que hoje são referências na literatura educacional, dentre outros, Neidson Rodrigues, Carlos Jamil Cury, Paulo Ghiraldelli Jr e Maria Luisa Santos Ribeiro.

A produção intelectual do autor pode ser dividida em dois eixos principais: a) “História da Educação e Política Educacional” e b) “Teoria pedagógica e Filosofia da Educação”. No primeiro, encontram-se estudos que remetem ao início da produção de Saviani, como *Educação brasileira: estrutura e sistema* (1973, sua tese de doutorado transformada em livro), e obras de fôlego como *História das ideias pedagógicas no Brasil* (2007). Desse eixo sublinhe-se ainda um conjunto de obras dedicadas à análise da ordenação jurídico-política da educação brasileira das últimas duas décadas e que revelam a participação do autor no debate público sobre os rumos da educação. Nessa linha são os livros *A lei da educação (LDB): trajetória, limites e perspectivas*, *PDE – Plano de Desenvolvimento da Educação: análise crítica da política do MEC*, *Sistema Nacional de Educação e Plano Nacional de Educação: significados, controvérsias e perspectivas* e *Da LDB (1996) ao PNE (2014-2014): por uma outra política educacional*. No segundo eixo estão obras que insinuam a necessidade de uma teoria pedagógica nova, como *Escola e democracia* (1983), e o livro inaugural da nova teoria que coloca seus pilares filosóficos e metodológicos: *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações* (1991). Publicações mais recentes como *Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar* (2012, co-autoria Newton Duarte) aprofundam e desenvolvem determinados aspectos colocados nas primeiras obras como, por exemplo, a perspectiva histórico-ontológica da formação humana. Para os objetivos deste estudo, os textos do eixo “Teoria pedagógica e Filosofia da Educação” serão os de maior interesse, mas ao final apontarei pelo menos o núcleo da crítica de Saviani à política educacional brasileira.

3. Origem da pedagogia histórico-crítica

A pedagogia histórico-crítica começa a se esboçar, ainda sem um nome próprio, no final dos anos 1970. O contexto é de reorganização do campo educacional com o surgimento de entidades como a ANPed, o CEDES e a ANDE, e de uma crítica à política educacional e à pedagogia

oficial vistas como instrumentos de reprodução da estrutura social excludente do regime ditatorial em voga mas que sinalizava para uma abertura democrática, ainda que “lenta, gradual e segura” como pretendida pelos militares e seus apoiadores de plantão. Novas pesquisas educacionais aparecem analisando a estrutura escolar brasileira inspirando-se em teorias críticas, em especial da França, que apontam como a escola, ao contrário do que se apregoa, não favorece a ascensão social; tais teorias são classificadas pelo filósofo como “crítico-reprodutivistas”. Outras pesquisas e iniciativas propõem abordagens pedagógicas que permitam uma melhor aprendizagem e a transformação social via instituição escolar. Saviani participará dessa discussão adotando uma posição crítica e polêmica tanto ao primeiro grupo quanto ao segundo. Por um lado, assumirá que a escola tal como organizada favorece a reprodução da sociedade e não sua transformação num sentido democrático. Por outro lado, verá nessas análises críticas a ausência de uma alternativa pedagógica capaz de enfrentar o mecanismo da reprodução, que também receberia uma resposta insatisfatória por parte das pedagogias da época.

Nesse quadro de conflito das teorias educacionais (explorarei isso melhor mais abaixo), Saviani desenvolve atividade de pesquisa que ganhará um caráter coletivo principalmente a partir de uma importante experiência na pós-graduação da PUC-SP. No ano de 1978 ele ministra uma disciplina de teoria da educação no doutorado da PUC-SP e propõe o estudo do pensamento do filósofo Antonio Gramsci como instrumento para análise dos problemas da educação brasileira. A disciplina dará o pontapé inicial para o delineamento mais preciso dos contornos teóricos, fundados na perspectiva marxista, sobretudo em Marx e Gramsci, que orientarão as investigações históricas, filosóficas e pedagógicas de Saviani. Como afirma o educador: “Os problemas relativos à elaboração de uma concepção pedagógica que permite superar os limites de uma visão crítico-reprodutivista foram sistemática e intensamente discutidos naquela primeira turma de doutorado e tiveram continuidade nas turmas

subsequentes” (SAVIANI, 2011, p. 219). Um primeiro resultado das discussões iniciais foi obtido já em 1979 com o doutorado de Carlos Jamil Cury *Educação e contradição: elementos metodológicos para uma teoria crítica do fenômeno educativo* (publicado em 1985); primeiro esforço de sistematizar, via categorias lógicas, uma teoria crítica não-reprodutivista.

Em 1983 aparece a obra de Saviani *Escola e democracia*, composta por artigos publicados em revistas de educação nos anos 1981-1982 e um texto novo. O livro faz uma apreciação radical da pedagogia liberal burguesa, aponta os limites de uma teoria crítica ao descurar de uma proposta pedagógica, adotando uma abordagem mais polêmica que gnosiológica. Representa um manifesto por uma teoria pedagógica que saia dos impasses indicados pelas teses reprodutivista mas sem recair na acriticidade das pedagogias que sobrevalorizam a ação escolar esquecendo-se das condicionantes sociais da escola. Mesmo sem constar o nome da nova teoria que se desenhava, *Escola e Democracia* pode ser tomado como uma introdução preliminar à pedagogia histórico-crítica. Situa a nova proposta diante das demais teorias, expõem as divergências básicas e indica os fundamentos filosóficos dos quais se parte.

A nomenclatura da pedagogia procurada surge pouco depois, em 1984. Eis a data de batismo da “pedagogia histórico-crítica”. O termo é apropriado e circula em artigos no decorrer da década. Entretanto, somente em 1991, com a publicação de *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações* tem-se o que poderíamos considerar o livro inaugural, devidamente denominado, da nova teoria. Será essa obra uma referência fundamental para todos aqueles que comungarão com as ideias da pedagogia histórico-crítica e também para aqueles que farão sua crítica.

4. Pedagogia histórico-crítica: denominação e fundamentos

A denominação “histórico-crítica” da pedagogia de Saviani merece explicação. Segundo o autor, o termo “crítica” quer indicar a consideração

das condicionantes sociais da educação. Já “histórico” afirma a historicidade dessas condicionantes, de modo que não sejam vistas como barreiras intransponíveis que inviabilizariam qualquer atuação pedagógica no sentido da transformação social. Sendo assim, a pedagogia histórico-crítica é uma pedagogia dialética, pois compreende a mútua interação entre educação (em especial na sua forma escolar) e sociedade. Mas evitou o termo “dialética” para denominar a teoria devido suas conotações idealistas (a ênfase na intersubjetividade e no aspecto dialógico) que, em outras propostas pedagógicas, coloca pouco relevo nas dimensões materiais da educação.

Os fundamentos filosóficos, psicológicos, históricos, econômicos e político-sociais da pedagogia histórico-crítica encontram-se na tradição dialética do materialismo histórico. Três nomes se destacam: Marx, Gramsci e Vygostsky. Saviani faz uso mais extensivo dos dois primeiros, outros investigadores da corrente se dedicaram mais à psicologia educacional. A pedagogia histórico-crítica, desse modo, coloca-se como uma pedagogia de inspiração marxista, uma vez que implica a apreensão da concepção de fundo (ontológica, epistemológica e metodológica) do materialismo histórico e a reconstrução dos processos pedagógicos. Saviani insiste tratar-se de uma inspiração para elaborar uma teoria pedagógica em consonância com a concepção de mundo e de ser humano próprias do materialismo histórico. Não é, portanto, um simples agrupamento das passagens de Marx, Engels, Lenin, Gramsci e demais sobre educação, na tentativa de extrair deles uma teoria pedagógica que nunca elaboraram, nem uma mera aplicação das análises dos clássicos do marxismo ao contexto pedagógico.

5. A pedagogia histórico-crítica no conflito das teorias educacionais

Como teoria crítica da educação, a pedagogia histórico-crítica procura desenvolver o que Saviani entende como os momentos necessários de toda teoria que se queira crítica. Os três momentos são os seguintes:

- a) Aproximação ao objeto em suas características estruturais de modo a apreendê-lo em sua concreticidade.
- b) Contextualização e crítica do tratamento dado ao objeto pelas teorias hegemônicas.
- c) Elaboração e sistematização da teoria crítica.

No caso que nos ocupa, trata-se de:

- a) Apreender a essência da educação identificando suas características estruturais. Importa, pois, compreender e explicitar a natureza e especificidade da educação.
- b) Empreender a crítica contextualizada das principais teorias que vêm hegemонizando o campo da educação.
- c) Elaborar e sistematizar a teoria crítica da educação representada, no caso, pela pedagogia histórico-crítica. (SAVIANI, 2017, p. 715-6)

Ao realizar esses momentos, Saviani situará a pedagogia histórico-crítica frente às teorias educacionais vigentes. Realiza uma classificação das teorias, dividindo-as em três grandes blocos a partir da compreensão que adotam da relação educação-sociedade, indica os traços fundamentais das teorias pedagógicas e por fim aponta as características básicas da compreensão pedagógica histórico-crítica. O quadro abaixo ilustra a classificação formulada por Saviani reunindo algumas das teorias debatidas nas obras *Escola e Democracia* (sobretudo no primeiro capítulo) e *História das ideias pedagógicas no Brasil* (capítulos XII e XIII).

TEORIAS NÃO-CRÍTICAS	TEORIAS CRÍTICO-REPRODUTIVISTAS	TEORIAS CRÍTICAS [contra-hegemônicas]
<i>Pedagogia tradicional</i>	<i>Violência simbólica</i> (Bourdieu/Passeron)	<i>Pedagogia histórico-crítica</i>
<i>Escolanovismo</i>	<i>Aparelho Ideológico do Estado</i> (Althusser)	<i>Pedagogia Crítico-social dos conteúdos</i> (José Carlos Libâneo)
<i>Pedagogia tecnicista</i>	<i>Escola dualista</i> (Establet/Baudelot)	<i>Educação popular</i> (inspirada em Paulo Freire)
<i>Pedagogia das competências</i>		<i>Pedagogias da prática social</i> (Oder José dos Santos, Maurício Tragtenberg, Miguel Arroyo)
Educação => Sociedade	Sociedade => Educação	Sociedade ↔ Educação

Aqui não é o caso de discorrer sobre cada uma das correntes citadas. Para o propósito indicativo do quadro basta assinalar as características de cada grupo e ressaltar uma ou outra perspectiva. A bibliografia fornecida permitirá o aprofundamento para quem o pretender.

Na visão de Saviani, as teorias não-críticas são todas aquelas concepções pedagógicas que compreendem a educação como instrumento de equalização social ou pelo menos como recurso eficaz na criação de condições para que o indivíduo possa se incorporar à sociedade graças a aprendizagem de determinados conhecimentos ou competências. A desigualdade social tende a ser vista mais como fenômeno acidental, que afeta individualmente uma porção maior ou menor da população, do que uma estrutura excludente. Daí o pressuposto de uma sociedade relativamente harmônica, permeável, aberta à inserção daquele indivíduo que obtiver as capacitações, os saberes necessários ao mundo do trabalho e da cidadania. A educação, assim, tem por função “reforçar os laços sociais, promover a coesão e garantir a integração de todos os indivíduos no corpo social” (SAVIANI, 1999, p. 16). Dessa perspectiva, a educação – e mais especificamente a escola – possui uma ampla margem de autonomia com relação à sociedade, sendo capaz de evitar a desagregação social e promover uma sociedade igualitária.

Já as teorias crítico-reprodutivistas compreendem a educação como um dos instrumentos de promoção ou perpetuação da desigualdade social. Ao contrário do otimismo das teorias não-críticas, veem a escola como reprodutora da divisão de classes, seja ao constatar a reprodução de uma dualidade escolar (uma dada rede de escolarização destinada ao proletariado e outra para a burguesia) como reflexo da dualidade social, seja devido a imposição (violência simbólica) da cultura de um grupo ou classe dominante sobre um dominado ou ainda por causa da inculcação nas classes trabalhadoras de uma ideologia (burguesa) favorecedora da aceitação da estrutura social excludente. Salienta Saviani:

E essas teorias [produzidas na França] eram imediatamente estudadas por nós e serviram de arma na luta contra a ditadura porque, a partir delas, se

fazia o questionamento do regime ditatorial mostrando como a ditadura estava usando as escolas para convencer a população de que o regime era útil, era necessário para o país. Mas o problema dessas teorias é que elas não apresentavam alternativa (SAVIANI, 2014a, p.14).

As teorias crítico-reprodutivistas constituíam-se como aportes importantes para uma análise mais acurada da relação escola-sociedade porque mostravam o vínculo entre estrutura socioeconômica e fenômeno educativo. Mas os educadores que procuravam uma postura crítica ficavam aparentemente sem alternativas, sendo sua atuação vista como engrenagem útil à reprodução social discriminatória. De uma visão exageradamente autônoma da educação corria-se o risco de passar a uma perspectiva derrotista ou complacente. Contudo, o contexto de reorganização social e institucional da educação nas décadas de 1970 e 1980 demandava a busca por opções pedagógicas.

Algumas propostas apareceram nessa época como opções contra-hegemônicas. Foram pedagogias que, assumindo a dialética sociedade-educação, criticavam a escola imperante e as concepções teóricas orientadoras das práticas educativas, porém propunham caminhos para uma educação que, mesmo sendo secundária, isto é, condicionada socialmente, não deixava de interferir e ser elemento significativo na transformação social. A compreensão era: nem autonomia plena da educação nem dependência absoluta das condições sociais. Dessas propostas as duas que obtiveram maior impacto no imaginário educacional e na formação de educadores e pesquisadores foram a educação popular (tendo Paulo Freire como teórico de referência) e a pedagogia histórico-crítica. Destaque-se também que a pedagogia de Saviani e a pedagogia crítico-social dos conteúdos² estiveram mais articuladas à educação escolar e à valorização do

² Uma observação. Há autores que identificam a *pedagogia crítico-social dos conteúdos* e *pedagogia histórico-crítica*. Ambas de fato possuem vários pontos de convergência: inspiração ou diálogo com o marxismo; colocam-se junto aos interesses populares; defendem a democratização da escola e do saber elaborado. Saviani as trata separadamente em sua *História das ideias pedagógicas*. Entretanto, em *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações* (cf. p. 84-5), informa que quando Libâneo estava para publicar *Democratização da escola: a pedagogia crítico-social dos conteúdos* (1985) soube da nova denominação “pedagogia histórico-crítica”, pretendia utilizá-la mas na época pouca

acesso das camadas populares ao conhecimento sistematizado, enquanto as pedagogias da prática social e da educação popular davam relevância ao saber popular e à autonomia das organizações dos movimentos sociais propondo a transformação popular da escola.

6. Dimensões filosóficas da pedagogia histórico-crítica

Agora cabe indicar alguns aspectos da pedagogia histórico-crítica de particular interesse para a filosofia da educação. Isso permitirá completar aqueles momentos necessários de uma teoria crítica descritos por Saviani: identificar as características estruturais do fenômeno educativo; elaborar e sistematizar a própria teoria crítica da educação. Desse modo, focalizarei as noções do filósofo sobre a relação entre educação e política, a natureza e especificidade da educação, o papel da educação escolar, o método da pedagogia histórico-crítica e o principal problema do sistema nacional de educação.

6.1 Educação e Política

Para Saviani, a educação é “o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens”. Essa definição aparece em vários de seus textos. A educação enquanto formação, portanto, concebe que a natureza humana não é dada ao homem mas construída por ele sobre uma base de natureza biofísica, intencionalmente direcionada.

Estabelecida a definição básica de educação, o filósofo apresenta a relação e diferença entre educação e política. Tema sensível e muitas vezes discutido sem a devida clareza conceitual.

Saviani concebe educação e política como fenômenos inseparáveis, entretanto distintos. A natureza de um não se identifica com a do outro, o

importância foi conferida à nomenclatura. O foco estava na divulgação de uma proposta pedagógica com as características apontadas. Libâneo continuou com estudos em pedagogia e didática, porém não retomou explicitamente a noção “crítico-social dos conteúdos”.

que não significa a defesa de uma educação supostamente técnica isenta de implicações políticas. A diferença entre educação e política é firmada em três pontos fundamentais. A educação é uma relação entre não-antagônicos, cujo objetivo é convencer, supõe a união e tende à universalidade do conhecimento. A política é uma relação entre antagônicos, cujo objetivo é vencer, supõe a divisão e implica a tomada de partido. Desse modo, a política é sempre partidária, pois envolve a tomada de uma posição particular frente à outra contrária, resultando num embate com vencedores e vencidos que estão longe de se sentirem persuadidos, por isso inclusive a disputa não encontra um termo apaziguador. Já na educação importa o conhecimento, o apropriar-se dos instrumentos culturais criados pela humanidade e que permitem a produção da humanidade em cada indivíduo. A prática educativa apoia-se no poder da verdade e a verdade enquanto tal é uma questão de convencimento.

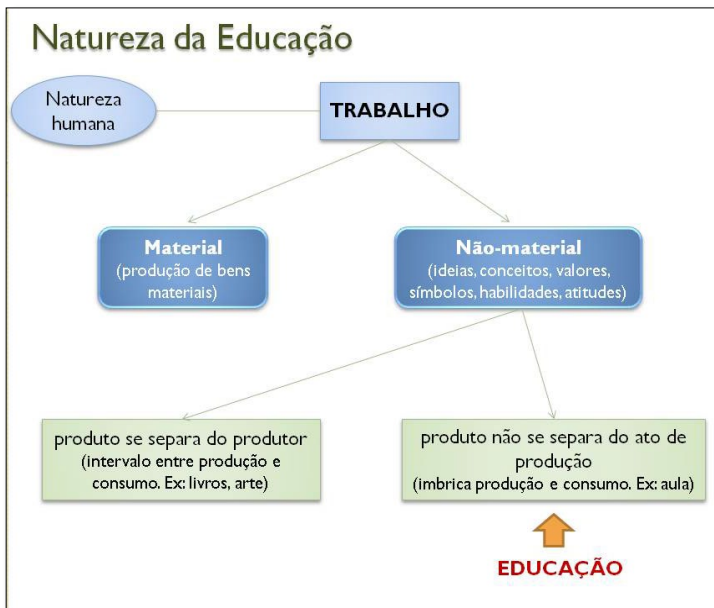
O educador é cioso em demarcar as funções específicas de cada fenômeno para assim precisar como se associam e demonstrar a contribuição política da educação, sem com isso descaracterizar a prática pedagógica. Daí Saviani distinguir dois modos de relação entre educação e política. Uma relação interna na qual a dimensão pedagógica da política revela-se na aliança, baseada no convencimento, entre os não-antagônicos para vencer os antagônicos, e a dimensão política da educação mostra-se na apropriação, por parte de um grupo, dos instrumentos culturais universais (os conhecimentos) que serão acionados na luta contra os antagônicos. A outra é uma relação externa entre educação e política. Nela a educação depende da política para constituição, ampliação e consolidação das condições objetivas da educação (por exemplo, na construção da infraestrutura escolar) e a política depende da educação para a promoção de certas condições subjetivas imprescindíveis ao embate político (por exemplo, domínio dos elementos básicos para acesso à informação e difusão de propostas, capacidade de formação de quadros, etc.).

Em síntese, Saviani defende que a *função política da educação* se realiza enquanto *prática especificamente pedagógica*. Quer dizer, a melhor

contribuição política da educação é fazer educação, isto é, propiciar a apropriação dos instrumentos culturais (os conhecimentos sistematizados pelas ciências, técnicas, artes, filosofia) por parte dos grupos excluídos, marginalizados, expropriados e que serão acionados por estes na luta contra os antagonísticos.

6.2 Natureza e especificidade da educação

Ao aprofundar a natureza da educação, Saviani, fiel aos pressupostos ontológicos do materialismo histórico, entende a educação como uma forma de trabalho: “Dizer, pois, que a educação é um fenômeno próprio dos seres humanos significa afirmar que ela é, ao mesmo tempo, uma exigência do e para o processo de trabalho, bem como é, ela própria, um processo de trabalho” (SAVIANI, 2008b, p. 12). O esquema abaixo indica os principais pontos dessa compreensão.



O ser humano é definido pelo trabalho, traço antropológico que o distingue dos demais animais. O trabalho é a ação intencional de transformação da natureza para produção da existência humana: um existir marcado não só pela natureza como também pela cultura, fruto do trabalho. O trabalho humano produz dois tipos de bens: materiais e não-materiais³. Os primeiros são todas as coisas físicas criadas pelo ser humano: cadeiras, automóveis, prédios, computadores etc. Os segundos são constituídos pelas ideias, conceitos, valores, símbolos, habilidades e atitudes.

Os produtos não-materiais são de dois tipos. Há aqueles em que o produto se separa do produtor, pois existe um intervalo entre o ato de produção e o de consumo. É o caso dos livros e dos objetos artísticos, por exemplo. Inicialmente o artista ou escritor cria uma obra, se separa dela e a coloca para a apreciação de um público que não precisa estar junto ao produtor para consumir a obra. No outro tipo é diferente. O produto não se separa do ato de produção, ocorre assim um imbricamento entre os atos de produção e de consumo, como acontece com a aula. Aqui não se separa produção e consumo, a aula é produzida (pelo professor) e consumida (pelos alunos) ao mesmo tempo⁴.

A educação, enquanto um processo de trabalho, caracteriza-se como um trabalho não-material no qual o produto não se separa do ato de produção. Os produtos não-materiais não interessam à educação em si mesmos, como algo exterior ao homem (isso interessa às ciências, às artes), mas na medida em que são necessários que os homens os assimilem para constituição da sua própria humanidade. Daí a especificidade da educação estar relacionada à: 1) identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos para que se tornem humanos e 2) descoberta das formas mais adequadas ao trabalho pedagógico. Quanto

³ A distinção é analítica. Evidente que de um ponto de vista materialista, como o de Saviani, um produto “não-material” envolve sempre determinado aspecto físico. O livro é um produto não-material, resultado de conceitos, ideias, símbolos, mas possui um suporte material, físico (as folhas de uma encadernação, a tela de um tablet ou celular).

⁴ Saviani ressalta não haver simples identificação entre educação e ensino, contudo, este participa da natureza do próprio fenômeno educativo e se presta como um excelente exemplo para identificar o tipo de trabalho realizado pela educação.

ao primeiro ponto, trata-se de distinguir entre o fundamental e o acessório. Aí a noção de “clássico” torna-se um critério útil de seleção daquilo que não pode deixar de ser assimilado, aprendido no processo educativo. “Clássico” é distinto de tradicional, que soa como algo ultrapassado. Significa aquilo que resiste ao tempo, sendo uma seleção dos grandes autores e textos, ajuda a separar o estrutural do conjuntural, serve para fugir do modismo pedagógico, é uma referência para a organização curricular e do ensino como sistema. Quanto ao segundo ponto, trata-se da organização dos meios (conteúdos, espaço, tempo e procedimentos) para que progressivamente cada indivíduo realize em si a humanidade produzida socialmente. Implica a preocupação com os métodos mais adequados ao ensino e à aprendizagem.

Conforme Saviani, a especificidade da educação fica mais evidente quando se olha para a *forma escolar* da educação. Esta se transformou no parâmetro histórico e dominante da forma educacional de nosso mundo, um modelo incontornável para a análise da educação. A educação escolar é o caso exemplar para se investigar a identidade da educação uma vez que a institucionalização da educação via escola é um indício de sua especificidade; seria impossível uma institucionalização sem alguma forma de identidade. Além disso, as demais formas educativas (educação informal, não-formal, etc) se referem a ela como um negativo, um indicador de comparação. Por isso o filósofo se detém na educação escolar a fim de evidenciar o papel da educação.

6.3 Educação escolar

A educação escolar na perspectiva histórico-crítica possui três tarefas básicas: 1) identificar as formas mais desenvolvidas do saber objetivo, reconhecendo seu modo de produção e tendências de transformação; 2) converter o saber objetivo em saber escolar; 3) prover meios para que os estudantes assimilem o saber objetivo, seu processo de produção e tendências de transformação.

O saber objetivo é o saber de caráter universal produzido pela humanidade, expresso nos clássicos das ciências, das artes, da filosofia. Saber do passado e do presente, daquilo que recebe um tratamento metódico e sistemático. O saber objetivo é convertido em saber escolar, ou seja, uma forma adequada à transmissão-assimilação dosada e sequenciada do saber para os estudantes. “A escola existe, pois, para propiciar a aquisição dos instrumentos que possibilitam o acesso ao saber elaborado (a ciência), bem como o próprio acesso aos rudimentos do saber” (SAVIANI, 2008b, p. 15).

Na visão de Saviani, portanto, a função da escola, do professor e a importância do conhecimento objetivo, também chamado de erudito (metódico e sistemático) em contraste com o popular (espontâneo e assistemático), estão bem demarcados. A escola compete socializar o saber sistematizado científica e culturalmente pela humanidade. Ao professor, exercer a mediação entre o conhecimento sistematizado e o aluno, favorecer a transmissão-assimilação de conhecimentos pelo estudante. Como explicam Tiago Lavoura e Ana Marsiglia: “Ao professor cabe a tarefa importantíssima de transmitir o conhecimento socialmente existente ao aluno, para que este possa apreender a realidade social, também, como síntese de múltiplas relações (totalidade), atuando conscientemente e portando os instrumentos necessários para a transformação da realidade” (LAVOURA & MARSIGLIA, 2015, p. 358). Os mesmos comentadores ressaltam a importância que Saviani confere à aprendizagem do conhecimento sistematizado, sobretudo para as classes trabalhadoras e populares, já que “Prescindir deste conhecimento é impossibilitar o indivíduo de pensar conscientemente a realidade social e desarmá-lo para atuar criticamente nesta mesma realidade” (LAVOURA & MARSIGLIA, 2015, p. 358).

Em resumo, a socialização do saber elaborado, função precípua da escola, é a tradução pedagógica do princípio mais geral da socialização dos meios de produção, que está na base filosófica do pensamento de Saviani.

6.4 Método histórico-crítico

Para realizar a adequada transmissão-assimilação do saber sistematizado, Saviani postula os passos de um método histórico-crítico. Tal método superaria por incorporação os métodos tradicional (centrado no professor e na assimilação do conhecimento sistematizado) e escolanovista (centrado no aluno e na organização psicológica do conhecimento). Em *Escola e democracia* (cf. SAVIANI, 1999, p. 79-82), ele defende que esse método estimula a atividade e iniciativa do aluno sem abrir mão da iniciativa do professor; favorece o diálogo entre alunos e destes com o professor sem desvalorizar o diálogo com o saber historicamente constituído e leva em consideração interesses, ritmos e desenvolvimento psicológico dos alunos sem perder a sistematização lógica do conhecimento, sua ordenação e gradação para transmissão-assimilação dos conteúdos cognitivos.

Nessa linha, reafirma que a educação atua indireta e mediadamente na transformação social via transformação dos sujeitos. Na perspectiva histórico-crítica, isso requer uma articulação dos interesses das camadas populares sem desconsiderar a especificidade da educação escolar marcada pela apropriação do saber objetivo por meio de um modo propício de transmissão. O método apropriado para realizar o objetivo da educação, por sua vez, deve partir da prática social e retornar a esta em um novo nível, mediado pelo conhecimento historicamente estabelecido. Saviani enumera 5 passos ou momentos do método.

O primeiro é a *prática social*. Ponto de partida comum a ser investigado por alunos e professores, mas cada um com percepções iniciais distintas. Os professores possuidores de uma compreensão do tipo “síntese precária” (totalidade sem grande organicidade), os alunos com uma visão “sincrética” (assistemática do todo).

O segundo é a *problematização*. A identificação dos principais problemas postos pela prática social e dos conhecimentos a dominar para resolução desses problemas.

O terceiro, a *instrumentalização*. A apropriação dos instrumentos teóricos e práticos necessários ao equacionamento dos problemas detectados. É o momento de transmissão direta ou indireta por parte do professor dos saberes culturalmente constituídos e necessários à luta por transformação.

O quarto, a *catarse*, termo que Savinai toma no sentido gramsciano de “elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens”. A catarse é a expressão elaborada de um novo entendimento da prática social. Representa a efetiva incorporação dos instrumentos culturais, transformados em elementos ativos de transformação social. Pela mediação da análise – ocorrida graças aos momentos anteriores – dá-se a passagem da síncrese (uma visão assistemática de um problema da prática social) à síntese (uma visão sistemática). É o ponto culminante do processo educativo.

O quinto é a *prática social*. O ponto de chegada. É quando a compreensão da prática social pelos alunos torna-se tão elaborada quanto a do professor. Tem-se aí uma visão sintética dos alunos e uma síntese mais elaborada do professor. A desigualdade e heterogeneidade de compreensões entre professor e aluno no ponto de partida são transformadas em uma homogeneidade e igualdade possíveis. Acontece uma alteração qualitativa (teórica) da prática social.

O método se inspira em Marx (no entendimento das etapas de síncrese-análise-síntese, passagem do empírico ao concreto) e em Gramsci (a noção de catarse). A epistemologia de base pode ser denominada de “realismo histórico-dialético”.

Mais uma vez um comentário de Tiago Lavoura e Ana Marsiglia ajuda a visualizar a aplicação do método:

Em termos educativos, poderíamos afirmar que o movimento se dá por meio da organização sequencial e lógica dos conhecimentos. Um mesmo conteúdo é trabalhado em diferentes momentos da escolarização do indivíduo, dando a ele cada vez mais elementos à sua síntese de múltiplas determinações. Por

exemplo: o conteúdo “água” pode aparecer desde a Educação Infantil, com características bastante empíricas (identificação, reconhecimento, utilização), passando pelo Ensino Fundamental (ciclo da água, características, estados físicos etc.), chegando ao Ensino Médio, quando o estudo da composição química da água exigirá conhecimentos sobre molécula, átomos, densidade, pressão etc (TIAGO & MARSIGLIA, 2015, p. 368).

Outros pesquisadores ligados à pedagogia histórico-crítica desenvolverão em detalhes os passos metodológicos de Saviani. O próprio autor não chegou a aprofundar o tema por meio de uma obra específica, no entanto, incentivou esforços de formulação didática sob a ótica histórico-crítica.

6.5 Ausência de Sistema Educacional

O último ponto a destacar do pensamento de Saviani é sua crítica ao sistema educacional brasileiro. Um debate em torno da política educacional baseado em uma importante distinção conceitual estabelecida pelo filósofo ainda em seus estudos iniciais nos anos 1970 e que permanece válida para a conjuntura atual.

Segundo Saviani, os legisladores nacionais têm constantemente tomado o sentido de “sistema” implicitamente, sem conferir um significado específico ao termo. Ele mostra já em *Educação brasileira: estrutura e sistema* como a legislação educacional sofre dessa inconsistência e aponta a diferença entre estrutura e sistema. Nesse livro, investiga as duas noções a partir da análise fenomenológica do homem marcada pelo trinômio: situação-liberdade-consciência. Sem entrar nos detalhes do trinômio passo às conceituações principais que são retomadas também em outras obras.

De acordo com o autor, *sistema* é um produto intencional e concreto de uma práxis intencional coletiva, implica a unidade de vários elementos intencionalmente reunidos formando um conjunto coerente e operante. Um sistema caracteriza-se por: a) intencionalidade; b) unidade; c) variedade (não é um bloco homogêneo); d) coerência interna (na articulação de seus distintos pontos); e) coerência externa (o sistema educacional deve

estar articulado com outros sistemas como, por exemplo, aquele que o financia, do contrário perde concretude). A construção de um sistema demanda três condições básicas: 1) a consciência dos problemas da situação concreta; 2) o conhecimento da realidade (das estruturas), sendo fundamental o auxílio das ciências nessa tarefa; c) a formulação de uma pedagogia (teoria educacional), integrando os problemas e os conhecimentos numa totalidade capaz de indicar os objetivos e meios de uma atividade comum intencional. O “sistema”, observa ainda, é sempre público, prerrogativa do Estado na modernidade. A *estrutura* é o resultado coletivo inintencional de práxis intencionais individuais, reúne totalidades concretas em interação cujos elementos se contrapõem e se compõem dinamicamente. As características básicas da estrutura são: a) inintencionalidade; b) não ser um ‘modelo’, mas uma matriz/textura para um ‘modelo’. A relação entre sistema e estrutura, tanto do ângulo antropológico quanto educacional, é sintetizada, parafraseando Sartre, da seguinte maneira: o que foi feito do homem/educação são as estruturas; o que o homem/educação faz (daquilo que fizeram dele) é o sistema.

A crítica de Saviani à política educacional aponta que no Brasil nunca houve de fato um sistema educacional. O país carece historicamente de uma proposta intencional com unidade e coerência. Determinados obstáculos dificultam a instauração de um autêntico sistema nacional de educação. O autor menciona em especial quatro (cf. SAVIANI, 2014b).

O primeiro é o obstáculo *econômico*. Um reiterado subfinanciamento da educação pelo Estado. Atualmente desrespeita-se o percentual constitucional que deveria ser investido na educação, promove-se a desvinculação de receitas (a DRU) que atinge o financiamento e algumas contribuições (COFINS, CIDE etc) não são contabilizadas como impostos deixando de entrar nos percentuais constitucionais.

O segundo obstáculo é *político*. Há um histórico de descontinuidade nas políticas educacionais. Uma plethora de reformas e movimentos pendulares de centralização e descentralização na política educacional inviabiliza qualquer projeto de médio ou longo prazo. Com isso, a política

educacional passou a ser caracterizada por quatro aspectos. A filantropia, uma espécie de Estado mínimo, colocando a educação como responsabilidade maior da sociedade e não do poder estatal. A protelação, o adiamento constante do enfrentamento dos problemas substanciais. Um exemplo é a protelação dos prazos para a erradicação do analfabetismo e para a universalização do ensino fundamental. A meta constitucional previa o ano de 1998; o Plano Decenal “Educação Para Todos” de 1993 previa para o ano de 2003; o FUNDEF (antigo Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Fundamental) de 1996 previa para o ano de 2006; o PNE (Plano Nacional de Educação) de 2001 estipulou o ano de 2011; o FUNDEB (o atual Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica) de 2006 prevê para 2020; o PNE (Plano Nacional de Educação) de 2014 prevê para 2024. O terceiro aspecto é a fragmentação, uma sucessão e justaposição de medidas (de leis e de ações) sem sistematicidade. O quarto é a improvisação, a cada ponto importante baixa-se um decreto, emenda ou lei sem atentar para as medidas correlatas e eventuais sobreposições.

O terceiro obstáculo é de ordem *filosófico-ideológica*. Refere-se ao problema da mentalidade pedagógica. Aí o autor destaca o recente ideário escolanovista defensor da descentralização da política educacional, tendo o próprio Anísio Teixeira apoiado a municipalização do ensino. Para Saviani, ao contrário, a melhor maneira de respeitar as diversidades locais é criando um sistema nacional (capaz de erradicar o analfabetismo e universalizar o ensino básico) e não conferindo autonomia (municipal, por exemplo) que leva ao isolamento e às desigualdades regionais. Nessa linha, federalismo político e sistema nacional não se excluíam conceitual e praticamente. A federação não é confrontada pelo sistema, este é a unidade de vários interesses comuns: uma visão intencional dos serviços educacionais. De acordo com o filósofo, é preciso distinguir *federação* (união estável e permanente de estados autônomos, mas não soberanos) de *confederação* (associação de países soberanos que se articulam em função de determinados interesses comuns em circunstâncias específicas). A compreensão adequada do significado e implicações do regime federativo

simplificaria o aparato jurídico educacional, pois não precisaria repetir nas normas estaduais e municipais as mesmas normas nacionais, bastando indicar as normas específicas⁵.

O quarto obstáculo diz respeito ao âmbito *legal*. Além da forma de composição do Conselho Nacional de Educação, que fica a reboque das mudanças políticas, Saviani exemplifica o obstáculo legal ao relembrar como a tramitação da LDB obteve resistência por parte dos legisladores para detalhar pontos como liberdade de ensino e financiamento das iniciativas privadas, filantrópicas, confessionais e comunitárias.

Saviani não fica apenas na constatação das dificuldades, mas faz indicações para a construção de um sistema nacional, em especial no livro *Sistema Nacional de Educação e Plano Nacional de Educação*. Saliento algumas dessas indicações.

A primeira refere-se à necessidade de constituição de fato – não só nominalmente – de um sistema nacional de educação, com normas e procedimentos comuns a todo país, regulado pelo Plano Nacional da Educação. O plano é uma exigência do sistema. Sem um plano o sistema converte-se em estrutura. Saviani chega a propor dois pontos para o mais recente Plano Nacional de Educação: a) instituir de fato a carreira docente (com aumento de piso salarial; jornada integral em única escola; máximo de 50% do tempo de trabalho para aula, sendo o restante distribuído em atividades de gestão, atendimento diferenciado, preparação de aula, correção de trabalhos); b) criar uma rede pública consistente de formação de professores ancorada nas universidades públicas, tendo em vista que a maior parte dos docentes são formados em instituições privadas de qualidade duvidosa.

A segunda diz respeito ao Conselho Nacional de Educação (CNE) ser considerado como instância normativa e deliberativa, com autonomia financeira e administrativa e sem necessidade de homologação de suas

⁵ De acordo com Saviani (2014b, p. 55-6), a própria historiografia educacional registra no país autonomias artificiais. Por exemplo, as leis e diretrizes dos centros dominantes – como no caso do Rio no Império – foram seguidas nas demais localidades.

normas pelo MEC. Os conselheiros seriam definidos não por uma questão corporativa ou de ingerência política, mas por pessoas que tenham prestados serviços à educação.

A terceira indicação é sobre a quebra da hierarquização atual segundo a qual a União é responsável pelo Ensino Superior, os Estados e o Distrito Federal, pelo Ensino Médio e os Municípios, pelo Ensino Fundamental. Haveria de implantar nova arquitetura efetuando outra repartição de responsabilidades entre os entes federativos (União, Estados, DF e municípios). Esses colaborarão na medida de suas peculiaridades e competências consolidados pela tradição de ensino e pelo arcabouço jurídico. Além disso, seria necessário criar um Fundo do Ensino Superior similar ao FUNDEB.

A quarta indicação postula tomar o trabalho como princípio educativo do Sistema Nacional de Educação. Aqui Saviani se inspira em Gramsci. Sendo princípio educativo estruturador, o trabalho favoreceria um ensino “politécnico”, articulação teoria-prática, no qual a aprendizagem técnica estaria associada à compreensão dos fundamentos científicos das técnicas, diferentemente do adiestramento técnico que costuma ocorrer com boa parte do chamado “ensino profissionalizante”. Tal princípio impactaria também o ensino superior ao substituir a noção comum de “extensão”, que pressupõe um trabalhador passivo, mero recebedor dos conhecimentos despejados pela universidade, pela noção de “academia” – no sentido gramsciano –, isto é, um espaço de encontro entre trabalhadores e universitários na elaboração de uma cultura superior que discuta os grandes problemas do país e do mundo do trabalho.

A última indicação trata do conteúdo da educação (o currículo). Saviani defende um giro formativo na direção de uma cultura de base científica, unificando um todo de ciências humano-naturais, reflexão filosófica e expressão artística. Sublinha nesse giro a necessidade de incorporar os fundamentos, pressupostos e domínio técnico da computação, hoje tão presente em nosso cotidiano. Como se vê, ao contrário de vários projetos atuais que advogam uma diminuição de disciplinas ou o

foco em poucas áreas do conhecimento, como acontece com a Base Nacional Comum Curricular do Ensino Médio, Saviani reivindica uma educação que trabalhe a variedade das expressões cognitivas do ser humano.

7. Pedagogia histórico-crítica: uma escola

A pedagogia histórico-crítica, pode-se afirmar, constituiu uma escola de pensamento. Isso se deve ao contínuo trabalho de orientação desenvolvido por Saviani e ao caráter coletivo de pesquisa marcante desde a fase preliminar da teoria. O que é louvável quando se constata a descontinuidade dos esforços institucionais no campo acadêmico brasileiro. Uma consulta ao diretório de grupos do CNPq realizada este ano revela o registro de 18 grupos de pesquisa⁶ que estudam ou utilizam como referencial teórico a pedagogia histórico-crítica. São ao todo 8 grupos em São Paulo, 3 no Paraná, 2 no Espírito Santo, 2 na Bahia, 1 em Roraima, 1 em Minas Gerais e 1 em Sergipe. O maior número de grupos em São Paulo certamente está relacionado à proximidade física e aos espaços institucionais ocupados por Saviani e ex-orientandos. A presença relevante no Paraná provavelmente se explica pela atuação de Saviani na Universidade UEM e na UFSM quando nos anos 1990 foram estabelecidos convênios dessas instituições com a Unicamp.

Além desses grupos, cabe mencionar determinadas linhas de desenvolvimento da pedagogia histórico-crítica e suas obras de relevo. Nas

⁶ Listo os grupos e suas respectivas instituições: Grupo de Estudos Marxistas em Educação/UNESP-Araraquara; Pedagogia histórico-crítica e educação escolar/UFES; Estudo das Teorias e Práticas pedagógicas na perspectiva crítica da educação escolar/UNESPAR; Estudos Marxistas em Educação/UESC-Ilhéus-BA; Formação de Professores com base na Pedagogia Histórico-Crítica/Instituto Federal de Roraima - IFRR; Formação e Ação de Professores de Ciências e de Educadores Ambientais/UNESP-Botucatu; GEDHEE - Grupo de Estudos em Desenvolvimento Humano e Educação Escolar - Pedagogia Histórico-crítica e Psicologia Histórico-cultural/UNESP-Presidente Prudente; Grupo de Estudo e Pesquisa em Fundamentos da Educação Especial/UFES; Grupo de Estudos do Trabalho, Educação Física e Materialismo Histórico - GETEMHI/UFJF; Grupo de Estudos e Pesquisas em Aprendizagem, Desenvolvimento Humano e Escolarização/UFSCAR; Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Sociedade e Educação no Brasil - HISTEDBR - UFSCAR-Sorocaba; Grupo de Pesquisa em Educação e Marxismo/UUEL; Grupo de Pesquisa Pedagogia Histórico-Crítica e Educação Matemática - GPPHCEM/ UNESP-Bauru; Grupo Marx & Engels de Estudos e Pesquisas sobre a Práxis Educativa - MEEPEP/ Universidade Metodista de Piracicaba - UNIMEP; Informática e Análise Experimental na Educação (Especial)/UNESP-Bauru; Leitura e Educação: práticas pedagógicas no contexto da Pedagogia Histórico-Crítica/ UEL; LEPPEL-Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Teoria Marxista e Pedagogia Socialista/UFES; PEQUI - Pesquisa Ensino Extensão em Educação Química/Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB.

investigações sobre os fundamentos filosóficos e psicológicos da teoria os livros *Pedagogia histórico-crítica: 30 anos*, organizado por Ana Marsiglia, e *Pedagogia histórico-crítica: desafios e perspectivas para uma educação transformadora*, organizado por Ana Marsiglia e Eraldo Batista, trazem um histórico da corrente pedagógica e alguns capítulos sobre as concepções de Saviani e seus desdobramentos por outros autores. Acrescente-se ainda os aportes teóricos de Newton Duarte, um dos principais autores pedagogia histórico-crítica, no livro *A individualidade para-si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo*.

Uma segunda linha de investigações é relacionada à didática. Há tanto elaborações mais gerais que aprofundam e sistematizam as sugestões metodológicas de Saviani quanto contribuições focadas em uma área do conhecimento ou disciplinas. Um exemplo de obra mais geral é o livro de João Luiz Gasparin, *Uma didática para a pedagogia histórico-crítica*, que detalha cada um dos passos do método histórico-crítico e ilustra com propostas escolares. Com respeito às áreas ou disciplinas, o livro *Ensino de ciências: abordagem histórico-crítica*, de César Sátiro dos Santos.

Outra linha importante é a dos estudos curriculares. Aqui há produções recentes que exploram as possíveis colaborações da pedagogia histórico-crítica para uma análise ampla do currículo, como as obras *Os conteúdos escolares e a ressurreição dos mortos: contribuição à teoria histórico-crítica do currículo*, de Newton Duarte, e *Cultura, conhecimento e currículo: contribuições da pedagogia histórico-crítica*, de Julia Malanchen. Ou ainda estudos dedicados a uma disciplina específica, como o livro *Pedagogia das competências e ensino de Filosofia: um estudo da proposta curricular do Estado de São Paulo a partir da pedagogia histórico-crítica*, de Manoel Francisco do Amaral.

Última linha a citar é a relativa aos níveis de ensino, em especial os estudos sobre o ensino infantil. Mais uma vez um livro organizado por Ana Marsiglia deve ser lembrado. *Infância e pedagogia histórico-crítica* reúne estudos acerca de distintas dimensões da educação na infância, desde a questão do papel da educação escolar na formação de conceitos, a análise

histórico-cultural da atividade infantil, o tema da periodização do desenvolvimento psíquico segundo Vygotsky ou a relação entre literatura e catarse.

Esta breve amostra de grupos de pesquisa e obras dá uma ideia da abrangência e dos desdobramentos da pedagogia histórico-crítica e mostra que se trata de um trabalho em pleno desenvolvimento, com características de uma escola de pensamento.

8. Um apontamento e algumas críticas

Encerro os tópicos desta síntese com um breve comentário sobre o lugar de Saviani na filosofia da educação brasileira e pontuando algumas das críticas dirigidas à pedagogia histórico-crítica.

Julgo que Dermeval Saviani compõe com Anísio Teixeira e Paulo Freire uma tríade de filósofos brasileiros da maior relevância para a educação. Os três autores são os representantes de uma filosofia brasileira da educação que merece atenção tanto na pedagogia (o que ocorre, mas talvez pouco) e na filosofia (o que não ocorre). Todos fazem uma filosofia *desde* o Brasil com contribuições universalizáveis. Anísio (com o escolanovismo) e Saviani (com o marxismo) se filiam a uma corrente teórica e a adaptam para realidade brasileira recriando-a. Freire é mais original, faz uso de uma gama de influências teóricas (até conflitantes) para criar um pensamento próprio. A originalidade de Anísio está em sua aplicação do escolanovismo ao contexto nacional. Saviani inova dentro do marxismo – corrente de pensamento que carecia de uma elaboração pedagógica condizente com seus fundamentos teóricos – ao pensar a partir da realidade brasileira.

Com relação às críticas, destaco três.

A primeira é a pecha de “conteudismo”. Em vários momentos Saviani e outros autores da pedagogia histórico-crítica a rejeçaram. A crítica recai sobre uma suposta ênfase exagerada na transmissão de conteúdos em detrimento da forma, resultando em uma desconsideração dos meios e,

por conseguinte, da própria atividade pedagógica. Saviani se defende ao afirmar que a questão central da pedagogia é a questão dos métodos, dos processos, o problema da transformação do saber elaborado em saber escolar. Segundo ele, a pedagogia histórico-crítica não dicotomiza forma e conteúdo, mas vê a relação dialética entre ambas. A preocupação em indicar os passos metodológicos, assim como a delimitação precisa da especificidade da educação, demonstraria a inconsistência dessa crítica.

A segunda crítica alude à desconsideração das relações saber-poder nos conteúdos históricos consolidados. Apesar de considerar a necessária relação entre saber popular e saber erudito, Saviani seria pouco crítico a respeito do saber científico. Ele ressalta que a ciência pode ser ideológica (no sentido de ocultar a realidade), no entanto, isso é pouco enfatizado. Tomaz Tadeu, no livro *Documentos de identidade*, o critica, através de um viés pós-estruturalista, afirmando que em nada se diferencia sua abordagem de currículo de uma abordagem tradicional. Pode-se também questionar se a noção de “clássico”, tão central na proposta de Saviani, resistiria às críticas pós-coloniais, da filosofia da libertação ou do pensamento decolonial. Essas perspectivas, de um modo geral, mostram como o “clássico” está também envolto em relações de poder e resgatam outros discursos coetâneos aos chamados “clássicos” que mereceriam a mesma atenção dispensada aos saberes historicamente constituídos.

A última crítica refere-se a uma suposta exclusão do saber popular. Tendo a escola a função de socializar o saber erudito, os saberes populares parecem estar por definição alijados do espaço escolar. Isso resultaria em uma forma de dominação na qual o saber erudito, intrinsecamente um saber dominante, excluiria um saber também válido (o popular). Saviani considera que tal crítica se baseia em uma falsa dicotomia: saber erudito (ornamental, de dominação) x saber popular (autêntico, de libertação). Para o autor, nem tudo do saber erudito é dominante e no saber popular há elementos da cultura dominante. O saber erudito (sistemático e metódico) não é intrinsecamente dominante, mas foi apropriado por uma classe (a burguesa) para distinção e dominação da classe trabalhadora, popular.

O problema, então, não está no saber erudito em si, porém no modo como foi tomado por um grupo e instrumentalizado. Na visão de Saviani, na educação escolar a cultura popular é importante como ponto de partida. O ponto de chegada é a cultura erudita. “O povo precisa da escola para ter acesso ao saber erudito, ao saber sistematizado e, em consequência, para expressar de forma elaborada os conteúdos da cultura popular que correspondem aos seus interesses” (2008b, p. 80). Ocorreria um movimento dialético da educação escolar: acrescentam-se novas determinações (da cultura erudita) que enriquecem as anteriores (da cultura popular). Não haveria, portanto, exclusão.

Finalizado o trajeto proposto fica a expectativa de que este pequeno guia tenha motivado o leitor ou leitora a buscar conhecer mais a pedagogia histórico-crítica de Saviani, uma contribuição brasileira importante para a filosofia da educação.

Referências:

- AMARAL, Manoel Francisco do. *Pedagogia das competências e ensino de Filosofia: um estudo da proposta curricular do Estado de São Paulo a partir da pedagogia histórico-crítica*. Campinas, SP: Autores Associados, 2016.
- Dossiê Dermeval Saviani: cinquenta anos de trabalho e educação. *Interface - comunicação, saúde, educação/UNESP*, 2017; 21(62) Botucatu, SP: UNES.
- DUARTE, Newton. *Os conteúdos escolares e a ressurreição dos mortos: contribuição à teoria histórico-crítica do currículo*. Campinas: Autores Associados, 2016.
- _____. *A individualidade para-si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo*. Campinas: Autores Associados, 2017.
- GASPARIN, João Luiz. *Uma didática para a pedagogia histórico-crítica*. Campinas, SP: Autores Associados, 2003.
- LAVOURA, Tiago Nicola; MARSIGLIA, Ana Carolina Galvão. A pedagogia histórico-crítica e a defesa da transmissão do saber elaborado: apontamentos acerca do método pedagógico. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 33, n. 1, 345-376, jan./abr. 2015.

- MALANCHEN, J. *Cultura, conhecimento e currículo: Contribuições da pedagogia histórico-crítica*. Campinas, SP: Autores Associados, 2016.
- MARSIGLIA, Ana Carolina G. (org.). *Pedagogia histórico-crítica: 30 anos*. Campinas: Autores Associados, 2011.
- _____. (org.). *Infância e pedagogia histórico-crítica*. Campinas: Autores Associados, 2013.
- _____. BATISTA, Eraldo Leme (orgs.). *Pedagogia histórico-crítica: desafios e perspectivas para uma educação transformadora*. Campinas: Autores Associados, 2012.
- SANTOS, César Sátiro dos. *Ensino de ciências: abordagem histórico-crítica*. Campinas, SP: Armazém do Ipê, 2005.
- SAVIANI, Dermeval. Antecedentes, origem e desenvolvimento da pedagogia histórico-crítica. In: Ana Carolina G. Marsiglia (org.). *Pedagogia histórico-crítica: 30 anos*. Campinas: Autores Associados, 2011.
- _____. Da inspiração à formulação da Pedagogia Histórico-Crítica (PHC). Os três momentos da PHC que toda teoria verdadeiramente crítica deve conter (Entrevista com Saviani). *Interface*. 2017; 21(62):711-24.
- _____. *Educação brasileira: estrutura e sistema*. 10 ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2008c.
- _____. *Escola e democracia*. 32 ed. Campinas: Autores Associados, 1999.
- _____. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. 2 ed. rev.e ampl. Campinas: Autores Associados, 2008a.
- _____. *Da LDB (1996) ao novo PNE (2014-2024): por uma outra política educacional*. 5.ed.rev.atual.ampl. Campinas, SP : Autores Associados, 2016a.
- _____. *A lei da educação: LDB - m trajetória, limites e perspectivas*. 13.ed.rev.atual.ampl. Campinas, SP : Autores Associados, 2016b.
- _____. *PDE: Plano de Desenvolvimento da Educação: análise crítica da política do MEC*. Campinas, SP : Autores Associados, 2009.

_____. *A pedagogia histórico-crítica* [Leituras Brasileiras: Episódio 3 - entrevista]. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=130jrNgMChk>>. Acesso em 29/05/2018.

_____. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 10 ed. Campinas: Autores Associados 2008b.

_____. A pedagogia histórico-crítica. *Revista Binacional Brasil-Argentina*. Vitória da Conquista V. 3, nº 02, p. 11 a 36, Dezembro/2014a.

_____. *Sistema Nacional de Educação e Plano Nacional de Educação*. Campinas: Autores Associados, 2014b.

_____. DUARTE Newton (org.). *Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar*. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte, MG : Autêntica, 2015.

O que é filosofia brasileira?

*Paulo Margutti*¹

Parece que a questão acima está finalmente se tornando uma preocupação para a comunidade filosófica brasileira como um todo. Para tratar desse assunto no presente texto, teremos de fazer afirmações que certamente exigiriam justificações mais detalhadas. Como isso demandaria muito mais espaço do que o disponível, pedimos ao leitor que seja tolerante a esse respeito e considere essas afirmações sobretudo como provocações para um debate posterior.

Feita essa advertência inicial, pensamos que, para responder à nossa questão, temos de considerar inicialmente a noção de *filosofia*. Esse termo surgiu pela primeira vez na Grécia Antiga e está ligado à tradição ocidental. Pitágoras, o responsável pela criação do termo, definiu humildemente essa disciplina como *amizade da sabedoria*. Mas seus sucessores Platão e Aristóteles passaram a compreendê-la como *theoria*, ou seja, como *contemplação da verdadeira realidade*. Essa última passou a ser vista como valendo para qualquer povo, qualquer época e qualquer lugar. Isso envolve uma ambição de atingir a *universalidade* que não condiz com a modéstia da definição inicial. Com efeito, aquele que contempla a verdadeira realidade numa perspectiva universal não pode ser chamado apenas de *amigo da sabedoria*, mas sim de *sábio*, pura e simplesmente. De qualquer modo, esse ideal foi incorporado à tradição ocidental e transmitido até os dias de hoje. De acordo com ele, a expressão mais adequada da filosofia universal

¹ FAJE

se encontra num trabalho acadêmico produzido dentro de regras rígidas, conhecidas e aceitas pela comunidade de pesquisadores da área. E é esse mesmo ideal que se contrapõe às tentativas de caracterizar uma filosofia nacional, pois, se essa disciplina envolve uma dimensão universal, ela jamais poderá conter em si mesma as particularidades do nacional. Assim, uma expressão como *filosofia brasileira* constituiria uma contradição em termos. Vejamos até que ponto essa tese pode ser defendida.

Dois aspectos devem ser considerados aqui. O primeiro deles tem a ver com a *identidade* da filosofia. Em outras palavras, existe a *filosofia*, disciplina dotada de propriedades claras e passível de definição adequada, ou existem *filosofias*, atividades diferentes praticadas em épocas diferentes, embora possuidoras de propriedades análogas que permitam chamá-las pelo mesmo nome? Os fatos apontam na direção da segunda alternativa. Com efeito, desde o seu aparecimento, a atividade filosófica revelou uma diversidade tão grande de manifestações na tradição ocidental que se tornou difícil, senão impossível, encontrar uma característica comum que permitisse colocá-las todas sob um conceito universal. Os filósofos pré-socráticos, p. ex., tinham preocupações cosmológicas e escreveram em forma de poesia, de tal forma que o primeiro tratado ocidental de ontologia é conhecido como o *Poema de Parmênides*. Nessa época, as teses e suas justificativas nem sempre eram claras ou adequadas, revelando posicionamentos mais dogmáticos do que propriamente críticos. Algum tempo depois, Sócrates, com preocupações predominantemente éticas, nada escreveu e mesmo assim tem sido considerado um grande exemplo de filósofo que viveu suas ideias sob a forma de ação moral coerente. Platão, preocupado com a ontologia, apresentou suas ideias em forma de diálogos, alguns dos quais terminam sem oferecer uma solução ao problema discutido. Num momento posterior, Diógenes de Sínope, novamente voltado para as preocupações éticas, recusou-se a argumentar racionalmente em suas interações com os adversários, preferindo recorrer a ações as mais naturais possíveis. Em outras palavras, ao invés de discutir com o interlocutor, sua réplica consistia em agir diante das circunstâncias de maneira

tão natural quanto um cão agiria em resposta às suas próprias circunstâncias. Mais tarde ainda, Montaigne e Pascal, com preocupações epistemológicas, defenderam teses céticas que contestavam a validade universal das teses filosóficas tradicionais. E expressaram suas ideias através de trechos relativamente independentes uns dos outros, como no caso dos *Ensaio*s, ou de parágrafos menores, independentes uns dos outros, como no caso dos *Pensamentos*. No século XIX, Nietzsche, voltado para a afirmação plena da vida, colocou em risco sua reputação de pesquisador ao publicar sua heterodoxa *A Origem da Tragédia* e Kierkegaard, mais interessado em renovar a fé cristã, expressou uma visão de mundo que mescla filosofia, religião e múltiplas personalidades. Mais tarde ainda, já bem próximo de nossa contemporaneidade, Heidegger, preocupado em responder o que significa *existir*, descreveu o ser de forma predominantemente poética, abusando de neologismos, e Wittgenstein, mais voltado para as relações entre misticismo e linguagem, escreveu uma obra que rejeita a si própria no final. Estes exemplos tão variados põem em questão a própria noção de *filosofia* como uma disciplina unitária subsumível por um conceito universal. É verdade que, paradoxalmente, isso não impede os nossos pesquisadores de produzirem trabalhos acadêmicos rigorosos sobre essas obras compostas fora dos parâmetros estabelecidos pela CAPES. O que permite isso é que, de alguma forma, as obras dos autores mencionados possuem um ou outro traço que permite classificá-las como filosóficas. Como esses traços nem sempre são os mesmos e muitas vezes se interpenetram, parece que o conceito de *filosofia* é melhor compreendido através de analogias e que a abordagem mais adequada para compreender essa disciplina seria a das *semelhanças de família*, conforme a proposta do segundo Wittgenstein. Nesse ponto, consideramos importante observar que, apesar de existir uma grande variedade de obras que podem ser chamadas *filosóficas*, isso não significa que todas elas sejam verdadeiras ao mesmo tempo. A escolha de uma em detrimento de outra depende de critérios ligados ao contexto, como veremos mais adiante. No restante de nossa exposição, trabalharemos com base nesta perspectiva.

O segundo ponto tem a ver com a *universalidade* da filosofia. Seriam as teses filosóficas válidas em todos lugares, épocas e contextos sociais ou seriam elas limitadas de alguma forma por alguns desses fatores ou por todos eles? Aqui também, os fatos apontam em direção à segunda alternativa. Por exemplo, a descrição que Heidegger faz do *Dasein* pode servir para compreendermos o europeu ocidental do período de entre guerras, mas dificilmente seria aplicável a todos os seres humanos em todos os lugares e todas as épocas. Não desenvolveremos esse ponto, contudo, deixando-o apenas como uma dúvida para provocar o leitor. Por motivos de espaço, consideraremos apenas o caso de Kant, que, com seu sistema de pensamento baseado no método transcendental, não deixa de ser um ícone da filosofia entendida como disciplina universal. Nesse caso, quais seriam os fatores que limitariam justamente o alcance universal de suas teses? Tomemos o caso da *Crítica da Razão Pura*. Sabemos que as principais ciências que ele pretende justificar ali são a geometria euclidiana e a física newtoniana (KANT, 1975).² A *Estética Transcendental* estabelece o espaço (euclidiano) como intuição pura *a priori* que justifica a geometria. A *Análítica Transcendental* estabelece as categorias do entendimento como funções de síntese *a priori* que justificam a física newtoniana. Até aí, tudo bem, mas o problema que se coloca é que Kant pretende recorrer a uma estrutura cognitiva transcendental de caráter universal para justificar disciplinas historicamente localizadas. Ora, é possível que essa mesma estrutura cognitiva também seja historicamente localizada e que seu alcance universal tenha sido ilegitimamente concebido. Vejamos como. Nos dias de hoje, a geometria euclidiana e a física newtoniana não mais possuem o *status* que possuíam na época de Kant, em virtude do aparecimento das geometrias não-euclidianas e das mecânicas relativística e quântica. O apelo à intuição pura do espaço (euclidiano) para organizar as intuições sensíveis não condiz muito bem com o espaço (riemanniano)

² Ver principalmente as partes relativas à *Estética* e à *Análítica Transcendental*. Para que a argumentação não se torne excessivamente complicada, deixaremos de lado aqui a intuição pura do tempo e a aritmética dos números naturais que ela justifica.

da teoria da relatividade, que pode ser deformado pela ação de forças gravitacionais. E as categorias do entendimento foram concebidas como aplicáveis, através do esquematismo transcendental, a intuições sensíveis organizadas no interior de um espaço euclidiano e não riemanniano. Parece que Kant se utilizou dos pressupostos historicamente localizados das disciplinas consideradas para construir um aparato cognitivo transcendental que, embora tenha pretensões à universalidade, encontra-se tão historicamente localizado quanto as disciplinas que neles se baseiam. É como se ele estivesse supondo que esses pressupostos, pelo fato mesmo de serem pressupostos dessas disciplinas, vão além dessas últimas e se aplicam a todas as comunidades humanas, em todos os lugares e em todas as épocas. Trata-se de uma postura extremamente ambiciosa que, a bem da verdade, não parece ter sido devidamente avaliada em todo o seu alcance.

Para esclarecer um pouco mais nossa posição, faremos uma breve análise da natureza das categorias do entendimento tais como apresentadas na *Crítica da Razão Pura*. Para chegar a essas categorias, Kant parte das seguintes pressuposições, entre outras: a) a razão humana possui uma estrutura universal; b) essa estrutura possui caráter categorial; c) esse caráter categorial pode ser encontrado nas estruturas da língua alemã.³ A primeira dessas pressuposições é muito ambiciosa e quase sempre tem sido aceita acriticamente, como se fosse evidente o fato de que todos os seres humanos, em todos os lugares e todas as épocas, possuíssem o mesmo tipo de racionalidade. Isso pressupõe que a razão e o pensamento precedem a linguagem, de tal forma que já nascemos com a capacidade de pensar antes de aprendermos a falar. Daí o uso da expressão *razão pura* por Kant. Essa hipótese é discutível, mas não nos deteremos nela aqui, pois, mesmo que a aceitemos, ela não afetará o argumento que apresentaremos mais adiante. A segunda pressuposição é mais complicada, pois, ainda que a razão humana possuísse uma estrutura universal independente da linguagem, não há nada que indique de imediato que essa estrutura é de tipo categorial. Por *estrutura de tipo*

³ Ver, a esse respeito, (MARGUTTI, 1984, pp. 91-102).

categorial estamos entendendo aqui que o trabalho da razão humana envolve determinadas funções de síntese pertencentes à espontaneidade do entendimento: a multiplicidade sensível é unificada por meio de funções de síntese ou categorias do entendimento. Isso nos permite colocar a seguinte questão: é de fato verdade que a estrutura universal da razão humana é tal que ela opera categorialmente? Apesar de tendermos a responder pela negativa, não temos como justificar essa posição aqui, por motivos de espaço. Mas, se passarmos para a terceira pressuposição, poderemos ao menos verificar o que acontece no caso da língua alemã. Kant assume implicitamente que o caráter categorial da razão humana pode ser encontrado nas estruturas de sua língua materna e, por esse motivo, parte para uma classificação geral das funções de síntese presentes na mesma. É claro que essa classificação é artificial e envolve uma simetria também artificial. Mas deixemos essa controvérsia de lado e tentemos verificar se essa classificação exprime de fato a estrutura categorial da razão humana. Sabemos que Kant está tão convicto do caminho a ser seguido que nem sequer examina a possibilidade da existência de línguas em que essa estrutura categorial não esteja presente. Por coincidência, as línguas faladas nos países europeus ao redor da Alemanha, como o francês, o inglês, o italiano, etc., possuem estruturas categoriais semelhantes, o que permitiu a impressão de universalidade. Se passarmos, porém, para línguas com características diferentes, como o chinês clássico, p. ex., a impressão de universalidade já não será tão grande assim. Com efeito, segundo Rosemont Jr., no chinês clássico cada signo gráfico é isolado o tempo todo, sem afixos e sem indicação de caso, número, gênero ou tempo. A maioria dos signos gráficos chineses podem servir como nomes, verbos, adjetivos e advérbios. Além disso, pode haver uma diversidade de maneiras gramaticalmente possíveis de interpretar uma sentença. Em muitos casos, mais de uma interpretação será consistente com o contexto da seção ou do texto como um todo. Em virtude disso, já se afirmou que, enquanto o foco da linguagem em inglês seja a *sentença*, ele é o *contexto* no chinês clássico. Nessa perspectiva, o esquema conceitual da língua chinesa é diferente daquele que caracteriza a língua alemã. É verdade que, de acordo com

Davidson, a distinção esquema/conteúdo constitui o “terceiro dogma do empirismo” e leva ao relativismo conceitual. Essa crítica se aplicaria à versão “forte” da hipótese Sapir-Whorf, segundo a qual as estruturas linguísticas *determinam* o esquema conceitual que empregamos ao interagir com o mundo. Mas contra Davidson Rosemont Jr. faz referência a Graham, pensador que adota uma versão fraca da hipótese Sapir-Whorf, alegando que as estruturas linguísticas não determinam, mas *influenciam* a construção do esquema conceitual. Para Graham, a postulação de esquemas conceituais diferentes do ocidental é inevitável para estudiosos da linguagem e do pensamento de outras culturas. Isso não significa, contudo, que tenhamos de cair na posição segundo a qual a *verdade* é relativa ao esquema conceitual. É certo que linguagens desprovidas de um ancestral linguístico comum dificilmente apresentarão sinônimos em seus respectivos léxicos e, em consequência, muitas sentenças dessas linguagens não serão completamente intertraduzíveis. Mesmo assim, se uma sentença verdadeira é traduzível, então a tradução também será verdadeira. O grande problema de Davidson está em que ele concebe o *esquema conceitual* como um conjunto de proposições e pensa que só pode haver um conjunto verdadeiro dessas proposições. Mas a língua chinesa envolve uma preocupação muito maior com a nomeação, com a sintaxe e com uma espécie de “retórica escrita”, interessada na composição de ideias persuasivas e na sua transmissão para efeito visual e auditivo. A *verdade* em sentido proposicional não é enfatizada aqui (ROSEMONT, 2019).

As considerações acima mostram que o chinês clássico não parece possuir a mesma estrutura categorial que o alemão e outras línguas ocidentais congêneres. Duas explicações poderiam servir aqui para explicar esse fato: a) o chinês clássico não possuiria a mesma a estrutura categorial das línguas ocidentais em virtude de alguma deficiência intelectual dos chineses, que teriam dado preferência ao contexto em detrimento da razão pura e das funções de síntese do entendimento; b) ao enfatizar o contexto e não a sentença, o chinês clássico nos ensinaria uma lição a respeito da

tendência etnocêntrica dos europeus em universalizar suas próprias circunstâncias históricas contingentes. Kant, que, como sabemos, inventou de certo modo o racismo, provavelmente adotaria a primeira explicação, preservando assim o etnocentrismo europeu na avaliação de outras culturas.⁴ Mas a segunda explicação nos parece bem mais adequada, pois ela contribui para desmascarar pressuposições etnocêntricas que envolvem a conhecida falácia da generalização apressada. Em nossa opinião, a influência das categorias linguísticas sobre a reflexão filosófica não apenas é importante o suficiente para merecer consideração cuidadosa, mas também parece ir muito além do que os universalistas extremados estariam dispostos a aceitar.

Acreditamos que essa discussão serve para ilustrar a influência que Kant sofreu do seu contexto cultural e das categorias da língua alemã. Isso não significa que ele não pudesse tomar consciência delas e tentar superá-las. Infelizmente, ele não fez isto, o que compromete as pretensões de universalidade que ele atribui às suas teses. O máximo que podemos dizer é que, nas circunstâncias histórico-culturais em que se encontrava Kant, a proposta por ele feita é compreensível e oferece uma explicação aceitável, mas isso não quer dizer que ela seja válida para quaisquer circunstâncias histórico-culturais. A universalidade da filosofia kantiana está sujeita a certas limitações que nem sempre estamos em condições de reconhecer. E não nos parece que seja possível, como pensam alguns, eliminar as limitações histórico-culturais dessa filosofia para preservar o seu alcance universal. Na verdade, quase sempre podemos encontrar, num sistema que pretende possuir alcance universal, elementos contextuais que o particularizam e comprometem sua pretensão de universalidade. De um modo geral, essa parece ser a situação das propostas filosóficas elaboradas na tradição ocidental. Nessa perspectiva, as assim chamadas *filosofias universais*, como no caso do sistema de Kant, são sobretudo manifestações de

⁴ Ver, a esse respeito, Mills, 1997, pp. 69 ss. Ver também Margutti, 2013, pp. 63-83.

filosofias nacionais, ou seja, filosofias não só que sofrem a natural influência de seus respectivos contextos culturais, como também procuram pensá-los filosoficamente. Com essa análise, não estamos defendendo uma posição relativista. Mas estamos introduzindo um princípio de relatividade, ao estilo da teoria física einsteiniana. Sabemos que, de acordo com ela, cada observador experimentará um dado fenômeno em função de sua posição no espaço-tempo. Com base nisso, dois observadores diferentes, ocupando posições diferentes, poderão observar de maneiras diferentes o mesmo fenômeno, de tal modo que as medições feitas por ambos serão ao mesmo tempo diferentes e corretas. Coisa análoga acontece na filosofia, só que de maneira muito mais complexa. Com efeito, no caso da física, as coisas são relativamente simples, porque os dois observadores estão usando os mesmos critérios de observação que aprenderam nos laboratórios. Já no caso da filosofia, os observadores podem usar critérios diferentes de observação, aumentando a divergência dos resultados. Mesmo assim, contra o relativismo, e a favor do princípio de relatividade, podemos dizer que, adotando os mesmos critérios do outro observador, seremos capazes de compreender melhor o alcance a validade de sua perspectiva. O que parece estar em jogo aqui é um análogo do *princípio de tolerância* proposto por Carnap, que ele também chamou de *princípio da convencionalidade das formas de linguagem* (CARNAP, 1937, pp. 31-2; CARNAP, 1963, pp. 1-84). Se a linguagem é convencional e se existe mais de uma convenção possível, não parece boa ideia transformar as convenções de uma única linguagem em regras universalmente válidas para todas as linguagens. Isso significa que, num dado *contexto*, – tomando-se esse termo aqui num sentido bem abrangente, – mais de uma perspectiva poderá ser adequada, mas nem todas as perspectivas possíveis serão adequadas. A escolha da perspectiva mais adequada para aquele contexto é uma questão de conveniência do observador. Se nosso raciocínio está correto, então as teses filosóficas não parecem possuir o alcance universal que lhes é tradicionalmente atribuído. Não é sem motivo que de tempos

em tempos surjam pensadores céticos que negam a universalidade da filosofia. E não nos esqueçamos de que, apesar de suas teses não-universalistas, eles também são chamados de *filósofos*.

A partir das considerações acima, acreditamos que não apenas pode haver aquilo que denominamos *filosofia nacional*, mas que também existem exemplos concretos da mesma na tradição ocidental. O problema é que quase sempre essa filosofia nacional vem disfarçada de filosofia universal, permitindo extrapolações indevidas. Na grande maioria dos casos, o que temos é uma reflexão feita no interior de um contexto cultural, voltada para uma explicação filosófica do mesmo, sem o pretense alcance universal. Mesmo assim, essa reflexão é válida para o seu respectivo contexto e pode servir também de inspiração para ser adaptada a outros contextos. Mas não devemos confundir a *filosofia nacional* com a *nacionalista*. Essa última também parte de um contexto cultural e sofre sua influência, mas acaba por ver aquele contexto como um paradigma a ser seguido pelas demais culturas. Como exemplo de filosofia nacionalista, temos a proposta de Fichte nos *Discursos à nação alemã*. Sabemos que, depois que Napoleão invadiu a Prússia em 1806, Fichte se sentiu atingido em sua germanidade e deu nova forma aos ideais revolucionários expressos em suas obras anteriores. Para ele, os autênticos herdeiros dos gregos eram os alemães, que guiavam a Europa na ciência e na filosofia. O responsável por isso era o temperamento germânico, caracterizado por um ego moral que busca incansavelmente transformar o *ser* em *dever ser*. E a missão do povo alemão seria fundar a ordem moral e realizar Deus no mundo. Os alemães iriam ensinar às demais nações o caminho para a luz, liderando-as. É verdade que há controvérsia quanto ao tipo de nacionalismo representado pelos *Discursos*. Muitos britânicos, p. ex., veem essa obra como defendendo um nacionalismo étnico de tendências racistas. Nessa perspectiva, esse texto não seria condizente com a parte séria da obra de Fichte e só teria interesse como ilustração histórica de um dos capítulos mais vergonhosos da história humana. Na França, porém, a situação é diferente, pois Fichte é ali visto como uma figura central na

história da filosofia política moderna, defendendo um nacionalismo cultural e não étnico. Ora, de acordo com Abizadeh, o nacionalismo étnico possui duas variantes: o *não-mediatizado*, que defende a nação diretamente em termos genealógicos, e o *mediatizado* ou *cripto-étnico*, que, apesar de conceber inicialmente a nação em outros termos, acaba finalmente recorrendo a algum elemento étnico. E o nacionalismo de Fichte seria do segundo tipo (ABIZADEH, 2005, p. 335).

Coisa semelhante acontece com Hegel, para quem a natureza é uma realização concreta do Espírito. E os seres humanos, enquanto criaturas da natureza, ao adquirirem autoconsciência ao conhecer a natureza, propiciam o autoconhecimento do próprio Espírito. Mas acontece que certos povos realizaram melhor essa tarefa do que outros, e, dentre eles, destacam-se os povos germânicos. E isso se deve a diferenças inatas entre os grupos humanos. Parece que, por *povos germânicos*, Hegel entende *os europeus, especialmente os alemães*. Mesmo nesse sentido mais lato, porém, o nacionalismo está presente, dada a relevância dada aos alemães. Além disso, essa concepção não é apenas cultural, envolvendo também elementos explicitamente raciais. Para Hegel, a diferença entre as raças da humanidade é natural, ou seja, uma diferença que se refere à *alma natural* (HEGEL, 2010, p. 40). Essa última corresponde ao nível de identidade humana que é fixado sobretudo pela hereditariedade e por fatores ambientais. Nessa perspectiva, a mente europeia corresponde à razão autoconsciente, dotada de uma sede infinita de conhecimento que não é atributo de outras raças. A mente europeia subjuga o mundo exterior aos seus fins com uma energia que lhe assegurou o domínio do mundo (HEGEL, 2010, p. 43). É a mente europeia que atinge a autoconsciência no estudo da natureza, permitindo assim o autoconhecimento do Espírito. Não é a humanidade em geral que realiza essa tarefa, e sim o homem europeu. Os demais povos só conseguem se aproximar das realizações desse último. A partir dessas considerações, Hegel classifica os chineses abaixo dos europeus e os negros africanos, abaixo dos chineses. De um modo geral, as diferenças culturais decorrem de diferenças étnicas em Hegel. Dada

a tendência racista dessa posição, parece que temos aqui também uma versão do nacionalismo étnico, mas agora na versão não-mediatizada, se seguirmos a classificação de Abizadeh.

Por motivos de espaço, não avançaremos a discussão quanto ao tipo de nacionalismo étnico que possa ser atribuído a Fichte ou a Hegel. Acreditamos todavia que, em qualquer um desses autores e em qualquer das duas versões consideradas do nacionalismo étnico, temos a existência concreta não apenas de uma filosofia nacional, mas de uma perspectiva extremada a ponto de revelar-se uma autêntica filosofia nacionalista. Não é sem razão que Fichte e Hegel têm sido apontados como alguns dos precursores do Nacional Socialismo. É espantoso que os críticos da noção de *filosofia nacional* em nome da pureza da filosofia universal não levem em consideração fatos como esses que, embora característicos do romantismo do s. XIX, também se manifestam em outras épocas e outros povos. Para escapar do problema, a tendência desses críticos é fazer uma distinção entre o *homem de sua época* e o *filósofo universal*, dividindo o ser humano de tal modo que as partes de seu pensamento mais claramente influenciadas pelo contexto são atribuídas ao primeiro, enquanto as partes de seu pensamento menos claramente influenciadas pelo contexto são atribuídas ao segundo. Esse procedimento, todavia, parece criar uma divisão artificial e esquizofrênica na personalidade do pensador, como se fosse possível separar suas ideias em dois conjuntos distintos: um capaz de expressar o universal em sua pureza e outro voltado apenas para o particular.

A partir das considerações acima, vemos que Kant pode ser visto como tendo produzido uma filosofia nacional, enquanto seus sucessores Fichte e Hegel podem ser vistos como tendo produzido filosofias nacionalistas. Como outros pensadores antes e depois deles, tentaram pensar a sua realidade em termos filosóficos e usando uma roupagem universal. Que eles realizaram uma reflexão filosófica não há dúvidas. O problema está em saber se essa mesma reflexão possui o alcance universal pretendido, o que não nos parece ser o caso. De qualquer modo, consideramos importante observar aqui que uma filosofia nacional não só é possível como já foi elaborada mais de uma

vez na tradição ocidental, atingindo por vezes os extremos do nacionalismo. Assim, não nos parece impossível nem contraditório pensar uma filosofia brasileira concebida em padrões análogos. Na verdade, autores como Antônio Vieira, Nuno Marques Pereira, Eduardo Ferreira França, Gonçalves de Magalhães, Luiz Pereira Barreto, Farias Brito e Vicente Ferreira da Silva, entre muitos outros, produziram obras que correspondem àquilo que estamos denominando *filosofia brasileira* e sem os excessos do nacionalismo. Veremos mais sobre isso à frente.

Apesar dessa possibilidade, nem todos os membros de nossa comunidade filosófica estão dispostos a aceitar pacificamente a existência ou mesmo a possibilidade de uma filosofia brasileira. Para ilustrar nossa posição, discutiremos a seguir a questão espinhosa dessa mesma filosofia no Período Colonial. O problema aqui é grande, porque estamos diante dos momentos iniciais da formação de um povo e sua cultura, numa situação de colonização predatória. Nesse contexto, até a criação de universidades foi proibida entre nós. A atividade acadêmica ligada à filosofia ficou restrita predominantemente aos Colégios Jesuítas. É verdade que, neles, foram produzidas às ocultas teses de filosofia em latim, à revelia das proibições estabelecidas pelo governo de Portugal. Mas, em virtude dessa situação, a maioria dessas teses ou se perdeu ou se encontra escondida em alguma biblioteca ainda não identificada. Uma pista sobre o que até agora sabemos delas é a tese do jesuíta Francisco de Faria, intitulada *Hoc est conclusiones metaphysicae de ente reali*, que foi resumida e impressa em forma de cartaz numa peça de seda medindo 80x73 cm. Ela se encontra na seção de obras raras da Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte. Antônio Paim, seguindo Rubens Borba de Moraes, afirma tratar-se da única tese filosófica impressa no Brasil (PAIM, 1998, p. 5). Recentemente, Lúcio Álvaro Marques realizou uma tradução da mesma, acompanhada de comentários detalhados (MARQUES, 2015, pp. 220-72).⁵ Este mesmo autor está procurando, em bibliotecas brasileiras e portuguesas, pistas de outras teses em condições

⁵ Estamos, porém, em dúvida com relação ao verdadeiro autor da tese. Na dedicatória, consta que o defensor da mesma é Francisco Fraga e que o presidente da banca é Francisco de Faria. Lúcio Marques afirma que este último

semelhantes. Fazemos votos de que ele seja bem sucedido nesse empreendimento, contribuindo assim para aumentar nosso conhecimento da filosofia acadêmica no Brasil colonial.

Foi justamente a precária situação colonial inicial, aliada à falta de documentos acadêmicos relevantes da época, que levou alguns autores, como Ivan Domingues, a argumentar que nem com muito favor se poderia falar em filosofia brasileira no Período Colonial. No máximo poderíamos nos referir à “filosofia feita no Brasil, e ainda assim rala e precária, como mostrou Pe. Vaz [...]” (DOMINGUES, 2013, p. 93). Para justificar essa conclusão, Domingues levanta os seguintes pontos: a) o argumento linguístico, segundo o qual a língua predominante no Período Colonial era o nheengatu e não o português; b) o argumento histórico-geográfico, segundo o qual as províncias de então eram isoladas e nossas fronteiras, incertas; c) o argumento político, segundo o qual possuíamos na época o *status* de colônia e não de país independente (DOMINGUES, 2013, pp. 81-2); c) o argumento demográfico, segundo o qual nossa população era em sua maioria composta de escravos africanos e os poucos fazendeiros brancos ricos eram predominantemente analfabetos (DOMINGUES, 2013, p. 93, rodapé).

A análise de Domingues está muito bem feita e revela uma preocupação cuidadosa com o que poderia ser chamado *filosofia brasileira* no Período Colonial. A ideia por trás dela é bastante simples: para que haja uma filosofia brasileira, é preciso que haja uma nação brasileira; ora, não havia uma nação brasileira no período em questão; logo, não havia filosofia brasileira nesse mesmo período. Mas essa análise me parece equivocada. Com efeito, ela parte do pressuposto de que só podemos falar em filosofia brasileira se houver já uma nação brasileira estabelecida como tal. Isso exclui justamente o período de formação dessa mesma nação, período este que não pode ser excluído de nossa história sem truncá-la de maneira irreparável. Assim, se não podemos falar de uma *nação brasileira*

teria escrito a tese, “como pareceria o costume” (p. 227). Mas ainda não temos certeza disso. Esse ponto deverá ser esclarecido em pesquisa posterior.

em sentido estrito no Período Colonial, podemos contudo falar de uma *realidade brasileira* em sentido lato no mesmo período. E sabemos também que a filosofia pode existir sem que haja uma nação que lhe sirva de pátria. A ilustração mais característica para esse fato se encontra na Europa da Idade Média, cujas universidades e atividades filosóficas surgiram antes das nações correspondentes. Desse modo, é perfeitamente plausível pensar uma atividade filosófica desenvolvida entre nós no período de nossa formação como nação. E se essa atividade estiver voltada para a nova realidade que se formava, nada mais justo do que chamá-la de *filosofia brasileira* em sentido lato, mesmo que os pré-requisitos para a existência de uma nação brasileira em sentido estrito ainda não tenham sido satisfeitos. No nosso caso específico, a atividade filosófica se desenvolveu tanto nos Colégios Jesuítas como nas obras de caráter literário produzidas na época. Nos Colégios, essas obras foram escritas em latim e, nas obras de caráter literário, a língua utilizada foi o português e não o nheengatu.

O equívoco da análise de Domingues pode ser melhor compreendido pela consideração dos dois pontos que seguem. Em primeiro lugar, os critérios formais por ele adotados são tão rígidos que tornam impossível falar de qualquer coisa *brasileira* antes da nossa declaração de independência em 1822. Como falar até mesmo de uma *História do Brasil* num período em que nem a língua, nem as fronteiras, nem o povo nem o *status* político estavam definidos? Acreditamos que, adotados com todo rigor, os critérios formais de Domingues têm um alcance restritivo muito maior do que ele mesmo estaria disposto a aceitar. Retornando ao caso da Idade Média europeia, vemos que as línguas predominantes nas regiões correspondentes aos atuais países eram dialetos de todos os tipos e não o latim, a língua filosófica da época; os feudos eram isolados e as fronteiras das futuras nações europeias ainda eram incertas; a maioria da população era formada por nobres e servos, na maioria analfabetos. Todos os argumentos utilizados por Domingues se aplicam aqui, mas nem por isso deixou de existir filosofia na Idade Média. E também nem por isso os franceses, p. ex., deixam de chamar de *francesa* a filosofia da época que se desenvolveu no

interior da área circunscrita pelas fronteiras da França atual. É verdade que a filosofia acadêmica produzida nas universidades europeias era mais desenvolvida do que o foi entre nós, mas isso não torna menos filosófica a atividade praticada aqui. Nem significa que não tenhamos recorrido a outras formas de expressar nossas intuições filosóficas na época. Diante dessas considerações, parece-nos preferível reconhecer e aceitar a brasilidade inicial da situação colonial, apesar de toda a sua precariedade em comparação com a Europa, sem adotar exigências formais tão estritas, pois tal reconhecimento e aceitação constituem os únicos procedimentos que nos capacitarão a compreender o nosso legado a partir de nossa evolução histórica desde os inícios da colonização até os dias de hoje. A aceitação dessa brasilidade inicial se aplica não apenas à filosofia, mas a todas as áreas de nossa cultura que teriam de ser excluídas pela aplicação dos critérios estritos em questão.

Em segundo lugar, Domingues não dá a devida atenção ao fato de que há registros da época, *escritos em português*, que revelam preocupações filosóficas com a realidade do país em formação. Esses registros são praticamente os únicos existentes e nos fornecem informações inestimáveis sobre as principais questões filosóficas enfrentadas na época. É verdade que eles foram escritos por autores como Nóbrega, Anchieta e Vieira, que não eram brasileiros de nascença. Mas eles viveram aqui por tempo suficiente para assimilar a cultura em formação e para refletir sobre ela em termos filosóficos. Nessa perspectiva, suas preocupações estavam voltadas inequivocamente para a realidade brasileira nascente. E isso vale para a maioria dos autores da época, que, embora não possam ser chamados de *brasileiros* em sentido estrito, também revelaram o mesmo tipo de preocupação e produziram uma reflexão que pode ser chamada de *brasileira* em sentido lato. É verdade também que os referidos registros compreendem sobretudo obras de caráter literário, mas elas podem incluir reflexões de caráter filosófico. Já discutimos esse ponto mais acima e o próprio Domingues parece caminhar nessa mesma direção, conforme podemos inferir da sua seguinte declaração:

Como em outras áreas do conhecimento, as atividades intelectuais encontradas no interior da filosofia são diversas e recorrentes, desautorizando qualquer tentativa de tomar uma delas como a verdadeira filosofia ou a filosofia genuína, à exclusão de outras, consideradas falsas ou desnaturadas e de segunda mão (DOMINGUES, 2013, p. 84).

Domingues, porém, não parece perceber que essa declaração vai na contramão de sua análise. Com efeito, se a levarmos a suas últimas consequências, poderemos dizer que a busca exclusivamente por teses acadêmicas de filosofia no Período Colonial com base em critérios formais estritos parte do pressuposto implícito de que essas teses são as únicas que constituem a filosofia genuína, ficando excluídas ou ao menos preteridas outras atividades intelectuais análogas, por serem desnaturadas ou de segunda mão. Aplicando esses critérios à Grécia Antiga, teríamos de excluir ou preterir as obras dos pré-socráticos, porque não se encontram no formato acadêmico preconizado pelos critérios formais assumidos por Domingues. Mas essas não seriam as únicas, conforme podemos ver pela lista de obras heterodoxas que fizemos mais acima. Nessa perspectiva, consideramos mais viável a nossa hipótese feita no início do presente texto, segundo a qual não existe a filosofia, mas sim *filosofias*, entendidas como atividades diferentes praticadas de maneiras diferentes em épocas diferentes, embora possuidoras de propriedades análogas que permitam chamá-las pelo mesmo nome. Adotando esse critério mais flexível, iremos encontrar, como de fato encontramos em nosso livro *História da Filosofia do Brasil - O Período Colonial (1500-1822)*, uma série de autores e obras que oferecem reflexões filosóficas sobre a nossa realidade naqueles tempos de formação (ver MARGUTTI, 2013). Nesse sentido, essas reflexões podem ser chamadas de *brasileiras* em sentido lato e nos fornecem informações importantíssimas sobre a atividade filosófica em nosso período de formação como povo e como cultura.

Um outro ponto merece atenção aqui. Lúcio Marques afirma que, no nosso livro acima mencionado, não trabalhamos exaustivamente as fontes

do pensamento colonial, tendo deixado de lado justamente as teses acadêmicas, das quais a de Francisco de Faria constitui um exemplo. De acordo com Marques,

A considerar as observações de Serafim Leite e Sílvio Romero, a história do pensamento no Brasil ainda está nos primeiros passos, pois a elaboração de edições críticas das obras do pensamento brasileiro colonial demandará gerações, com aturados esforços teóricos (MARQUES, 2015, p. 109).

A crítica de Marques relativa à ausência de análise de certas fontes do pensamento colonial em nosso livro procede, mas não porque não tenhamos procurado pelas mesmas. Na verdade, não conseguimos encontrá-las quando estávamos escrevendo sobre o Período Colonial. Só tivemos notícia da tese de Francisco de Faria quando o nosso livro já tinha sido publicado. Mas parece-nos discutível a afirmação de que a história do pensamento no Brasil ainda está nos primeiros passos porque falta a elaboração de edições críticas das obras do Período Colonial. Com efeito, pensamos que, embora não tenhamos considerado as teses acadêmicas da época pelo motivo já mencionado, fizemos um levantamento bastante completo das demais obras do período que poderiam apresentar interesse filosófico. E, tendo em conta que as obras brasileiras acadêmicas da época colonial foram escritas em latim e estavam mais preocupadas com os problemas ligados à reflexão europeia do que com os problemas ligados à nossa realidade em formação, acreditamos que já apresentamos em nosso livro os aspectos mais significativos da reflexão brasileira de então. O estudo das teses acadêmicas, se e quando forem finalmente encontradas, representará um acréscimo valioso sobre a atividade filosófica nos Colégios Jesuítas da época, é verdade, mas possivelmente não trará acréscimos importantes à história da reflexão filosófica efetivamente preocupada com a realidade brasileira, que nos interessa mais de perto. Com efeito, como reconhece Lima Vaz, embora elas estivessem dentro dos moldes das teses defendidas na mesma época nos Colégios Jesuítas de Viena ou de Praga, não tinham qualquer relação com a sociedade colonial (LIMA VAZ, 1984, p. 20).

A esse respeito, vale um parêntese aqui. Se pensarmos bem, nem mesmo as teses elaboradas nas cidades mencionadas por Lima Vaz, ou em outras localizadas no restante da Europa, possuíam relações significativas com as respectivas sociedades nas quais foram escritas. É importante lembrarmos que a língua falada nas mesmas era o latim, completamente desconhecido pela maioria da população inculta que habitava os feudos medievais. Isso significa que a ligação entre a filosofia praticada nas universidades da época e os problemas da população medieval era praticamente inexistente, do mesmo modo que acontecia no Brasil Colônia. Essa constatação nos ajuda a perceber como tradicionalmente a avaliação da filosofia praticada no país, em comparação com a praticada na Europa, se baseia em dois pesos e duas medidas.

Toda essa discussão se enquadra no contexto de um confronto com o pensamento colonizado, que foi denunciado por autores como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Eduardo Mendieta e Walter Mignolo. De acordo com esse último, a América Latina em geral e o Brasil em particular têm suas respectivas histórias dominadas pelo *pacto colonial*, que envolve dois aspectos: a *lógica da colonialidade*, que, em virtude da exploração da colônia pela metrópole, produz miséria, injustiça e desvalorização da vida humana, e a *retórica da modernidade*, que obscurece ou oculta essa lógica por meio de um discurso que valoriza o progresso e o desenvolvimento com base em critérios favoráveis às metrópoles europeias. É graças à conjugação desses dois fatores que países como a Inglaterra e a França podem ao mesmo tempo vangloriar-se do progresso social, cultural e político no interior de suas respectivas fronteiras, sem levar em conta que essa situação só se tornou possível em virtude da exploração predatória de suas respectivas colônias. A retórica da modernidade, com a exaltação do progresso da metrópole e a promessa de progresso para a colônia, permite esconder ou relegar a segundo plano os aspectos vergonhosos da lógica da colonialidade. Para superar esse problema Mignolo procura não por uma modernidade alternativa, mas sim por alternativas à modernidade (ver

MIGNOLO, 2011). Em nossa opinião, é essa mesma retórica da modernidade que permite a colonização do pensamento nas áreas exploradas, levando os colonizados a pensar de acordo com os quadros conceituais dos colonizadores. Nos seus inícios, a colonização do pensamento se dá através das categorias de *tempo* e *espaço*. Ao confrontar um indígena, p. ex., o europeu explica a diferença cultural entre ambos alegando que o indígena se encontra num estágio cultural menos avançado cujo desenvolvimento deverá levar ao estágio cultural dele, europeu. Este último coloca a si mesmo e sua respectiva cultura como o futuro promissor do indígena e sua respectiva cultura. Com isso, ele coloniza o tempo. E, ao confrontar o espaço ocupado pela metrópole com o espaço ocupado pela colônia, o europeu valoriza o primeiro em detrimento do segundo, de tal modo que pode dizer: *vivo aqui (na metrópole), logo, existo*; em contrapartida, o colonizado é levado a dizer: *vivo aqui (na colônia), logo, não existo*. Com isso, o europeu coloniza o espaço. A base de todo esse procedimento é o etnocentrismo europeu, que procura explicar a colônia usando categorias de pensamento adequadas apenas à metrópole. Esse parece ser o principal recurso utilizado pela retórica da modernidade até os dias de hoje. Nessa perspectiva, temos de desconfiar muito quando um pensador como Habermas propõe a retomada do projeto racionalistas moderno, sem levar em consideração a sua dimensão colonialista oculta (ver HABERMAS, 2002). Ou temos de lembrar a Lévinas, como faz Dussel, que o Outro a que ele se refere é na realidade representado pelos povos indígenas, pelos africanos ou mesmo pelos asiáticos (DUSSEL, 1975, P. 8).

A colonização do pensamento se completa quando a retórica da modernidade leva o colonizado a pensar com categorias que não são suas e que não se aplicam à sua realidade, gerando assim falsos problemas como o da identidade cultural ou o da existência de uma filosofia nacional. Até hoje procuramos pela identidade cultural do brasileiro, que muitas vezes é negada porque não pode ser obtida pela aplicação dos mesmos critérios usados para determinar a identidade dos povos europeus. A mesma coisa acontece no caso da filosofia brasileira, que geralmente é tratada a partir

da expressão *filosofia do/no Brasil*, que já traz consigo um *parti pris* fundado na aplicação também equivocada de critérios etnocêntricos europeus para caracterizar a atividade filosófica desenvolvida no país. São esses mesmos critérios etnocêntricos que levaram inúmeros estudiosos brasileiros a formar uma autoimagem negativa do brasileiro e de sua capacidade de fazer filosofia, cometendo injustiças nas avaliações de muitos de nossos pensadores. Por causa disso, ainda estamos marcando passo na discussão sobre a possibilidade de uma filosofia brasileira, como pode ser depreendido pela atual interlocução em torno desse assunto no *Fórum de Debates* da ANPOF.⁶

Foi com base em critérios mais flexíveis e menos etnocêntricos que pudemos identificar e detalhar, no Brasil Colônia, uma matriz de pensamento característica. É verdade que ela já tinha sido percebida por Washington Vita e outros autores, que a chamaram de *saber de salvação*. Em nosso estudo, porém, que envolveu uma análise dos pontos em comum aos diversos autores da época, pudemos revelar com maiores detalhes em que consistiu esse *saber de salvação*, que toma Sócrates como modelo de ação e sofre influência das ideias de Sêneca. Como exemplos dos autores estudados, listamos Manuel da Nóbrega, Antônio Vieira, Diogo Gomes Carneiro, Alexandre de Gusmão, Gregório de Matos Guerra, Manoel do Desterro, Jorge Benci, Nuno Marques Pereira, Matias Aires e Cláudio Manuel da Costa. A matriz de pensamento que funcionou como quadro conceitual para praticamente todos eles constitui uma mescla de pessimismo, ceticismo, estoicismo e salvacionismo: ela é pessimista porque vê a existência do ser humano como uma difícil passagem transitória por este mundo, cheio de misérias e tentações, constituindo um obstáculo para alcançarmos o nosso verdadeiro objetivo, que é a beatitude da vida *post mortem* em união com Deus; ela é cética – em sentido moral – porque considera o saber completamente inútil para a realização de nossa tarefa

⁶ Ver, a esse respeito, os textos de Rafael Hadock-Lobo, Vladimir Saflatle, Júlio Cabrera, Carla Rodrigues e José Crisóstomo de Souza. O texto de Hadock-Lobo se encontra em <<http://anpof.org/porta1/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/848-filosofia-brasileira-uma-questao>>. Acesso em fevereiro de 2017. Os demais textos dos autores restantes podem ser encontrados a partir desse endereço.

nesse mundo; ela é estoica porque prega a renúncia e o despojamento em relação aos bens e prazeres mundanos para facilitar a obtenção da beatitude; ela é salvacionista porque vê na fé em Cristo o caminho para superar as misérias e tentações e alcançar a beatitude da união com Deus. Foi com base nessa matriz de pensamento, nesse saber de salvação, que os primeiros habitantes do Brasil procuraram enfrentar os dois maiores problemas da época: a degradação moral da vida na colônia e a instituição da escravidão, seja do indígena, seja do africano. Essa degradação moral foi muito bem descrita, de maneira etnocêntrica e revelando a colonização do espaço, pelo holandês Gaspar Barléu, para quem “além da linha equinocial não se peca” ou, como dizemos nos dias de hoje, “não existe pecado do lado de baixo do Equador”. E Barléu acrescenta: “como se a moralidade não pertencesse a todos os lugares e povos, mas somente aos setentrionais, e como se a linha que divide o mundo separasse também a virtude do vício” (BARLÉU, 1940, p. 49).⁷ A questão da escravidão, por sua vez, envolveu a dificuldade em conciliar a doutrina cristã do amor ao próximo com a exploração e as atrocidades cometidas contra os indígenas e os negros escravizados. Da discussão participaram Antônio Vieira, Jorge Benci, Nuno Marques Pereira e Manuel Ribeiro da Rocha. Essas questões e as respectivas discussões que provocaram possuem elementos filosóficos dignos de consideração, principalmente porque estavam diretamente voltadas à realidade dos inícios da colonização e refletem as origens de nossa maneira de pensar.

Como podemos ver, por mais que se afastem dos padrões estabelecidos pelos meios de expressão acadêmicos tradicionais, os pensadores do Período Colonial nos oferecem uma reflexão filosófica sobre a própria realidade que nos interessa muito de perto, propiciando informações importantes sobre os inícios do nosso pensar filosófico. E isso num período

⁷ Barléu parece ter sido citado inicialmente por Euclides da Cunha: “Os forasteiros que aprovam àquelas plagas eram, ademais, de molde para essa mistura em larga escala. Homens de guerra, sem lares, afeitos à vida solta dos acampamentos, ou degredados e aventureiros corrompidos, norteava-os a todos como um aforismo o *ultra equinoctialem non peccavi*, na frase de Barleus” (CUNHA, 1984, p. 52).

em que não tínhamos universidades nem imprensa, marcando assim o caráter pioneiro desses pensadores.

Deixando agora de lado o Período Colonial, vemos que, a partir do s. XIX, a situação se tornou mais favorável para a filosofia, com a criação das escolas de medicina e direito, nas quais ela era lecionada. Eduardo Ferreira França, p. ex., escreveu o primeiro livro de psicologia das Américas, num país que ainda não possuía universidades como já acontecia no restante da América Latina e na América do Norte. Gonçalves de Magalhães ofereceu uma reflexão filosófica bastante voltada para a realidade brasileira, que tem sido interpretada ou como o momento em que o nosso pensamento chega à consciência de si ou como uma proposta pedagógica para o país recém libertado dos grilhões coloniais. Mesmo assim, eles e outros pensadores brasileiros dessa época têm sido criticados e desprezados pelos historiadores da nossa filosofia, com base na aplicação indevida de critérios etnocêntricos europeus. E as injustiças cometidas contra esses pensadores não desapareceram no s. XX e nos inícios do s. XXI. Álvaro Vieira Pinto, p. ex., nos proporcionou uma obra cuja preocupação em elaborar uma filosofia brasileira já se manifesta no próprio título: *Consciência e realidade nacional*. Mario Vieira de Mello, seu adversário, nos ofereceu uma proposta de reforma ética para o país, inspirada numa reflexão filosófica que busca seus fundamentos nos valores socrático-platônicos. Temos aqui verdadeiras filosofias nacionais – mas não necessariamente nacionalistas, – muito mais significativas para nós do que as tradicionais exegeses acadêmicas de textos de pensadores europeus e norte-americanos que medram entre nós. Apesar de mais próximos da nossa contemporaneidade e de nossa realidade, esses pensadores ou encontraram destino semelhante ao dos nossos filósofos do s. XIX ou então foram relegados à poeira das prateleiras das bibliotecas. Afinal de contas, por que estudá-los, se há pensadores aparentemente muito mais importantes na Europa e nos Estados Unidos? Com essa atitude, estamos deixando de levar em consideração os pensadores realmente significativos para a reflexão sobre nossa própria realidade, afirmando dogmaticamente que

não existe uma filosofia brasileira e preferindo elaborar comentários sobre autores estrangeiros que, além do mais, não se interessam pelas nossas opiniões, consideradas de segunda mão.

Com essa discussão, esperamos ter provocado o leitor suficientemente para mostrar-lhe que já chegou a hora de nossa comunidade filosófica repensar a questão da prática da filosofia entre nós, prática esta que, com raras e honrosas exceções, se revela em grande parte dominada pelo etnocentrismo europeu e tem produzido predominantemente um pensamento colonizado na maioria de nossas universidades.

Referências

ABIZADEH, A. Was Fichte na ethnic nationalist? On cultural nationalism and its double. *In: History of political thought*, Montreal, v. XXVI, n. 2, Summer 2005, pp. 334-59.

BARLÉU, G. História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau. Trad. e anotações de Cláudio Brandão. Rio: Serviço Gráfico do Ministério da Educação, 1940.

CARNAP, R. Intellectual autobiography. *In: Schilpp, P. A. (ed.). The philosophy of Rudolf Carnap*. The library of living philosophers, vol. 11, Cambridge University Press, London, 1963, pp. 1-84.

CARNAP, R. *The Logical Syntax of Language*. Transl. by Amethe Smeaton. Chicago: Open Court, 1937.

CUNHA E. da. *Os Sertões*. S Paulo: Três, 1984.

DOMINGUES, Ivan. Filosofia no/do Brasil: os últimos cinquenta anos - desafios e legados?. *In: Analytica*, Rio de Janeiro, vol 17, n^o 2, 2013, pp. 75-104.

FÓRUM DE DEBATES DA ANPOF. Disponível em <<http://anpof.org/portal/index.php/en/comunidade/coluna-anpof/848-filosofia-brasileira-uma-questao>>. Acesso em fevereiro de 2017.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. S. Paulo: Martins Fontes, 2002.

- HEGEL, G. W. F. *Hegel's philosophy of mind*. Transl by W. Wallace and A. V. Miller. Revised with an Intr. by M. J. Inwood. Oxford: Clarendon Press, 2010.
- KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1975.
- LIMA VAZ, H. C. de. O problema da filosofia no Brasil. In: *Síntese, Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 30, 1984, pp. 11-25.
- MARGUTTI, P. As categorias de Kant e a lógica das pressuposições. In: *Kriterion, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. XXV, n. 73, julho/dezembro 1984, pp. 91-102.
- MARGUTTI, P. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje)*. 1ª Parte: O período colonial (1500-1822). S. Paulo: Loyola, 2013.
- MARGUTTI, P. Pragmatism and decolonial thinking: an analysis of Dewey's ethnocentrism. In: *Cognitio*, S. Paulo, v. 14, n. 1, jan/jun 2013, pp. 63-83.
- MARQUES, L. A. *Philosophia brasiliensis*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- MIGNOLO, W. *The darker side of Western Modernity. Global futures, decolonial options*. Durham & London: Duke Un. Press, 2011.
- MILLS, Ch. W. *The Racial Contract*. Ithaca and London: Cornell Un. Press, 1997.
- PAIM, A. *Etapas iniciais da filosofia brasileira. Estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil - vol. III*. Londrina: Editora UEL, 1998.
- ROSEMONT Jr., H. Translating and interpreting Chinese Philosophy (2019). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/entries/chinese-translateinterpret/>>. Acesso em janeiro de 2017.

Autores que contribuíram para essa coletânea

Delmar Cardoso

Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana (1999), graduação em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (1994), mestrado em FILOSOFIA pela Pontifícia Università Gregoriana (2000) e doutorado em FILOSOFIA pela Pontifícia Università San Tommaso d'Aquino (2006). Foi professor de Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2000-2019). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia antiga, ética, antropologia filosófica e metafísica. Atualmente é professor do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), em Recife.

email: delmar.cardoso@unicap.br

José Crisóstomo de Souza

Licenciado em Filosofia pela UFBA, Dr. em Filosofia Política pela Unicamp com foco crítico em pós-hegelianismo e Marx, mais estágios de pós-doutorado no campo da filosofia contemporânea “continental” na UC-Berkeley, na área de pragmatismo e neo-pragmatismo na New School, e em torno da teoria crítica recente na Universidade Humboldt. Professor Titular do Departamento de Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea, da UFBA e coordenador do GT Poética Pragmática, de pesquisa e elaboração em Filosofia. Propositor de uma via de fazer (sic) filosofia “como coisa civil” para a comunidade filosófica brasileira, e do desenvolvimento de um ponto de vista filosófico prático-poético, “materialista”, não linguocêntrico, entre filosofia da práxis e pragmatismo, para nosso tempo e circunstâncias. Homepage: www.jcrisostomodesouza.ufba.br/.

email: josecrisostomodesouza@gmail.com

Alex Lara Martins

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Fez a graduação em Filosofia na UFMG, com formação complementar aberta e ênfase em letras, e mestrado em Filosofia pela mesma Universidade. Possui, ainda especialização em Gestão Pública. É professor do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais desde 2013. Como pesquisador, atua principalmente nos seguintes temas: Filosofia no Ensino Médio, Literatura e Filosofia, Ceticismo, Machado de Assis, Teoria da ficção, Filosofia no Brasil.

email: alexlm@bol.com.br

Ângelo Filomeno Palhares Leite

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Possui Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2005) e Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1994). Tem experiência, em Graduação, como Professor de Ensino Superior na área de Formação de Professores, em Cursos de Capacitação Profissional e na Pós-Graduação "Lato Sensu", no Curso de Especialização em Gestão da Educação, lecionando as seguintes disciplinas: Filosofia da Educação I, II, III e IV; Antropologia Cultural; Estética; Ética; Bioética e Filosofia e Política da Gestão Educacional. É professor de filosofia da rede estadual de ensino de MG e também do setor privado de ensino de MG. É também diretor do SINPRO. Atua, principalmente, com os seguintes temas: Filosofia no Brasil; teoria e historiografia da filosofia no Brasil; filosofia da educação; ensino de filosofia no Brasil; formação de professores e profissão docente e filosofia política da educação. Realizou Estágio de Residência Pós-Doutoral no Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais - FaE/UFMG.
email: angelo.phylos@gmail.com

Rodrigo Marcos de Jesus

Professor Assistente de Filosofia na Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT. Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenador de área do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência/PIBID Filosofia (2012-2017). Exerceu docência na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG). Integrante da Rede de pesquisa "História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo", do Grupo SENSO (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Pensamento Filosófico e Ensino de Filosofia/Unicamp) e do Grupo FIBRA (Grupo de Estudos de Filosofia no Brasil/FAJE). Tem experiência e publicações nas áreas de Filosofia e Educação. Áreas de atuação: Filosofia em geral; Educação; Ensino de Filosofia; Filosofia Brasileira; Filosofia da Religião; Ética. Atualmente afastado para qualificação stricto sensu, nível doutorado, na Faculdade de Educação da Unicamp.
email: rodrigomarcosdejesus@yahoo.com.br

Paulo Roberto Margutti Pinto

Possui graduação em Filosofia pela UFMG (1967), mestrado em Filosofia Contemporânea pela UFMG (1979) e doutorado em Filosofia pela University of Edinburgh (1992), com tese sobre Wittgenstein. Foi pesquisador 1A do CNPq de 2003 a 2012, tendo inclusive coordenado o Comitê Assessor de Filosofia entre 2010 e 2012. Foi professor da UFMG de 1978 a

2006, quando se aposentou na categoria de titular. Foi também professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/MG), de 2006 a 2010 e de 2013 até hoje. Tem experiência nas áreas de lógica, filosofia da linguagem e filosofia no Brasil.

email: pmargutti290@gmail.com

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org